



ڈاکٹر ذاکر حسین لائبریری

DR. ZAKIR HUSAIN LIBRARY

JAMIA MILLIA ISLAMIA
JAMIA NAGAR

NEW DELHI

Please examine the book before
taking it out. You will be res-
ponsible for damages to the book
discovered while returning it.



سلسلہ شریعت امام علیہ السلام

اسفار اربعہ

بسم اللہ الرحمن الرحیم
بیت اسلامیہ

حصہ اول دوم
جلد دوم اول
تالیف

صدر الدین شیرازی

مؤلفی سید مناظر حسن صاحب گیلانی

صدر شعبہ دینیات جامعہ عثمانیہ کراچی
۱۳۶۰ھ ۵۱ ش ۱۳ ۲۲ ۱۹ ۶

دارالطبع و النشر
بیت اسلامیہ

(۱۷۴۰۴)

فہرست مضامین

اسفار اربعہ حصہ اول

(جلد دوم)

صفحات

مضمون

مرحلہ ششم :- علت و معلول کے بیان میں (صفحہ ۸۷ تا ۱۰۵)

فصل :- علت کی تفسیر اور اس کی تقسیم - فائدہ - فصل بمعلول کے وجود کے ساتھ علت کا وجود اور علت کے وجود کے ساتھ معلول کا وجود ضروری ہے - ایک وہم اور اس کا ازالہ فصل :- جو چیز علت کے ساتھ ہو کیا معلول پر وہ بھی مقدم ہوتی ہے؟ فصل :- علل و اسباب اور معلولات و مسببات میں دور و تسلسل کا بطلان - ایک تائید و تذکرہ - ایک خیال کی تغلیط اور مسئلے کی اصل تحقیق - برہان اول - برہان دوم - برہان سوم - برہان چہارم - برہان پنجم - برہان ششم - برہان ہفتم - برہان ہشتم - برہان نہم - برہان دہم - تبصرہ - فصل :- دو علل و اسباب کا سارا سلسلہ مٹنا ہی ہے اس کی جانب اس فصل میں راہنمائی کی جائے گی - ہدایت - ایک مشکل کی گرہ کشائی - مادے کی دوسری تقسیم - ایک مشرقی سوچ

صفحات

مضمون

فصل :- کسی بسیط حقیقت کے لیے کیا یہ جائز ہے کہ وہ قابل بھی ہو، اور فاعل بھی؟ فصل :- تصورات بھی کبھی اشیا کی پیدائش کے اسباب و مبادی ہو سکتے ہیں۔ ایک مشکل کا حل :- فصل :- علت اور سبب کیا اپنے معلول اور سبب سے زیادہ قوی ہوتے ہیں؟ فصل :- کسی مرکب شے کی علت ہمیشہ اس شے کے ساتھ ہوتی ہے۔ فصل :- علل اربعہ کے مشترک احکام :- فصل :- کسی بسیط شے کے لیے کیا یہ جائز ہو سکتا ہے کہ اس کی علت متعدد اجزاء سے مرکب ہو۔ ایک وہم اور اس کی عرضی تحقیق :- فصل :- ممکن کی ماہیت کا موجود ہونا اس وقت ضروری ہو جاتا ہے جس وقت اس کی کامل اور پوری علت پائی جائے۔ الخ :- فصل :- ایسی دو چیزیں جو طبعاً ایک ساتھ پائی جاتی ہوں، یعنی ان میں مہیت بالطبع کا علاقہ ہو، الخ۔ ایک شک اور اس کا ازالہ :- فصل :- کیا ایک ہی معلول چند علتوں اور اسباب کی جانب منسوب ہو سکتا ہے؟ فصل :- ”علت فاعلی کے احکام“ ایک وہم پر تنبیہ۔ ایک یاد دہانی اور اس کی توضیح۔ ایک اشارہ اور تعاقب۔ تفصیلی بیان۔ ایک تمثیل :- فصل :- معلول کا وجود کامل اور تمام فاعل کے وجود کے ایسے لوازم میں سے ہے کہ باہم ایک دوسرے سے جدا نہیں ہو سکتے۔ فصل :- عنصری علت اور اس کے اقسام کے بیان میں :- فصل :- ”عنصری علتوں کے القاب“ :- فصل :- میوٹی میں صورت کا شوق اور کشش جو پائی جاتی ہے۔ تعاقب اور بحث کی تیقح۔ فائدہ :- فصل :- صوری علت کی تفصیل :- فصل :- ”غایت کے بیان میں اور جو کچھ اس کے متعلق کہا گیا ہے“ :- فصل :- ”غایت“ اتفاق

مضمون
بحث لاماصل، جزاف وغیرہ امور کی تفصیل "بحث اعلیٰ
بحث دوم مسئلہ اتفاق کی تحقیق۔ بحث سوم: اختیاری افعال
کی غایت؟ ایک دہم پر تنبیہ۔ بحث چہارم: فصل: غایم
اور غیر میں فرق، فصل: خیر اور جود میں فرق۔ تعاقب اور
فیصلہ۔ چند شکوک اور ان کے ازالے کا طریقہ۔ ایک زائد
تبصرہ۔ ذیلی بات فصل: علت و معلول کے متعلق چند
تعمیلی باتیں۔ ایک اور تائیدی شہادت فصل: ایک
بیچیدگی کا حل تنبیہ۔ اشارہ۔ اشارہ۔ اشارہ۔ توفیق فصل:
امکانی حقائق میں تکرر و تعدد کا اثبات فصل: متعین وجودات
اور خصوصیات یافتہ حقائق میں وجود کی حقیقت کس طرح
ساری اور پھیلی ہوئی ہے۔ ایک شبہ کا ازالہ۔ فصل:
سب سے پہلی شے جو وجود حق سے پیدا ہوئی۔ ایک
تقدیمی تنبیہ۔ فصل: "مکنات خود اپنی مائتوں اور اپنے
حقائق کے اسباب سے معدوم ہوتے ہیں" ایک مہم پر
تنبیہ۔ فصل: وجود حقیقی شہرہ اور برائیوں کے تمام پہلوؤں
سے پاک ہے۔ فصل: وجود کی طبیعت کو شہرہ و آفات
کس طرح لاحق ہوئے فصل: مکنات حق کے ظہور و نمود کے
آئینے ہیں۔ اور آلہ کی وہ تجلی گاڑیں ہیں، ایک نتیجہ۔ تعاقب
ایک اور ذیلی بحث۔ ایک مسئلے کا اجمالی تذکرہ۔ فصل:
یہ بات کہ واجب الوجود کی ذات یکتا ہے۔ اور وہ ایسی
تمام و کامل حقیقت ہے جس سے کوئی شے دنیا کے
اشیاء میں سے باہر نہیں ہے، فصل: امکان اگرچہ وجود سے
مقدم ہوتا ہے الخ۔ فصل: وضع یعنی وہ نسبت قرب و بعد
وغیرہ کی جو دو جسمانی چیزوں میں ہوتی ہے فصل: صرف وجود

صفحات

مضمون

علت اور معلول دونوں چیزوں کے بننے کی صلاحیت رکھتا ہے۔ فصل: کسی فعل کے لیے یہ شرط غیر ضروری ہے کہ پہلے اس کا عدم ہو (یعنی نہ ہونے کے بعد ہر فعل کا ہونا ضروری نہیں ہے) فصل: تمام نوزائیدہ اور زمانی حادثہ چیزوں کی پیدائش ایک نہ ختم ہونے والی دوری حرکت کی محتاج ہوتی ہے۔

مرحلہ ہفتم:- قوت اور فعل کی اصطلاح کے بیان میں۔ از صفحہ ۵۳ تا ۱۲۹

فصل: قوت کی اصطلاح کی تشریح۔ فصل: قوت کی تعریف و تحدید۔ فصل: کیا فعل کے صادر ہو جانے کے بعد اس قدرت و اقتدار کا باقی رہنا ضروری ہے جس سے یہ فعل صادر ہوا تھا۔ فصل: فعل اور اثر انداز قوت یا انعکالی و اثر پذیر قوت۔ فصل: ”فاعلی قوت کی ایک دوسری تقسیم“۔ فصل: ”فاعلی قوت کی ایک اور تقسیم“۔ فصل: فاعلی قوتوں کی ایک اور نئی تقسیم۔ فصل: بہرہ کارگی اور فاعلیت میں کیا یہ ضروری ہے کہ جس فعل کا فاعل سے ظہور ہوتا ہے، وہ اپنی پیدائش سے پہلے معدوم ہو؟ فصل: بعض اطباء کا جو یہ خیال ہے کہ مزاج کے سوا قدرت کوئی دوسری چیز نہیں ہے۔ فصل: حرکت اور سکون کے بیان میں۔ ایک پیچیدگی کا حل۔ فصل: حرکت کسی شے کے وجود کے ساتھ موجود ہوتی ہے۔ فصل: ”محرك اول کا اثبات“۔ فصل: ہر تحرك کے لیے محرك کا ہونا ضرور ہے۔ فصل: حرکت پیدا کرنے والی قوت محرك کے اقسام بیان کئے جائیں گے۔ فصل: جسم کے ان مخصوص انفصال اور

صفحات

مضمون

مخصوص حرکات کا قریبی مبداء کوئی ایسی چیز نہیں ہو سکتی جو اوتے سے مجرود اور پاک ہو، فصل: ہر نوپیدا حادث چیز کے لئے ضروری ہے کہ اس کے وجود کی صلاحیت اور قوت اس سے پہلے موجود ہو الخ۔ ایک تنبیہ۔ فصل: قوت پر فعلیت کو تقدیم حاصل ہے؛ ایک وہم کا ازالہ فصل: حرکت کا موصوع اور موصوف کیا ہے، الخ فصل: ایک مشرقی حکمت، فصل: ہر محرک میں طبیعت کا ہونا ضروری ہے، الخ فصل: تغیر پذیر چیزوں کا تعلق و ربط برقرار و ثابت رہنے والے امور کے ساتھ کس طرح قائم ہوتا ہے فصل: حرکت کا مختلف مقولوں (قاطی غور یاں) سے کیا تعلق ہے، فصل: مقولات کی کن کن قسموں میں حرکت واقع ہوتی ہے، الخ فصل: پانچ مقولوں میں جو حرکت واقع ہوتی ہے، الخ۔ ایک خاص امر پر تنبیہ اور اس کی توضیح۔ ایک نتیجہ۔ ایک خاص بحث اور اس کا نتیجہ فصل: جو ہر میں بھی حرکت واقع ہوتی ہے۔ ایک دوسری مشرقی دلیل۔ ایک مثالی تشریح فصل: ایک جدید طریقے سے تردید کہ جو ہر (اصورتوں کی پیدائش حرکت کے ذریعے سے نہیں ہو سکتی الخ فصل: آسمانی اجرام اور زمینی اجسام کے وہ طبعی جواہر جن سے ان اجرام و اجسام کا تقویم ہوتا ہے وہ تجدید پذیر ہیں، فصل: عرضی مقولوں میں جو حرکتیں واقع ہوتی ہیں ان میں سب سے مقدم ترین حرکت وہ حرکت ہے، جس کا نام حرکت وضعی دیا گیا ہے، الخ۔ فصل: زمانہ اپنی اتصالی اور مقداری و کمی ہویت و تخصیص کے ساتھ

صفحات

مضمون

تمام حرکتوں کی مقدار اور پیمانہ ہے، الخ - فصل: زمانے اور حرکت کی غایت کا وجود تدریجی نوعیت کا ہے۔ فصل: باری عز و اسمہ کے سوا زمانہ اور حرکت سے پہلے کوئی چیز نہیں ہو سکتی، فصل: جو چیزیں حادث اور توہید یا انورانیہ ہیں ان کا تعلق اس ہستی سے ہے جو قدیم ہے الخ۔ ایک خاص مسئلہ پر روشنی اور تنبیہ۔ ایک بحث کا خلاصہ۔ ایک ذیلی تحقیق - فصل: زمانے کے لیے کسی طرف (کنائس) کا واقعی موجود ہونا ناممکن ہے الخ۔ فصل: ان لیگوں کے استدلال کی تفصیل جو کہتے ہیں کہ زمانہ کا بھی کوئی نقطہ آغاز اور ابتداء ہے، الخ۔ فصل: ان کی حقیقت اور اس کے موجود و عدم کی کیفیت "فصل: حرکت اور اس کے متعلق" کے عدم کی بحث - فصل: ان زمانہ کا عاؤ کس طور پر ہے، فصل: زمانے میں تعدد اور کثرت، حرکت کے ذریعے سے کیسے پیدا ہوتی ہے۔ الخ۔ ایک مشرقی سوچہ فصل: ان امور کی تفصیل جو زمانے میں پائے جاتے ہیں، الخ۔

مرحلہ ہشتم: اس مرحلہ میں حرکت کے بعض احوال اور

احکام کا اتمہ درجہ کیا جائے گا، اس مرحلہ کو چہند

فصلوں پر تقسیم کرتے ہیں..... از صفحہ ۱۲۹ تا ۱۳۲

فصل: جس سے حرکت کی ابتدا ہوتی ہے، اور جس کی طرف حرکت کا رخ ہوتا ہے الخ - فصل: باقی پانچ مقبولوں میں ذاتی حیثیت سے حرکت واقع نہیں ہو سکتی، فصل: سکون کی حقیقت پر اس فصل پر روشنی ڈالے جائے گی الخ۔

صناعات

مضمون

فصل: حرکت کی عددی و شخصی وحدت، نوعی وحدت، جنسی وحدت کی تفصیل۔ ایک شگ کا ازالہ۔ فصل: سرعت (تیزی) بطوع (کستی اور دیری) کی حقیقت کا بیان۔ فصل: سرعت اور بطوع کے متعلقہ احوال کی تفصیل۔ فصل: کن حرکتوں میں تضاد کا علاقہ ہے یعنی کن کو کن حرکت کا ضد قرار دیا جاسکتا ہے؟ فصل: یہ دعویٰ کہ حرکت مستقیمہ مستدیر (گردش) حرکت کی ضد نہیں ہوتی الخ۔ فصل: ہر مستقیم حرکت کی انتہا بالآخر سکون پر ہوگی، فصل: خال اور محرک کی مختلف قسموں کے حساب سے حرکت کی تفتیم۔ فصل: طبعی حرکات سے کس چیز کی طلب کی جاتی ہے؟ فصل: کسی ایک جسم میں مختلف حرکات کے مبادی اور اسباب جمع ہوسکتے ہیں؟ فصل: قسری حرکت کے مبدی اور اسباب کی اس فصل میں تحقیق کی جائے گی۔ فصل: ہر جسم میں ضرور ہے کہ مستقیم حرکت کے میل کا مبدی بھی پایا جائے اور مستدیر میل کا بھی، چند شکوک اور ان کا ازالہ۔ محکمہ۔ فصل: جسمانی امور میں تحرکی طاقت ہمیشہ محدود اور متناہی ہوتی ہے۔

مرحلہ نہم: اس مرحلہ میں قدم اور حدوث کے مباحث

درج کئے جاتے ہیں گے، نیز تقدم اور تاخر کے اقسام کا بھی ذکر

اسی میں کیا جائے گا، ہم اس مرحلہ کو چند فصلوں پر

تقسیم کرتے ہیں..... از صفحہ ۱۳۷ تا ۱۴۲

فصل: قدم اور حدوث کی حقیقت۔ فصل: اس فصل میں

صفحات

مضمون

حدوث ذاتی کو ثابت کرنے کی کوشش کی جائے گی۔ الخ۔
 فصل: کیا زمانی حدوث کوئی ایسی کیفیت ہے جسے
 حادث کے وجود پر زائد قرار دیا جائے؟ فصل: جس علت
 اور سبب سے ممکنات کے وجود کا فیض جاری ہے۔ الخ۔
 فصل: تقدم و تاخر (ما آگے ہونے پیچھے ہونے) کی کتنی
 صورتیں ہیں؟ اس فصل میں اسی کو بیان کیا جائے گا۔ فصل:
 جن مختلف معانی میں تقدم اور تاخر کے الفاظ استعمال
 کئے جاتے ہیں۔ فصل: اپنے اقسام پر تقدم کے اطلاق
 کی نوعیت تشکیلی اطلاق کی ہے۔ الخ۔ فصل: اس فصل
 میں مدعیت (جو تقدم و تاخر کا عکس مقابل ہے
 کا بیان ہوگا۔ فصل: حدوث ذاتی کی تحقیق اس فصل میں
 کی جائے گی؛ ایک دشواری کا حل۔

مرحلہ دہم:- اس مرحلہ میں عقل اور معقول سے بحث کی جائیگی۔ اضافہ ۱۱۱

فصل: اس فصل میں علم کی تعریف بتانے کی کوشش کی جائے گی
 فصل: ایسی چیزیں جن کے وجود ہمارے سامنے سے غائب
 ہیں۔ علم کی تفسیر اور تشریح میں جو باتیں اب تک کہی گئی
 ہیں ان کا حال بھی اس فصل میں بیان کیا جائے گا۔ فصل:
 اس فصل میں (اب تفصیلی طور پر حقیقی رنگ میں علم کی
 حقیقت کو منفتح کرنے کی کوشش کی جائے گی۔) فصل:
 نفس کے لئے یا نفس کے سامنے اور ان کی صورتوں کے
 حضور کی جو کیفیت ہوتی ہے۔ اور مادے میں صورت
 کے قیام کی جو شکل ہے ان دونوں حالتوں میں جس قسم
 کے امتیازات ہیں اس فصل میں انہی کی تفصیل کی جائے گی۔

صفحات

مضمون

فصل: حکماء کا جو یہ دعویٰ ہے، کہ علم عرض ہے، اس فصل میں اسی کی تحقیق اور تنقید کی جائے گی۔ بفضل: عاقل کے جوہر کا معقول کے ساتھ متحد ہو جانا یہی تنقل کی اصل حقیقت اور یہی اس کی صحیح تعبیر ہے، اس فصل میں اسی دعوے کو ثابت کرنے کی کوشش کی جائے گی۔ بفضل: عاقل اور معقول یا عالم و معلوم کے نظریے کی مزید تشریح و توضیح اور پر زور تائید و تاکید اس فصل میں کی جائے گی۔ فضل: نفس انسانی عقل فعال کے ساتھ متحد ہو کر ادراک اور تعقل کرتا ہے، متقدمین کے اس خیال اور نظریے پر اس فصل میں بحث کی جائے گی۔ فضل: علم کی تعریف اور اس کے جو معنی بعض متاخرین نے بیان کئے ہیں اس فصل میں تنقید کر کے اس کی کمزوری دکھائی جائے گی الخ

فصل: ایک ہی چیز اگر علم و عقل بھی ہو، تو اس سے خود اسی شے میں کثرت اور تعدد کا پیدا ہونا ضروری نہیں ہے الخ

فصل: شے اپنی ذات کی آپ عالم اور عاقل ہوتی ہے۔ اس کے متعلق اور جو متفرق شکوک و شبہات ہیں، فضل: ادراک اور علم کے جو مختلف اقسام ہیں، ان کی تفصیل اس فصل میں کی جائے گی۔ فضل: قوت عاقلہ متعدد اور کثیر امور کی توحید (یعنی ایک بنانے پر) یا کسی واحد امر کی تکثیر اور متعدد بنانے پر کس طرح قادر ہے۔

فصل: عقل و معقول یا علم و معلومات کے مختلف مدارج کی تفصیل اس فصل میں کی جائے گی۔ فضل: یہ ممکن ہے کہ آن واحد میں نفس چند مختلف چیزوں کا ادراک اور تعقل کرے۔ فضل: نفس باوجود بسیط اور غیر مرکب ہونے

صفات

مضمون

کے کثیر و متعدد امور کے تعقل پر کس طرح قادر ہے۔ فصل: اس فصل میں علم کو مختلف اقسام کی شکل میں تقسیم کر کے دکھایا جائے گا۔ فصل: اس فصل میں اس مسئلے کی طرف اشارہ کیا جائے گا کہ ”قدسی قوت“ کے ثابت کرنے کی کیا صورت ہے۔ فصل: سبب اور علت کو جو جانتا ہے معلول کا جانتا بھی اس کے لیے ضروری ہے۔ فصل: جب کسی چیز کا علم اس کے علل و اسباب کی راہ سے انتہائی طور پر حاصل ہوگا۔ فصل: شخصی موجودات میں جب کسی قسم کی تبدیلی واقع ہوتی ہے تو جس علم کا ان سے تعلق ہوتا ہے اس میں بھی تغیر کا پیدا ہونا ضروری ہے۔ فصل: اس فصل میں عقل کے معانی کی تفصیل کی جائے گی۔ اس فصل میں خصوصیت کے ساتھ عقل کے ان معنوں کو بیان کیا جائے گا۔ فصل: عقل بھولانی عقل بالفعل بن جاتی ہے، اس مسئلے کے متعلق ابھی بعض پیچیدگیاں باقی ہیں۔ فصل: عقل بھولانی عقل بالفعل اور معقول بالفعل بن جاتی ہے، اس دعوے پر پھر اس فصل میں دلیل قیام کی جائے گی۔ فصل: (اس فصل کے منعقد کرنے کی غرض یہ ہے کہ انسانی معلومات اور معقولات میں جنہیں اولیت کا درجہ حاصل ہے یعنی بغیر نظر و فکر کے جن کا تعقل ہوتا ہے۔ جن کی اصطلاحی تعبیر جیسا کہ گزرجکا اولیات کے لفظ سے کی جاتی ہے)۔ طرف ثانی: فصل: ہر وہ چیز جو مادے سے مجرد اور پاک ہے، ضرور ہے کہ اپنی ذات کی خود عاقل ہو۔ اور اس کا شعور اسے حاصل ہو۔ فصل: ہر وہ چیز جو مادے سے مجرد اور پاک ہے۔ وہ

صفات

مضمون

ہذا ذات خود عقل ہے۔ فصل: عقل فعال کو چار بے نفوس
 (یعنی انسانی نفوس) سے کس قسم کا تعلق ہے، فصل:
 ہر وہ چیز جسے اپنی ذات کا تعقل ہو ضرور ہے کہ اس کا
 یہ تعقل بجنہ اس کی ذات ہو۔ اسی لیے جب تک
 اس کی ذات باقی رہیگی، اس کا یہ تعقل بھی دواگما باقی
 رہے گا۔ فصل: کسی چیز کا تعقل اسی کو ہو سکتا ہے جو
 مادے سے مجرد ہو، یا یوں کہو کہ شے کا عاقل وہی ہو سکتا
 ہے جس کا وجود مادے سے پاک اور مقدس ہو۔ فصل:
 خیالی صورتوں کا ادراک بھی اسی کو ہو سکتا ہے جو
 اس عالم سے مجرد اور الگ ہو، فصل: یہ بات کہ
 انسانی نفوس کو معقولات کا جو تعقل ہوتا ہے، یہ چیز
 نہ تو نفوس کی ذات کا اقتضا ہے اور نہ اس کا شمار
 اس کے لوازم ذات میں ہے الخ۔ ”طرف سوم“۔
 فصل: معقولات کا حلول نہ کسی جسم میں ہوتا ہے اور
 نہ کسی ایسی قوت میں جو جسم میں پائی جاتی ہو الخ فصل:
 جو اس کو اس کا علم نہیں ہوتا ہے کہ جس چیز کا اسے
 احساس ہو رہا ہے اس کا وجود ہے یا نہیں، بلکہ یہ عقل
 کی شان ہے، فصل: علوم کے مختلف اقسام کے متعلق
 اس فصل میں بحث کی جائے گی۔ ”خاتمہ“

مرحلہ ششم

علت و معلول کے بیان میں

یہ مرحلہ چند فصلوں پر حاوی ہوگا،

فصل

علت کی تفسیر اور اس کی تقسیم

میں اس کی تفسیریوں کرتا ہوں، کہ علت کے دو مفہوم ہیں ایسی چیز جس کے وجود سے کسی دوسری شے کا وجود اور جس کے عدم سے اس دوسری شے کا عدم لازم آئے، یہ علت کے پہلے مفہوم کی تعبیر ہے، اور کبھی علت اور سبب اس شے کا نام ہوتا ہے جس پر کسی چیز کا وجود اور ہونا موقوف ہو اور یہی علت کا دوسرا مفہوم ہے اس بنیاد پر علت کے معدوم ہونے سے معلول کا معدوم ہونا تو ضروری ہوگا، لیکن اس کے موجود ہونے سے معلول کا موجود ہونا ضروری نہیں ہوگا اور اسی دوسرے مفہوم کے اعتبار سے علت کی چند قسمیں پیدا ہوتی ہیں یعنی اسی کی ایک قسم کا نام علت تامہ ہے، پہلے مفہوم کی بنیاد پر علت تامہ ہی پر صرف علت کا اطلاق ہوتا ہے، اور دوسری قسم کو علت غیر تامہ کہتے ہیں، پھر یہ اس غیر تامہ علت کی تقسیم صورتہ مادہ غایت فاعل کی طرف کی جاتی ہے اس مقام پر

بعض نے جو یہ دعویٰ کیا ہے کہ ان چار قسموں پر مطلق علت کے لفظ کا اطلاق
 اشتراکی نوعیت کا ہے میرے نزدیک غلط ہے، خصوصاً جب یوں بیان کیا جاتا
 ہے کہ علت ہی فلاں فلاں قسموں کی مکمل میں منقسم ہوتی ہے بلکہ واقعہ یہ ہے کہ
 ان سب پر علت کا اطلاق ثانی معنی کے اعتبار سے ہوتا ہے،
 لوگ بسا اوقات یوں بھی کہتے ہیں کہ علت یا تو شے کا جز ہوگی یا نہ ہوگی پھر جز کے
 متعلق دیکھنا چاہئے کہ آیا شے اسی کی وجہ سے بالفعل اگر موجود ہوتی ہے، تو
 اس کا نام صورت ہے، اور اگر وہ ایسا جز ہے جس کی وجہ سے شے کی صرف
 صلاحیت اور قوت حاصل ہوتی ہے، تو اس کا نام مادہ ہے، اور جز نہ ہونے کی
 صورت میں یہ دیکھنا چاہئے کہ شے کا وجود اگر اسی کے لئے ہے، تو اس کو
 غایت کہتے ہیں اور اگر شے کا حصول اس کے ذریعے سے ہوتا ہے تو اس کو فاعل
 کہتے ہیں، اور کبھی فاعل کی اصطلاح صرف اس چیز کے ساتھ مخصوص ہوتی ہے
 جس کے ذریعے سے اس شے کا جو اس سے مبائن اور جدا ہے حیثیت مبائن
 ہونے کے حصول ہوتا ہو، اور جس کے ذریعے سے شے کا حصول ہوتا ہے وہ
 اگر شے کے ساتھ مقارن اور متصل ہو، تو اس کو منضم کہتے ہیں اسی طرح مادے
 کی علت ہونے کے اعتبارات بھی مختلف ہیں یعنی جس سے شے کا حصول ہو، ایک
 اعتبار اس کا تو یہ ہے مثلاً جو منضمی نوع کا حال ہے اور دوسرا اعتبار اس کا یہ
 ہے کہ جس میں شے کا حصول ہو، مثلاً جو ہیتوں کا حال ہے، بعض اوقات تو
 علت مادی ہونے کے ان دونوں اعتباروں کو جمع کر دیا جاتا ہے کیونکہ
 استعداد و صلاحیت قوت و قابلیت کے بابت ان میں اشتراک ہوتا ہے
 اور اس بنیاد پر علت کی چار ہی قسمیں باقی رہتی ہیں، اور کبھی ان دونوں اعتباروں
 کو ملجودہ کر لیا جاتا ہے اور اس بنیاد پر علت کی پانچویں قسم پیدا ہو جاتی ہے،
 چونکہ صورت سے کبھی مادے کی تقویم ہوتی ہے، اور کبھی صورت اور مادہ دونوں
 کے مجموعے سے تقویم حاصل ہوتی ہے اس لئے، تقویم کے ان دو مختلف
 اعتباروں کے لحاظ سے صورت کے بھی دو اعتبار ہیں، لیکن بہتر یہی ہے کہ
 پہلے اعتبار کو بچائے (صورت کے) علت فاعلی کی حیثیت عطا کر دی جائے

اگرچہ فاعلیت ایک ایسے شریک کے ساتھ مکمل ہوتی ہے جو اس کے ساتھ متصل نہیں ہے، لیکن اس کی علت کا بھی افادہ اسی سے ہوتا ہے اور اس کے ساتھی کی ہستی بھی اسی سے قائم ہوتی ہے۔ یہ بات ذرا پیچیدہ سی معلوم ہوتی ہے لیکن جہاں مادہ اور صورت کے باہمی تلازمہ کی کیفیت بیان کی جائے گی وہاں تم پر یہ بات واضح ہو جائے گی۔ الغرض صورت اگرچہ مادہ سے ہی صورت ہوتی ہے لیکن وہ مادہ کی علت ضروری نہیں ہوتی بلکہ اس کی علت فاعلی ہوتی ہے اس تقریر سے اس خیال کی قلعی ثابت ہو گئی جس کا اظہار بعضوں نے ان لفظوں میں کیا ہے کہ علت فاعلی کیلئے غیر معیار یعنی جدا ہونا ضروری ہے، اور جس طرح فاعل کا یہ حل ہے یہی حال قابل کا بھی ہے، یعنی اس چیز کا جو قابل میں پائی جاتی ہو قابل مبدئ ہو، تو اسی حالت میں قابل بھی صورت کا مبدئ نہیں ہوتا کیونکہ صورت تو قابل سے پہلے ہوتی ہے، پھر قابل اس کا مبدئ کیسے ہو سکتا ہے، بلکہ قابل دراصل اس عرض کا مبدئ ہوتا ہے جو اس میں پایا جاتا ہے اور یہ جو کہا گیا کہ صورت قابل سے پہلے ہوتی ہے تو اس کی وجہ یہ ہے کہ قابل (مادہ) کا بالفعل تقوم ابتداء صورت ہی سے ہوتا ہے، کیونکہ قابل خود اپنی ذات کے حساب سے تو صرف ایک بالقوی استعدادی امر ہوتا ہے، اور قاعدہ ہے کہ جس چیز کی حقیقت صرف بالقوہ اور محض استعدادی ہو، بحیثیت بالقوہ اور استعدادی ہوئے وہ کسی شے کا مبدئ نہیں بن سکتی، ہاں کسی مرکب کی ماہیت کا، یا عرض کے وجود کا مبدئ اس وقت وہ بن سکتی ہے جب صورت کے ذریعے سے اس کو قیام حاصل ہو جائے۔ میرے اس بیان سے یہ امر بھی واضح ہو جاتا ہے، کہ مادہ ہو یا صورت ان میں ہر ایک اس شے کی جو ان سے مرکب ہو، علت قریب اور علت بعید دو اعتباروں سے قرار پا سکتی ہے تفصیل اس اجمال کی یہ ہے کہ صورت جب ایسی حقیقی صورت ہو جس کا تقوم جو میر سے ہو، تو وہ مادہ کی بالفعل تقوم ہوتی ہے، اور مادہ ظاہر ہے کہ مرکب کی علت ہوتا ہے، پس اس اعتبار سے لازماً صورت بھی مرکب کے علت کی علت بن جائے گی، لیکن یہی صورت بایں حیثیت کہ وہ مرکب کا ضروری جز، ہے اس اعتبار سے اسی مرکب کا

صوری جزء ہونا بھی اس کے لئے ضروری ہے اور اس لحاظ سے براہ راست
بلا واسطے کے وہ مرکب کی صوری جزء ہوگی،

باقی رہا مادہ توجب مرکب کوئی منفی ماہیت ہو اور صورت اس کی عرضی
ہئیت ہو تو ایسی صورت میں مادہ اس عرض کا جو منفی مرکب کی علت صوری ہے
مقوم اور موقوف ہوگا اور اب اس حیثیت سے مادہ مرکب کی علت کی علت
بن جائے گا، اور چونکہ مادہ اس مرکب کا جز بھی ہے اس لئے وہ اس کی علت
مادی بھی براہ راست بغیر کسی واسطے کے رہے گا، الحاصل مادہ اور صورت چونکہ
اپنے معلول کے اجزا ہوتے ہیں اسی لئے یہ معلول کی قریبی علتیں سمجھی جاتی ہیں،
اس لئے ان میں ایک کو علت مادی اور دوسری کو علت صوری کہتے ہیں، اور
جب ان میں ہر ایک کو مرکب کی علت کی علت ہونے کا بھی مقام ملتا ہے،
(تو اس لئے یہ اس کی بعیدی علتیں بھی ہوں گی) لیکن مرکب کے ساتھ اس صورت میں
ان کے تقویمی تعلق کی وہ نوعیت نہ ہوگی جو بلا واسطہ علت ہونے کی صورت میں
تھی بلکہ مادہ جب بالواسطہ مرکب کی علت ہوتا ہے تو اس وقت وہ اس
مرکب کی علت مادی باقی نہیں رہتا، اسی طرح صورت بھی بالواسطہ علت
ہونے کی حیثیت میں مرکب کی علت صورت باقی نہیں رہتی،

فائدہ اب تم کو یہ معلوم ہونا چاہئے کہ ان چاروں علتوں میں باہم
الکثرۃ رابطے اور انسائبتیں ہیں جن میں سے پہلی بات یہ
ہے کہ ایک اعتبار سے علت فاعل علت غائی کی سبب بن جاتی ہے یعنی
فاعل ایک حیثیت سے غایت کا سبب قرار پاتا ہے آخر جب غایت کا
وجود خارج میں فاعل ہی کے ذریعے سے ہوتا ہے، تو ایسا کیوں نہ ہوگا، اسی طرح
غایت بھی ایک اعتبار سے فاعل کا سبب ہوتی ہے آخر فاعل جب
غایت ہی کے لئے فعل کرتا ہے تو ایسا کیوں نہ ہوگا یہی وجہ ہے کہ جب کسی
سے پوچھا جاتا ہے کہ تم ورزش کیوں کرتے ہو، تو اس کے جواب میں وہ کہتا ہے
”تاکہ میں تندرست ہو جاؤں“ اور جب پوچھا جاتا ہے تم کیسے تندرست ہوئے
تو جواب میں کہا جاتا ہے چونکہ میں نے ورزش کی، الغرض ورزش تندرستی و صحت کا

فاعلی سبب ہے اور تندرستی و ورزش کا عائی سبب ہے، (یہاں واقعہ یہ ہوتا ہے) کہ فاعل غایت کی خارجی ماہیت کے وجود کی علت ہوتا ہے نہ کہ غایت کے غایت بننے کا وہ سبب اور علت ہوتا ہے بخلاف غایت کے کہ وہ فاعل کے فاعل ہونے کی علت ہوتی ہے ان ہی باتوں میں سے یہ بھی ہے کہ مادے اور صورت میں بھی ہر ایک دوسرے کا سبب و مختلف حیثیتوں کی بنیاد پر بن جاتا ہے جس کی طرف اشارہ پہلے بھی کیا گیا ہے اسی سلسلے کی ایک بات یہ بھی ہے کہ ان علتوں میں سے بعض دوسری علت کے ساتھ متحد ہوتی ہیں جس کی تفصیل آگے آتی ہے یعنی یہ بیان کیا جائے گا کہ سبب کا جو فاعل ہے وہی وجود و تعقل سبب کی غایت بھی ہے۔

بعض مقامات میں ان علتوں میں سے تین علتیں یعنی فاعل صورت غایت ایک ہی ماہیت ہوتی ہیں مثلاً باپ میں اس کا مبد ہوتا ہے کہ نطفے سے صورت آدمیہ کی پیدائش ہو اور یہ مبد وہی صورت آدمیہ ہے نہ کہ اس کے سوا کوئی اور چیز اور نطفے میں جس چیز کا حصول ہو گا وہ بھی بجز صورت آدمیہ کے اور کچھ نہیں ہے اور یہی صورت آدمیہ وہ غایت ہے جس کی طرف نطفے کی حرکت واقع ہوتی پھر جب وہی صورت مادے میں قائم ہو جاتی ہے تو وہی انسانی نوع ہے اس لحاظ سے یہی صورت آدمیہ صورت بھی ہے اور اس اعتبار سے کہ نطفے میں ترکیب کا آغاز انسان ہی سے ہوتا ہے یعنی صورت انسانیت سے ہوتا ہے اس لئے یہی صورت انسانی علت فاعلیہ بھی ہے اور نطفے کی تحریک بھی اسی پر (یعنی انسان کی صورت نوعیہ پر) منتہی ہوتی ہے اس لئے وہ غایت بھی ہے پس صورت کی اسی وحدت کو جب مادے اور مرکب کے خیال سے تصور کیا جائے تو دو مختلف اعتباروں سے یہ صورت بھی ہوگی اور

لہ۔ صورت سے اس مقام پر مراد افراد اشخاص کے خط و خال نہیں ہیں بلکہ نوعی صورت مراد ہے یعنی نوع انسانی کے وہ امتیازی صفات جو اس کو دوسرے انواع سے امتیاز بخشے ہیں اب ظاہر ہے کہ انسان سے چونکہ انسان ہی پیدا ہوتے ہیں اس لئے صورت انسانیت فاعلیہ بھی ہوتی غایت بھی ہوتی نوعیت بھی ہوتی۔

صورتی جز ہونا بھی اس کے لئے ضروری ہے اور اس لحاظ سے براہ راست بلا واسطے کے وہ مرکب کی صورتی جز ہوگی،

باقی رہا مادہ تو جب مرکب کوئی صنفی باہمیت ہو، اور صورت اس کی عرضی حیثیت ہو، تو ایسی صورت میں مادہ اس عرض کا جو صنفی مرکب کی علت صورتی ہے مقوم اور موضوع ہو گا، اور اب اس حیثیت سے مادہ مرکب کی علت کی علت بن جائے گا، اور چونکہ مادہ اس مرکب کا جز بھی ہے اس لئے وہ اس کی علت مادی بھی براہ راست بغیر کسی واسطے کے رہے گا، الحاصل مادہ اور صورت چونکہ اپنے معلول کے اجزا ہوتے ہیں اسی لئے یہ معلول کی قبیضی علتیں سمجھی جاتی ہیں، اس لئے ان میں ایک کو علت مادی اور دوسری کو علت صورتی کہتے ہیں، اور جب ان میں ہر ایک کو مرکب کی علت کی علت ہونے کا بھی مقام ملتا ہے، (تو اس لئے اس کی بعیدی علتیں بھی ہوں گی) لیکن مرکب کے ساتھ اس صورت میں ان کے تقویمی تعلق کی وہ نوعیت نہ ہوگی، جو بلا واسطہ علت ہونے کی صورت میں تھی، بلکہ مادہ جب بالواسطہ مرکب کی علت ہوتا ہے، تو اس وقت وہ اس مرکب کی علت مادی باقی نہیں رہتا، اسی طرح صورت بھی بالواسطہ علت ہونے کی حیثیت میں مرکب کی علت صورت باقی نہیں رہتی،

فائدہ اب تم کو یہ معلوم ہونا چاہئے، کہ ان چاروں علتوں میں باہم اکثریت رابطے اور مناسبتیں ہیں جن میں سے پہلی بات یہ ہے کہ ایک اعتبار سے علت فاعل علت غائی کی سبب بن جاتی ہے یعنی فاعل ایک حیثیت سے غایت کا سبب قرار پاتا ہے آخر جب غایت کا وجود خارج میں فاعل ہی کے ذریعے سے ہوتا ہے، تو ایسا کیوں نہ ہو گا، اسی طرح غایت بھی ایک اعتبار سے فاعل کا سبب ہوتی ہے آخر فاعل جب غایت ہی کے لئے فعل کرتا ہے تو ایسا کیوں نہ ہو گا یہی وجہ ہے کہ جب کسی سے پوچھا جاتا ہے کہ تم ورزش کیوں کرتے ہو، تو اس کے جواب میں وہ کہتا ہے "تاکہ میں تندرست ہو جاؤں" اور جب پوچھا جاتا ہے تم کیسے تندرست ہوئے تو جواب میں کہا جاتا ہے چونکہ میں نے ورزش کی، الغرض ورزش تندرستی و صحت کا

فاعلی سبب ہے اور تندرستی ورزش کا غائی سبب ہے، (یہاں واقعہ یہ ہوتا ہے) کہ فاعل غایت کی خارجی ماہیت کے وجود کی علت ہوتا ہے نہ کہ غایت کے غایت بننے کا وہ سبب اور علت ہوتا ہے بخلاف غایت کے کہ وہ فاعل کے فاعل ہونے کی علت ہوتی ہے ان ہی باتوں میں سے یہ بھی ہے کہ مادے اور صورت میں بھی ہر ایک دوسرے کا سبب و مختلف حیثیتوں کی بنیاد پر بن جاتا ہے جس کی طرف اشارہ پہلے بھی کیا گیا ہے اسی سلسلے کی ایک بات یہ بھی ہے کہ ان علتوں میں سے بعض دوسری علت کے ساتھ متحد ہوتی ہیں جس کی تفصیل آگے آتی ہے یعنی یہ بیان کیا جائے گا کہ سبب کا جو فاعل ہے وہی وجود و تعقل سبب کی غایت بھی ہے

بعض مقامات میں ان علتوں میں سے تین علتیں یعنی فاعل صورت غایت ایک ہی ماہیت ہوتی ہیں مثلاً باپ میں اس کا مبد ہوتا ہے کہ نطفے سے صورت آدمیہ کی پیدائش ہو اور یہ مبد وہی صورت آدمیہ ہے نہ کہ اس کے سوا کوئی اور چیز اور نطفے میں جس چیز کا حصول ہو گا وہ بھی بجز صورت آدمیہ کے اور کچھ نہیں ہے اور یہی صورت آدمیہ وہ غایت ہے جس کی طرف نطفے کی حرکت واقع ہوئی پھر جب وہی صورت مادے میں قائم ہو جاتی ہے تو وہی انسانی نوع ہے اس لحاظ سے یہی صورت آدمیہ صورت بھی ہے اور اس اعتبار سے کہ نطفے میں ترکیب کا آغاز انسان ہی سے ہوتا ہے یعنی صورت انسانیہ سے ہوتا ہے اس لئے یہی صورت انسانی علت فاعلیہ بھی ہے اور نطفے کی تحریک بھی اسی پر (یعنی انسان کی صورت تو عیب پر) منتهی ہوتی ہے اس لئے وہ غایت بھی ہے پس صورت کی اسی وحدت کو جب مادے اور مرکب کے خیال سے تصور کیا جائے تو دو مختلف اعتباروں سے یہ صورت بھی ہوگی اور

۱۔ صورت سے اس مقام پر مراد افراد و اشخاص کے خط و خال نہیں ہیں بلکہ نوعی صورت مراد ہے یعنی نوع انسانی کے وہ امتیازی صفات جو اس کو دوسرے انواع سے امتیاز بخشتے ہیں اب ظاہر ہے کہ انسان سے چونکہ انسان ہی پیدا ہوتے ہیں اس لئے صورت انسانیہ فاعل بھی ہوتی غایت بھی ہوتی اور صورت بھی ہوتی۔

علت صوری بھی، اور جب حرکت کو پیش نظر رکھ کر اس کا خیال کیا جائے تو کبھی ہی علت فاعل ہوگی اور کبھی علت غائی یعنی آغاز حرکت کے اعتبار سے تو علت فاعل ہوگی اور یہ باپ کی صورت ہے اور انتہا و حرکت کی حیثیت سے علت غائی ہوگی، اور یہ بیٹے کی صورت ہے، جیسا کہ شفا میں اس کی تفصیل موجود ہے،

معلول کے وجود کے ساتھ علت کا وجود

فصل

اور
علت کے وجود کے ساتھ معلول کا وجود ضروری ہے
اس فصل میں درپہل ان ہی دو دعووں پر دلیل قائم کی جائے گی،

پہلے دعوے کی دلیل یہ ہے کہ معلول کی ذات کا چونکہ وجود اور عدم معنی ہونا اور نہ ہونا دونوں ممکن ہوتا ہے، کیونکہ تم جان چکے ہو کہ وجوب اور امتناع ایسی کیفیتیں ہیں جو شے کو علت سے بے نیاز بنا دیتی ہیں، پس ضرور ہوا کہ ممکن کے ایک پہلو اور طرف کو دوسرے پہلو اور طرف پر ترجیح بخشنے کے لئے کوئی مرجع ہو، اور ٹھیک اس وقت ہو جس وقت کہ یہ ترجیح حاصل ہو رہی ہو، ورنہ لازم آئے گا کہ ترجیح مرجع سے مستثنیٰ اور بے نیاز ہو جائے، اس کے بعد اب یہ معلوم ہونا چاہئے کہ وجود کا مرجع چونکہ کوئی عدمی امر نہیں ہو سکتا، اس لئے مرجع کے لئے وجود ہی ہونا ناگزیر ہوا، پس ثابت ہوا کہ (وجود عدم میں سے) جس کسی کو رجحان حاصل ہو جائے ٹھیک اس رجحان کے وقت مرجع کا وجود پایا جائے، اور یہی ہمارا دعویٰ تھا،

اور دوسرے دعوے کی دلیل کے متعلق سچتہ کاروں کا بیان یہ ہے کہ واجب الوجود جب کسی غیر کے وجود کو ترجیح عطا فرماتا ہے، تو یہاں سوال یہ پیدا ہوتا ہے کہ واجب کی جانب سے یہ ترجیح جو حاصل ہوئی، یہ کس کا نتیجہ ہے آیا اس کی مخصوص ذات کا یہ اثر ہے، یعنی واجب کی ذات ہی اپنے سوا تمام دوسری چیزوں کے وجود کو ترجیح عطا کرتی ہے اگر واقعہ یہ صورت مانی جائے تو اس وقت ممکن کی ذات پر مرفوع واجب کی ذات ہی کو تقدم حاصل ہوگا، یا واجب کی ذات کا نہیں بلکہ یہ اثر کسی ایسے امر کا ہے، جو واجب کی ذات کو لازم ہے مثلاً خدا کی کسی صفت کے متعلق فرض کیا جائے کہ ممکنات کو اسی کے ذریعے ترجیح حاصل

ہوتی ہے، جیسا کہ عوام الناس خیال کرتے ہیں، کہ حق تعالیٰ کو کچھ صفات ثابت ہیں جن کا وہ وجود واجب ہے، بہر حال اس شق پر بھی مزعج کا وجود دائمی ہوگا، پس ترجیح کا بھی دوا می ہونا ضرور ہوا،

کیونکہ اگر واجب کا وجود بھی پایا جائے اور اس کے وہ صفات جو دوا می اس کے لئے لازم ہیں وہ بھی پائے جائیں، لیکن جس شے کو ترجیح حاصل ہوئی ہے وہ نہ پائی جائے، تو واجب الوجود کا ممکنات کے وجود میں اس طور پر موثر ہونا باطل ہو جاتا ہے، کہ کسی غیر پر اس کی تاثیر موقوف نہیں ہے، کیونکہ تاثیر کرنے والی شے جس اعتبار سے تاثیر کرتی ہے، یعنی موثر بحقیقت موثر ہونے کے جس وقت پایا جائے گا، تو دوا حال سے خالی نہیں ہے اثر کا بطور و صدور اس سے ممکن ہوگا، یا ضروری و واجب ہوگا اگر ممکن ہوگا تو امکان کو ضرورت و وجوب عطا کرنے کے لئے ایک اور سبب کی ضرورت محسوس ہوگی اور یہی جدید سبب واقعی ترجیح دینے والا مزعج ہوگا اور اس بنیاد پر پھر وہ اصلی مزعج جس کو مزعج فرض کیا گیا تھا، وہ اس دوسرے مزعج کے بغیر مزعج باقی نہیں رہتا، حالانکہ فرض یہ کیا گیا تھا کہ یہ مزعج اپنی ترجیحی اثر بخشی میں کسی غیر کا محتاج نہیں ہفت (یعنی یہ خلاف مفروض ہے) اس کے بعد پھر گفتگو اس میں ہوگی، کہ اس دوسرے مزعج کو ملانے کے بجلی اثر کا صدور اور ظہور ہوتا ہے یا نہیں، اگر نہیں ہوتا تو گفتگو آگے بڑھے گی، اور تسلسل کا قصہ چھڑ جائے گا، اور اگر اثر کا ظہور ہو جاتا ہے تو یہ ماننا پڑے گا کہ موثر جب اپنے تمام اجزاء کے ساتھ کامل طور سے پایا جائے تو اثر کا صدور بھی ضروری ہے اور یہ کہ موثر کے دوام و ہمیشگی کے ساتھ اثر کا دوام و ابستہ ہوگا، اور اگر مذکورہ بالا دو شقوق کے سوا یہ احتمال پیدا کیا جائے یعنی کہا جائے کہ واجب الوجود کا ترجیحی اثر نہ اس کی ذات کا اقتضا ہے، اور نہ اس کے لوازم میں سے کسی لازم کا، تو ظاہر ہے کہ ایسی صورت میں یہ تاثیر کسی ایسے امر کا نتیجہ مانا جائے گا جو واجب الوجود کی ذات سے علیحدہ اور منفصل ہے اب یہ امر مفصل اگر حادث اور نو پیدا ہوگا، تو اس میں بحسنہ وہی گفتگو ہوگی جو پہلے معلول کے متعلق کی گئی تھی اور تسلسل تو ممکن ہی نہیں ہے لامحالہ اس کو واجب الوجود ہی پر ختم کرنا پڑے گا، اور اس وقت پھر وہی

بات واپس ہو جائے گی کہ اس شے کا دوام علت کے دوام کے ساتھ لازم و وابستہ ہو، اور یہ بات محض اس وجہ سے کسی اختلافی نتیجے کو نہیں پیدا کرتی کہ ہر حادثہ اور نو پیدا امر کا نام وقت یا مصلحت، یا داعیہ، یا ارادہ یا کچھ اور رکھا جائے اس پر اگر یہ اعتراض کیا جائے کہ باری تعالیٰ تو فاعل مختار ہے اور یہ جائز ہے کہ حق تعالیٰ خاص مقررہ وقت میں یعنی زمانے کے دوسرے حصوں میں نہیں بلکہ کسی خاص معین حصے میں کسی خاص معین شے کو پیدا کرے، میں اس کے جواب میں کہوں گا کہ اس وقت کے سوا باری تعالیٰ کے لئے اس شے کی ایجاد ممکن ہے یا نہیں، اگر ممکن نہیں ہے تو خدا مختار نہیں، بلکہ موجب ہو گیا یعنی ایجاد کا یہ فعل اس کے لئے واجب اور ضروری قرار پائے گا، نیز یہ بھی لازم آتا ہے کہ حق تعالیٰ کا یہ فعل اسی وقت معین کی قید کے ساتھ ازل میں پایا جائے، نیز اس فعل کے واقع ہو جانے کے بعد لازم آتا ہے کہ خدا کا اختیار باطل ہو جائے کہ وہ اختیار وقوع پذیر ہو چکا، اور اس بنیاد پر وہ اختیار واجب نہ رہے گا، ورنہ اپنے وقوع کے وقت وہ باطل نہ ہوتا، اور جس طرح یہ اختیار واجب نہ رہے گا، اسی طرح وہ حق تعالیٰ کے لوازم ذات میں سے بھی نہ ہوگا، جس کی وجہ بھی وہی ہے جس کا ذکر کیا گیا، پس ضروری ہوا کہ اس اختیار کا وجوب کسی دوسری علت کا نتیجہ ہو، کیونکہ اگر اس کے وجوب کے لئے ذات ہی کافی ہوتی، تو فعل کے وقوع کے بعد باطل نہ ہوتا، بلکہ جس طرح علت کو دوام حاصل ہوا فعل بھی اس کے ساتھ ساتھ دوامی ہوتا، حالانکہ یہ واقعہ نہیں ہے، اور کسی دوسری علت کے ذریعے سے اس کا واجب ہونا بھی محال ہے، کیونکہ حق تعالیٰ کی ذات کے سوا جتنی چیزیں ہیں سب اسی کے اختیار کے ساتھ وابستہ ہیں، اب اگر اس کا اختیار حق کی ذات کے سوا کسی دوسری چیز کے ساتھ وابستہ ہوگا، تو پھر دور کا لزوم ناگزیر ہو جائے گا، اور وہ وقت جس میں عالم کو خدا پیدا کرنا چاہتا تھا، اگر اس کے سوا دوسرے وقت میں خدا کے لئے اس عالم کا پیدا کرنا ممکن ہوگا، تو پھر ان دو اختیارات میں سے ایک کو دوسرے پر ترجیح بغیر کسی ترجیح دینے والے کے حاصل نہیں ہو سکتی، اور ہم بات پھر اس ترجیح دینے والے امر میں کریں گے، اور پوچھیں گے کہ وہ کیا ہے اگر وہ کوئی دوسرا

اختیار ہے، تو اختیارات کا ایک سلسلہ پیدا ہو جائے گا جو خدا کی ذات پر ختم ہو گا، تب گفتگو اس میں پیدا ہوگی، کہ حق تعالیٰ سے جتنی چیزیں صادر ہوئی ہیں، ان میں اولاً صدور کس کا ہوا ہے، خواہ صدور میں یہ اولیت اختیار کو حاصل ہو، یا کسی دوسری چیز کو، یہی مقام ہے جہاں پہنچ کر انسانوں کی مختلف جماعتیں مختلف ٹولیوں میں تقسیم ہو جاتی ہیں، اور ہر ایک اپنا الگ کردہ بنا کر غلطیہ ہو جاتا ہے پھر ان میں بعض کہتے ہیں کہ مختار کے لئے جائز ہے، کہ دو مساوی باتوں میں سے کسی ایک کو بغیر کسی ایسی وجہ کے انتخاب کرے جو اس کے لئے اس انتخاب کو ضروری اور واجب ٹھہراتی ہو، مثلاً درندے کے خوف سے ایک آدمی بھاگتا ہے، اس کے سامنے دو ایسی راہیں پیش آتی ہیں جن میں ایک کو دوسرے پر کسی قسم کی ترجیح حاصل نہ ہو، بلکہ دونوں ہر اعتبار سے ہر بات میں باہم مساوی اور برابر ہوں، ظاہر ہے کہ ان دونوں میں سے ایک راہ کو بغیر کسی ترجیح دینے والے مرجع کے اختیار کی جائے گی، بعضوں کا خیال یہ ہے کہ ایسے دو پہلو جو باہم ایک دوسرے کے بالکل مساوی ہوں، ان میں سے کسی ایک پہلو کو وقوع پذیری کے لئے خاص کر دینا ہی تو ارادے کی شان ہے یعنی کسی بہتری یا کسی داعیہ (خواہش) یا اقتضا، یا کسی سبب کی وجہ سے نہیں بلکہ خود ارادے کی براہ راست خاصیت ہی یہ ہے، کہ دو مماثل چیزوں میں سے ایک کو بغیر کسی ترجیح دینے والے مرجع کے ترجیح دیدے، کیونکہ ترجیح دینے کی صفت یہ ارادے کی ذاتی صفت ہے، اور اس کی ماہیت کے لوازم میں ہے، جو کسی علت اور سبب کے نتائج نہیں ہوتے مثلاً انسان کا حیوان ہونا یا مثلث کا زاویوں والا ہونا، کیا ان احکام کے لئے کسی علت اور سبب کی ضرورت ہوتی ہے، بعضوں نے اس مقام پر یہ تقریر کی ہے، کہ اللہ تعالیٰ چونکہ تمام معلومات کا عالم ہے، اس لئے وہ یہ بھی جانتا ہے کہ اس کے معلومات میں سے کون وقوع پذیر ہو سکتے ہیں، اور کس کا وقوع نہ ہوگا، پھر جن کے متعلق خدا کو یہ علم ہے، کہ وہ واقع ہو کر رہیں گے، تو ان کا وقوع ضروری اور واجب ہو جائے گا، کیونکہ اگر وہ وقوع پذیر نہ ہوں گے تو نعوذ باللہ خدا کا علم جل جلالہ جاتا ہے اور وقوع پذیر ہونے والی چیز جب واقع ہونے کے لئے مخصوص ہوئی، اور ان کے سوا

جو معلومات ہیں ان کا وقوع ممنوع قرار پایا، تو اس کا لازمی نتیجہ یہی ہے کہ حق تعالیٰ ان ہی چیزوں کا ارادہ فرمائے جن کے متعلق وہ جانتا ہے کہ وقوع پذیر ہوں گی اور جو ایسی نہ ہوں گی ان کا ارادہ ہی نہ فرمائے گا، اس لئے کہ محال کا ارادہ بھی محال ہی ہوتا ہے بعض کہتے ہیں کہ خدا کے کام مصلحتوں سے خالی نہیں ہوتے اگرچہ ہم ان مصالح سے واقف نہ ہوں۔ پس خدا کا معین وقت میں کسی چیز کو پیدا کرنا، اس پر مبنی ہے کہ اسی وقت میں اس شے کا پیدا ہونا قرین مصلحت تھا یا اس طور کہ اگر دوسرے وقت میں وہ چیز پیدا ہوتی تو یہ مصلحت فوت ہو جاتی، بعض یہ کہتے ہیں کہ ازل میں خدا سے اس فعل کا نہ صادر ہونا، اس کی وجہ خدا کی ذات نہیں ہے، بلکہ اس کا مرجع خود اس فعل کی اپنی ذاتی خصوصیت ہے یعنی فعل نام ہے اس کام جس کی ابتدا ہو، اور ازل کہتے ہیں اس کو جس کی ابتدا نہ ہو، ظاہر ہے کہ دونوں کا اجتماع ناممکن ہے میں کہتا ہوں کہ یہ بات ایسی ہے جس کو صحیح وجہ قرار دے سکتے ہیں بشرطیکہ خود اس قول کا قائل اس کو سمجھتا بھی ہو، عالمہ اجسام کی پیدائش کس طرح ہوئی ہے جہاں یہ بحث کی جائے گی، وہاں تم کو اس کی تفصیل معلوم ہوگی،

حق تعالیٰ کے لئے بعض لوگ ایسے فوبہ نواز اولیٰ کا سلسلہ ثابت کرتے ہیں جو ابتدا اور انتہا، دونوں حیثیت سے غیر متناہی اور لامحدود ہیں، ان کا خیال یہ ہے کہ خدا ایک کام کرتا ہے اس کے بعد کسی دوسری چیز کا ارادہ کرتا ہے پھر اسے بھی کرتا ہے پھر ارادہ کرتا ہے (الغرض یوں ہی فعل و ارادے کا سلسلہ جاری رہتا ہے)

میں چاہتا ہوں کہ ان تمام اقوال کی بنیاد گرانے، اور ان میں جو خرابیاں ہیں ان کو ظاہر کرنے کے لئے اپنا بیان دوں، اب میں گذشتہ بالا اقوال کی تنقید کرتا ہوں، یہ کہنا کہ بغیر ترجیح دینے والے مرجع کے دو اختیاروں میں سے کسی ایک اعتبار کو ترجیح دینا کیوں جائز نہ ہو، تو اس سوال کا ازالدو طریقوں سے کیا جاسکتا ہے پہلا طریقہ یہ ہے اگر اس کو جائز قرار دیا جائے گا، تو پھر صانع (خدا) کے اثبات کی راہی مسدود ہو جائے گی کیونکہ اثبات صانع میں کہا جاتا ہے کہ جس شے کا وجود ممکن اور جائز ہوگا وہ موثر اور اثر کرنے والی قوت سے بے نیاز نہیں ہو سکتی، اب اگر اسی قاعدے کو غلط ٹھہرایا جائیگا تو

واجب الوجود کا اثبات ہی ناممکن ہوگا، دوسرا طریقہ اس سوال کے تردید کا وہی ہے جس کا پہلے ہی ذکر ہو چکا ہے، یعنی جس چیز کا وجود اور عدم ممکن ہوتا ہے اس کو سبب کی کیوں حاجت ہوتی ہے اس دعوے کو جس دلیل سے ثابت کیا جاتا ہے اسی دلیل سے اس سوال کی بھی تردید ہو جاتی ہے اور بجائے خود یہ بات اتنی بدیہی ہے کہ بخیر معاند کے اس کا کوئی انکار نہیں کر سکتا وہ صرف زبان سے اس قاعدے کا انکار کر سکتا ہے، لیکن دل اس کا ماننے کا، بلکہ ہوشیاری اس نے پیش کی ہیں ان میں بھی بغیر ترجیح دینے والے کے ایک پہلو کو دوسرے پہلو پر ترجیح کبھی حاصل نہیں ہو سکتی، واقعہ یہ محال ہے، مگر مرجع کا وجود اور اس کے وجود کا علم یہ دونوں علیحدہ باتیں ہیں اور ترجیح کے لئے مرجع کے وجود کی ضرورت ہے نہ کہ اس کی ضرورت ہے، کہ اس مرجع کا علم بھی ہو، بسا اوقات ایک دوسرے سے علیحدہ بھی ہوتے ہیں اور یہ ایسی بات ہے جس کا ثناء ہر عاقل کو خود اپنے متعلق تجزیہ ہوتا رہتا ہے، یعنی جب مختلف پہلوؤں کے اقتضاؤں میں مزاحمت پیدا ہو جاتی ہے اور یہ فیصلہ کرنا مشکل ہوتا ہے، کہ ان میں کس کو کس پر ترجیح حاصل ہے، ایسے وقت میں ہر عقلمند آدمی کا کام یہی ہوتا ہے، کہ وہ ٹھہر جاتا ہے اور جب تک کوئی ترجیح دینے والی وجہ سامنے نہیں آتی، جنبش نہیں کرتا،

اور جن لوگوں نے یہ نکتہ پیدا کیا ہے کہ ارادے کا ترجیح دینے والی صفت ہونا اس کا ذاتی وصف، اور اس تشکیلی خاصیت ہے غور کرنے سے اس کا بھی کوئی حاصل نہیں نکلتا، اس لئے کہ جب ارادے کے لئے کسی کام کے دونوں پہلو برابر ہونگے تو ان پہلوؤں میں سے کسی ایک پہلو کی ترجیح بغیر ترجیح دینے والے مرجع کے کیسے ممکن ہے، کیونکہ بغیر ترجیح سمجھنے والے مرجع کے ممکن کا وقوع محال ہے اور جس خاصیت کے یہ مدعی ہیں وہ بھی صرف ایک قسم کی ہوساکی ہے آخر اگر اسی پہلو کو اختیار کر لیا جائے جسے اس اختیار کردہ پہلو کے مساوی فرض کیا گیا ہے، تو کیا اس وقت بھی ارادے میں یہی خاصیت باقی نہ رہے گی، نیز اسی شے جس کو دونوں پہلوؤں کے ساتھ برابری کی نسبت ہو، بھلا اس کے ساتھ ارادے کے متعلق ہونے کے معنی ہی کیا ہونے، یقیناً یہ بے عقلی کی بات ہے اس لئے کہ

واقعہ یہ نہیں ہوتا کہ پہلے شے کا ارادہ پیدا ہوتا ہے، اور اس کے بعد اس ارادے کا تعلق
 شے سے ہوتا ہے، کیونکہ ارادہ کرنے والا نہ تو یہ کرتا ہے، کہ کوئی سی بھی چیز جو
 بلا وجہ کیف یا اتفق اس کا ارادہ کر لے اور نہ وہ کسی مطلق شے کا ارادہ کرتا ہے
 آخر ارادہ ظاہر ہے، کہ اس کا اضافی صفات میں شمار ہے پس ایسا ارادہ یقیناً
 ناقابل تصور ہے، جو کسی شے کی جانب منسوب و مضاف نہ ہو، اور نہ یہ ہوتا
 ہے، کہ مطلق شے کی جانب وہ منسوب ہو، اور اس کے بعد اس ارادے میں چند
 امکانی پہلوؤں سے کسی ایک پہلو کے متعلق خصوصیت پیدا ہوتی ہو، ہاں! یہ
 واقعہ ہے، کہ جب کسی شے کا خیال، ماغ میں آتا ہے، اور اس کے ساتھ
 دو پہلوؤں میں سے کسی ایک پہلو کے متعلق ایک ترجیحی اور اک پیدا ہوتا ہے
 اس وقت ایک ایسا ارادہ حاصل ہوتا ہے جس کو کسی ایک پہلو کے ساتھ
 خصوصیت ہوتی ہے، الغرض ترجیح (حصول رجحان) کو ارادے پر تقدم حاصل ہے،
 اسی طرح تیسری بات جو کہی گئی، کہ خدا ان ہی چیزوں کا ارادہ فرماتا ہے
 جس کے متعلق جانتا ہے کہ ان ہی کا وقوع ہو گا، ہم اس کے متعلق کہتے ہیں کہ
 خدا کا یہ علم کہ فلاں وقت میں یہ چیز واقع ہوگی اگر یہ علم اس وقت معین میں شے
 کے وقوع پذیر ہونے کا تابع ہے یعنی علم الہی وقوع کا تابع ہے، اور ظاہر ہے
 کہ اس خاص وقت میں شے کا وقوع یہ خود تابع ہے، خدا کے اس ارادے و قصد کا کہ خاص
 وقت میں وہ اس شے کو واقع کرنا چاہتا تھا، پس لگراں شے کے پیدا کرنے کا ارادہ اس
 شے کے وقوع کے علم کا تابع ٹھہرایا جائے گا، تو دور سے پھر چارہ نہیں ہے، محال ہے، نیز معدومات
 کے متعلق ہم جان چکے ہو کہ اس کا شے ہونا صحیح نہیں ہے، اور یہ بھی جانتے ہو کہ ہمیں جو وہی تابع ہوتی ہیں
 اور عنقریب تمہیں یہ بھی معلوم ہوگا، کہ ممکنات کے تحصیل و یافت کا سبب
 حق تعالیٰ کا علم ہے، اور علم الہی کو ممکنات پر تقدم حاصل ہے، نہ کہ خدا کا علم
 ممکنات کے حصول و وقوع کا تابع ہے، اور وہ جو چوتھی بات ان میں سے
 بعض نے بیان کی تھی، کہ حق تعالیٰ اپنے افعال میں بندوں کی مصلحتوں کی رعایت
 فرماتا ہے، تو ہم یہ کہتے ہیں کہ وقت معین میں فعل کے وقوع پر جو مصلحت مرتب
 ہوتی ہے اس مصلحت کا اس فعل سے کیا تعلق ہے، اگر اس فعل کے لوازم میں

اس کا شمار ہے، تو اس کا لازمی نتیجہ یہ ہونا چاہئے کہ ٹھیک جس معین وقت میں اس فعل کا حصول ہو، اسی وقت اس پر اس مصلحت کا ترتیب ہو، اور جس کی یہ حالت ہوگی، اس کے ذیلیے سے ایک وقت کو دوسرے وقت پر ترجیح حاصل نہیں ہو سکتی، اور اگر یہ مصلحت فعل کے لوازم میں سے نہ ہوگی تو فعل پر اس مصلحت کا خاص اس وقت میں مرتب ہونا ضروری نہ ہوگا، بلکہ اس کا شمار جائزات میں ہوگا یعنی جن کا ہونا ضروری نہیں بلکہ صرف جائز ہو، اب گفتگو اس میں ہوگی کہ یہ مصلحت پھر خاص کراہی وقت میں نہ کہ دوسرے وقتوں میں اس فعل پر کیوں مرتب ہوئی، بہ شکل اس کے جواب میں یہ کہا جاسکتا ہے، کہ اس وقت کی خصوصیت یہ دخل خود اس وقت کی ذات کو ہے، گویا اسی صورت میں وقت کو وجودی امر مانا جائے گا، اور وقت کی حالت یہ ہے کہ ہر وقت سے پہلے ہی وقت کا ہونا ضروری ہے، پس اگر تمام اوقات کو موجود قرار دیا جائے گا، تو پھر ان کا مرتب ہونا بھی ضروری ہے، اسی کے ساتھ یہ بھی بدیہی ہے کہ ان کا وجود ممکن ہوگا اور باری تعالیٰ سے وہ صادر ہوں گے، پس لازم آئے گا کہ خدا کا یہ تاثیر فی فعل دائمی ہوگا، اور یہی مقصود تھا، ماسوا اسکے کیا کسی صاحب عقل کی سمجھ میں یہ بات آسکتی ہے کہ عالم کی جو موجودہ مقدار ہے اگر اندامیاں اس مقدار کو اتنا بڑھا دیں کہ آدمی اس کا احاطہ نہ کر سکے، تو حق تعالیٰ کے اس فعل سے بندوں کی مصلحتوں کا نظام درہم برہم ہو جائے گا، اسی طرح اگر اللہ تعالیٰ بجائے کسی وقت کے (مثلاً جنوری کے) اپنے مخلوقات کو جنوری سے اتنا پہلے پیدا کر دیں کہ اس زمانے کا احاطہ کوئی آدمی نہ کر سکتا ہو، تو اس سے بھی بندوں کی مصلحتیں برباد ہو جائیں گی۔

تیسرا بنیاد پر یہ بھی ماننا پڑے گا کہ خدا کا وہ فعل جو ہر قسم کے احتیاجات سے پاک اور مطلق ہے، وہ غیر خدا کا مسبب اور معلول بن جائے، یعنی خدا اپنے افعال میں غیر کا دست نگر ہو جائے گا، باقی ان لوگوں کی یہ بات کہ فلاں فعل پہلے اس لئے وقوع پذیر نہ ہوا، کہ اس زمانے میں خود اپنی فعل کا وقوع ممتنع تھا، تو بعض جزئی افعال یا ایسے خاص طبائع جن کا ظہور مختلف اشخاص اور ہوتوں کے رنگ میں منت نئے طور پر ہوتا ہو، ان کی حد تک تو یہ وجہ گو نہ درست قرار

پاسکتی ہے، لیکن مطلق ایجاد، اور حق تعالیٰ کی صنعت عامہ کے متعلق ایسا دعویٰ کرنا محال ہے، جیسا کہ ہم منقریب بیان کریں گے کہ علت اور سبب کی حاجت ممکن کو اپنی صفت امکان کی وجہ سے ہوتی ہے، نہ کہ صفت مددش کی وجہ سے اور یہ کہ مطلق فعل پر عدم کا سابق ہونا غیر ضروری ہے، اور یہ کہ عالم کی پیدائش اور حدوث کا امکان ایسی بات ہے جس کی کوئی ابتدا نہیں ہے، اس لئے کہ شے کے امکان کے لئے جس وقت کو بھی اول فرض کیا جائے گا، یقیناً اس شے کی پیدائش کا امکان اس سے پہلے بھی ہو گا، علاوہ اس کے یہ بھی قابل غور امر ہے کہ کسی شے کو کسی خاص وقت کے ساتھ مخصوص کرنا، اور اس کا کسی خاص عدم زمانی کے بعد ہونا، یہ سب اس پر مبنی ہے کہ پہلے زمانے کا وجود بھی متو حاصل ہوئے، جیسا کہ کسی شے کو کسی خاص مکان کے ساتھ مختص کرنا اس کو چاہتا ہے کہ پہلے مطلق مکان کا وجود پیدا ہو لے،

بفضل کا خیال ہے کہ عالم حقی ذات کو خواہ قدیم مانا جائے یا
ایک وہم اور
اس کا ازالہ
نہ مانا جائے، بہر حال اس سے لے ایسے صفات کا جو ماضی و
ہے جو حادث اور تو پیدا ہوں اسی طرح انقلابات اور تغیرات،
و استحالات و تبدلات سے وہ کسی مال میں خالی نہیں رہ سکتا

کیونکہ جہاں کسی شے کا زوال اور کسی چیز کی پیدائش کا سلسلہ جاری ہو، وہاں ان باقل کا ہونا ناگزیر ہے پس ان نو پیدا صفات و تغیرات وغیرہ کو جس رنگ میں واجب تعالیٰ کی طرف منسوب و مستند کیا جائے گا، خود اصل عالم کے استناد کی بھی وہی کیفیت ہو سکتی ہے، جب عالم کو حادث اور نو آفریدہ تسلیم کیا جائے، اس کی تردیدیں کہا جاتا ہے کہ علت اور سبب کی دو شکلیں ہوتی ہیں، یعنی کبھی تو اس کی حیثیت معدّی ہوتی ہے، اور کبھی مؤثر کی، ان میں سے علت جب معدّی ہو، تو اس کے لئے جائز ہے کہ اپنے معلول پر مقدم ہو، کیونکہ معدّی معلول کے وجود میں براہ راست مؤثر نہیں ہوتا بلکہ اثر کو معلول سے قریب کرتا ہے، بخلاف علت مؤثرہ کے، کہ اس کو اثر کے ساتھ متصل اور مقارن ہونا ضروری ہے اور اس کو اثر کے ساتھ موجود رہنا چاہئے، طبعی افعال میں اس کی مثال یہ ہو سکتی ہے کہ گرنے کی علت فعل اور بھاری پن ہے

اب ظاہر ہے کہ شے ثقیل مسافت کی حدود میں سے جس خاص حد تک پہنچے گی اس کی یہ پہنچ، اس امر کی صلاحیت اور استعداد پیدا کرے گی کہ وہی شے ثقیل اس حد میں داخل ہو، جو اس کے بعد اس سے ملی جوتی ہے اس مثال میں مسافت کی ہر ایک حد تک اس شے کے پہنچانے کی علت موثرہ تو شے کا ثقل اور بھاری پن ہے، اور اس حد میں پہنچانے والی جو حرکت ہے، اس کا وجود چونکہ اس حد میں پہنچنے سے پہلے ہونا چاہئے اس لئے اس خاص حد میں پہنچنے کی علت معده یہی حرکت ہے اسی طرح یہ عالم کے حوادث و واقعات جو نو بہ نو پیدا ہوتے رہتے ہیں ان کو واجب تعالیٰ کی طرف منسوب و مستند کیا جاسکتا ہے، یعنی یہاں بھی حرکت جوتی ہے، جو علت کو معلول سے قریب کرتی ہے، اور یہی حرکت واسطہ ہے حوادث اور اس کی اس علت قدیم کے درمیان جو عالم اور اس کے تمام افراد میں موثر ہے، خواہ عالم کے یہ افراد اٹکلے ہوں یا پھیلے ہوں اور مادہ اس علت قدیم کے اثرات کو قبول کرتا ہے، کیونکہ جس شے کو کبھی ان حوادث و واقعات میں اول فرض کیا جائے، یا ان میں جس کسی کی بھی ابتداء مانی جائے، ضرور ہے کہ اس سے پہلے حرکت ہو تھی، کیونکہ استعداد کی پیدائش کا سبب بن سکتی ہے اور اسی کے ذریعے سے خالق فیاض اور پیدا ہونے والے حادث کے درمیان مناسبت کے اعتبار سے قرب اور نزدیکی پیدا ہو سکتی ہے، اسی مقام سے حق تعالیٰ کی فاعلیت و وام اور ممکنات پر اس کی بخشش وجود و اداں پر برہان قائم کرنے کا مواد فراہم ہوتا ہے اس برہان کی تقریر یہ ہے کہ روزمرہ جو نئے نئے حوادث پیدا ہوتے رہتے ہیں ضرور ہے کہ ان کے کچھ اسباب ہوں، اور یہ بھی ضروری ہے کہ یہ اسباب خود حادث اور نو آفریدہ ہوں، یا ان میں نو پیدا حادث کی مداخلت ہو،

ملہ یعنی یہاں چار چیزیں ہیں (۱) غلا (۲) علت قدیم (۳) حادث (۴) نو پیدا چیزیں (۵) حرکت (۶) علت معده (۷) مانی خدا کی تاثیر کو حادث سے قریب کرتی ہے اور یہ حرکت غلک مالا غلاک کی مانی جاتی ہے، مادہ (۸) جو خدا کی تاثیر دل کو قبول کر کے اپنے اندر سے مختلف چیزوں کو ظاہر کرتا رہتا ہے (۹) یہ لوگ حرکت کھڈیہ سے خدا کے قدیم اور حادث میں ربط پیدا کرنے کا کام لیتے ہیں ۱۲

اب سوال یہ ہے کہ ان کی پیدائش اور ان کا حدوث آیا ان کی اس علت کے حدوث و پیدائش کا نتیجہ ہے جس نے دفعۃً پیدا ہو کر ان کو پیدا کر دیا۔ یا یہ اس علت معہہ کا نتیجہ ہے جو ان کو ان کی علت سے قریب کرتی ہے، پہلی شق پر لازم آتا ہے غیر قنایہ اور لامحدود علل و اسباب کا سلسلہ دفعۃً پیدا ہو جائے جو محال ہے، پس یہی ماننا پڑے گا کہ ان کی پیدائش دراصل اس قرب کی پیدائش و حدوث کا نتیجہ ہے جو ان کو اپنے سبب اور علت سے حاصل ہوتا ہے اور یہ قرب و نزدیکی اس علت معہہ کا کارنامہ ہے جس کی وجہ سے حادث اور پیدا ہونے والے اشیاء اپنے صورتِ فکر کے فیض کے قبول کرنے کے لئے مستعد اور تیار ہو جاتے ہیں، اب سوال ان امور کے متعلق پیدا ہوتا ہے جن میں بطور متاقب کے ایک دوسرے کے بعد پیدا ہوتا ہے یعنی پوچھنا چاہئے کہ یہ امور متعاقبہ اگر وجودی ہستیاں ہیں تو ایسا ہونا ناممکن ہے جیسا کہ تم کو ایندہ معلوم ہو گا، محال ہونے کے سوا ان میں اس شکل میں باہمی اتصال باقی نہ رہے گا، پھر ان کے ذریعے سے حادث اور اس کی علت کے درمیان مواصلت اور مواصلت کا کام بھی انجام نہیں پاسکتا، پس ان امور متعاقبہ میں جو سابق ہو گا، اس کیلئے ضروری نہ ہو گا کہ اس کی انتہا لاحق ہی پر ہو، اور اس کے بعد اس کے معہ ہونے کے کوئی معنی نہیں رہ جائے، پس جو بات قابل تسلیم رہ جاتی ہے وہ یہی ہے کہ ان تمام امور متعاقبہ کو ایک واحد شے کے مانند مان لیا جائے ایسی ایک شے جو متصل ہو، اور اس میں بالفعل کسی قسم کے مد و نہیں پائے جاتے، اور ایسی شے یا تو وہ اتصالی شخصیت اور ہوت ہو سکتی ہے جس کی ہستی خود بالذات تدریج و تجدید پذیر ہو، یعنی اس کا ہر جز دوسرے جز کے غائب ہونے کے بعد حاصل ہوتا ہو، یا اس کا تعلق ایسی اتصالی شخصیت سے ہو، جیسا کہ زمانے اور حرکت کا حال ہے (کہ زمانہ بالذات تدریج پذیر و وجود ہے اور حرکت میں یہ صفت زمانے کے تعلق سے پیدا ہوتی ہے) پس ثابت ہوا کہ حادث کے حدوث کا سبب قریب ایک ایسا امر ہے جو منقضی (گذشتہ) ہے اور اتصالی طور پر اس کے اجزاء تجدید پذیر ہیں یعنی ایک کے بعد دوسرا پیدا ہوتا رہتا ہے اور یہ امر منقضی و متجدد ایسے آتی امور سے مرکب نہیں ہے جن کی تقسیم نہیں ہو سکتی، اس مسئلے کا شمار علم طبیعی کے مبادی میں کیا جاتا ہے کہ اسی کے ذریعے سے جزو لایہ تجزی کا

البطال ہوتا ہے، الغرض یہ بات اسباب یا ثبوت کو پہنچ گئی کہ کسی ایسے حادثہ و نوزائیدہ شے کا حدوث ناممکن ہے جس سے پہلے کوئی دوسرا حادثہ نہ ہو، اور یہ سلسلہ غیر قتنا ہی مدت تک چلا جاتا ہے جو لوگ اس قاعدے کے مخالف ہیں، اس مقام پر ان کے دو مسلک ہیں، پہلا مسلک یہ ہے کہ فعل کا وجود اس وقت تک نہیں ہو سکتا جب تک کہ اس سے پہلے اس کا عدم نہ ہو، اور ازل نام ہے اس کا جس کی کوئی ابتداء نہ ہو، اب ظاہر ہے کہ دونوں کے اجتماع کو ماننا گویا تناقض کو ماننا ہے، اور دوسرا مسلک یہ ہے کہ حرکات اور حوادث کے متعلق یہ دعویٰ کرنا، کہ ان کے لئے اول نہیں ہوتا، غلط اور محال ہے، دلیل میں جو وجہ یہ پیش کرتے ہیں ان کا ذکر بھی آئندہ کیا جائے گا، اور اس کی کمزوری بھی وہیں بیان کی جائے گی،

فصل

جو چیز علت کے ساتھ ہو کیا معلول پر وہ بھی مقدم ہوتی ہے،
اشارات کے پنج ششم میں شیخ نے لکھا ہے،

”جو علت معلول پر مقدم ہوتی ہے اس علت کے ساتھ جو چیزیں ہوں ضروری نہیں ہے کہ معلول پر ان کو بھی مقدم حاصل ہو کیونکہ معلول پر علت کو جو تقدم حاصل ہوتا ہے اس کے لئے یہ ضروری نہیں ہے کہ یہ تقدم زمانی ہی ہو بیشک اگر ایسا ہوتا تو اس وقت معلول پر ان سب چیزوں کو بھی زمانی تقدم ضرور حاصل ہوتا، جو علت کے ساتھ ہوتی ہیں، بلکہ واقعہ یہ ہے کہ معلول پر علت کو تقدم علت ہونے کی وجہ سے ہوتا ہے جس کو تقدم بالعلیت کہتے ہیں، اور ظاہر ہے کہ جو چیزیں خود علت نہیں ہیں، بلکہ علت کے ساتھ ہیں، ان کو تقدم کا یہ مقام کس طرح مل سکتا ہے اور جب ان کو نہ زمانی تقدم حاصل ہو سکتا ہے اور نہ تقدم بالعلیت تو اس کا مطلب یہی ہوا، کہ ان کے لئے کسی قسم کے تقدم کا ہونا غیر ضروری ہے“

بعض علماء نے شیخ کی اس عبارت کے متعلق لکھا ہے، کہ مجھے اس میں کلام ہے، اور وہ یہ ہے کہ تقدم کے لئے صرف تقدم بالعلیت یا تقدم زمانی میں

مختصر ہونا غیر ضروری ہے اور جب یہی ضروری نہیں ہے تو پھر تقدم کی ان قسموں کی نفی سے یہ کہاں لازم آتا ہے کہ ہر قسم کے تقدم کی یہاں نفی ہو جائے بلکہ تقدم کی ایک قسم تقدم بالطبع بھی ہے جیسے دو یا ایک کو جس قسم کا تقدم حاصل ہے اس میں جائز ہے کہ جو چیزیں خود علت نہیں ہوتیں لیکن علت کے ساتھ ہوتی ہیں ان کو علت اور زمانے والا تقدم حاصل نہ ہو، لیکن باوجود اس کے ہو سکتا ہے کہ تقدم کی کوئی اور صورت ان کو میرا کرے، میں کہتا ہوں کہ شیخ کی غرض اپنے اس کلام سے یہ نہیں ہے کہ علت والے تقدم کے ساتھ جس تقدم کی نفی کی جاتی ہے اس تقدم میں ہر قسم کے تقدیات داخل ہیں بلکہ مقصود صرف اس تقدم کی نفی ہے جو جمعیت کا مقابل ہے، کیونکہ علت کے ساتھ جو چیزیں ہوتی ہیں اور علت کے ساتھ جنہیں جمعیت و رفاقت حاصل ہوتی ہے ان کی اس جمعیت سے مراد جمعیت کا وہ مفہوم ہے جو تقدم بالعلیہ کے مقابلے سے پیدا ہوتا ہے گویا شیخ نے ایک کلی قاعدے کی طرف اشارہ کیا ہے جس کا حاصل یہ ہے کہ متقدم شے کے ساتھ جن چیزوں کو جمعیت حاصل ہوتی ہے، تقدم کی بعض قسموں کے اعتبار سے وہی کبھی مقدم بھی قرار پاتی ہیں، مثلاً آخری معلول کا تقدم اور بعضوں میں ایسا نہیں ہوتا، پہلی بات میں وہ چیزیں داخل ہیں جو زمانی تقدم والے اشیاء کے ساتھ ہوتی ہیں کیونکہ زمانی طور پر ان کا بھی مقدم ہونا ضروری ہے، اور دوسرے کے ذیل میں شمار ان چیزوں کا ہے جو تقدم بالعلیہ کے اعتبار سے مقدم ہونے والی شے کے ساتھ ہوں یعنی جب کسی چیز کو کسی شے پر تقدم بالعلیہ حاصل ہو، تو اس کے ساتھ جو چیزیں ہوں گی وہ شے پر مقدم نہیں ہوتی یہی حال اس مقدم کا ہے، جس کو بالطبع تقدم حاصل ہو، مثلاً جنس اور اس کے خاصے کا جو حال ہے، جیسے حیوان (جنس) اور ماشی (جو اس جنس کا خاصہ ہے) کی کیفیت یہ ہے کہ انسان پر اول یعنی حیوان کو بالطبع تقدم حاصل ہے نہ کہ ثانی (یعنی ماشی کو) اور یہ دونوں (حیوان و ماشی) جنس عالی مثلاً جو ہر سے متاخر ہیں اسی طرح پہلی قسم کے ذیل میں وہ چیزیں بھی داخل ہیں جو ان اشیاء کے ساتھ ہوتی ہیں جن کو شرف اور بزرگی والا تقدم حاصل ہو، کیونکہ اس قسم کے مقدم کے ساتھ جو چیزیں ہوتی ہیں ان کو بھی اسی قسم کی

فضیلت حاصل ہوتی ہے جس قسم کی فضیلت اس مقدم کو حاصل ہوتی ہے پس شرف و فضیلت والا تقدم اس کو بھی حاصل ہوگا جو اس مقدم کو حاصل تھا، اسی طرح ان میں سے ایک فضیلت میں دوسرے سے جب متاخر ہو تو اس کی بھی یہی حالت ہوگی کہ یہی حال اس کا ہے جس کو تہی والا تقدم حاصل ہو مثلاً انسان پر حیوان کو اور ان چیزوں کو تقدم حاصل ہے جو اس کے ساتھ فضل مقوم یا خواہش کی صحت میں ہوں کہ ان کو بھی رتبہ والا شرف و تقدم حاصل ہے حیوان کو تہی والا تقدم انسان پر اس وقت حاصل ہوتا ہے جب تقدم کا مبداء اور نقطہ آغاز جنس عالمی کو قرار دیا جائے۔ اور اگر جنس عالمی کو نہیں بلکہ شخصی فرد مثلاً زید کو اگر تقدم کا مبداء قرار دیا جائے تو پھر انسان پر نہیں بلکہ جوہر پر حیوان اور اس کے ساتھیوں کو رتبہ والا تقدم حاصل ہوگا، اس کے سوا شیخ کے اس کلام کے متعلق یہاں ایک اور بحث بھی ہے اور یہ دراصل امام رازی کا وہیم ہے جس کا ذکر انھوں نے اپنی اکثر کتابوں میں اس طرح کیا ہے کہ فلک حادی کا صدور اور فلک محوی کی علت کا صدور اگر ایک ہی سبب سے ہوا ہے تو ظاہر ہے کہ باہم دونوں ایک دوسرے کے ساتھ ہوں گے اور دونوں میں معیت ہوگی پھر یہاں واقعہ یہ ہے کہ فلک محوی کی علت کو خود اس محوی فلک پر تقدم حاصل ہے لیکن فلک حادی کا اس پر تقدم ناممکن ہے کیونکہ فلک محوی کا وجود اور فلک حادی کے خلا کا ناپید ہونا یعنی خلا کا عدم زماناً مثلاً دونوں ساتھ کے واقعات ہیں پس اگر محوی کا وجود حادی کا محتاج ہوگا، تو خلا کا ناپید ہونا یعنی عدم خلا بھی فلک حادی کا محتاج ہوگا جس کے دوسرے معنی یہ ہیں کہ خلا کا عدم غیر کا محتاج ٹھہرے گا، اور جو غیر کا محتاج ہوگا، اس کا بالذات ممکن ہونا ضروری ہے، حالانکہ خلا کا وجود چونکہ محال ہے اس لئے عدم خلا ممکن نہیں بلکہ وجب ہے علاوہ اس کے شیخ ہی نے شفاء کی فصل طہار و عالم میں یہ بیان کیا ہے کہ ابد اعیات (یعنی وہ چیزیں جو دوسری چیزوں سے نہیں بلکہ براہ راست خدا سے خود

لہ۔ تہ تہ آسمانوں کے طبقات میں اوپر سے گھیرنے والے طبقے کا نام حادی اور جس کو گھیرا گیا ہو اسی کو محوی کہتے ہیں ۱۲

پیدا ہوتی ہیں) سے عنصری اجرام بالطبع متاخر ہیں، اور اس بنیاد پر اس نے کہا کہ یہ بات ثابت ہوتی، کہ عنصری اجرام کے مکان اور چیز کی حد بندی کے اسباب و علل بھی ابدیات ہی ہیں، اور ظاہر ہے کہ عنصری اجرام کے چیز و مکان سب بالذات ان کے ساتھ ہوتے ہیں اور قاعدہ ہے کہ جو چیز معلول سے پہلے ہوگی وہ معلول پر ضرور مقدم ہوگی پس عنصریات کے چیز سے ابدیات مقدم ہوں گے۔ اس لئے ابدیات خود عنصری اجرام پر بھی مقدم ہوں گے، امام نے اس کے بعد لکھا ہے، کہ اس کلام میں اس کی تصریح کھلے لفظوں میں کی گئی ہے کہ جو معلول پر مقدم ہوگا اس کو بھی مقدم کہیں گے، اور پہلی بات کا اقتضاء یہ ہے، کہ مقدم کے ساتھ جو ہوگا، اس کا مقدم ہونا ضروری نہیں ہے ضرورت ہے کہ ان دونوں مقاموں کے فرق کو واضح کیا جائے تاکہ اس سے تناقض کا ازالہ ہو، اور یہ بات کچھ آسان نہیں ہے میں کہتا ہوں کہ یہاں سرے تناقض ہی نہیں ہے، بلکہ دونوں باتوں میں جو فرق ہے، وہ بالکل روشن اور صاف ہے کیونکہ وہ معیت جو علت کے علاقے سے پیدا ہوتی ہے، اس سے مراد ایسے دو امور کی معیت و رفاقت ہے جو کسی ایک سبب اور علت کے معلول ہوں، اس صورت میں ان دونوں معلولوں کو باہم ایک دوسرے کا ساتھی سمجھا جاتا ہے، اور انہی دونوں کے درمیان معیت ہوتی ہے، اور ظاہر ہے کہ اپنی علت سے یہ دونوں معلول متاخر ہوں گے، اور جو کسی متاخر کا ساتھی ہوگا لامحالہ اس کو بھی متاخر ہی ہونا چاہئے،

لیکن ان دونوں ساتھیوں میں سے اگر ایک کسی شے کی علت ہو کر اس سے مقدم ہو جائے، تو یہ ناممکن ہے، کہ اس کا دوسرا ساتھی معلول بھی اس شے کی علت ہو، ورنہ معلول واحد کے متعلق دو علتوں کا ماننا ناگزیر ہوگا، پس ثابت ہوا کہ یہاں جو وقت پیش کی جاتی تھی وہ اس تقریر سے رفع ہو گئی حیرت ہے کہ محقق طوسی جیسے آدمی سے یہ نکتہ مخفی رہ گیا، اور ایسے کھلے ہوئے واضح فرق سے ان کی نگاہ چوک گئی مجبوراً جواب میں ان کو سخت تکلف سے کام لینا پڑا، ان کے جواب کا خلاصہ یہ ہے کہ معیت اور رفاقت کبھی تو بالذات ہوتی ہے اور کبھی بالذات نہیں ہوتی، بلکہ محض اتفاق کا نتیجہ ہوتا ہے، اور ظاہر ہے کہ دونوں مقام پر معیت کے معنی علیحدہ علیحدہ ہیں، یعنی معیت کا لفظ ایک ہی معنی میں دونوں جگہ استعمال نہیں کیا گیا ہے،

اور شاید یہی معنوی امتیاز ان وہ فعل مقامات کے فرق کی بنیاد ہے، فصل اسباب اور معلومات و مستببات میں دور و تسلسل کا بطلان

اس فصل کے عنوان کی ایک تعبیر تو وہ ہے جو درج ہوئی اور اسی کی تعبیر جامع الفاظ میں یوں بھی کی جاسکتی ہے کہ طلیت اور معلولیت یعنی علت سبب ہونے اور معلول و مسبب ہونے کے صفیات کا عروض کیا لا محدود سلسلے تک ترقی کر سکتا ہے، بایں معنی کہ ہر وہ چیز جس کو طلیت کی صفت عارض ہوئی ہو، اس کو معلولیت بھی عارض ہو، اب اگر مروضات اور موصوفات کے اس سلسلے کے اعداد متنہا ہی ہیں، تو وہ لازم آئے گا، یعنی اگر تعداد میں مثلاً وہ کل دو ہی ہیں تو ایک مرتبہ والا دور اور اگر دو سے زیادہ ہیں تو چند مراتب والا دور لازم آئے گا، اور اگر ان کے اعداد لا متنہا ہی غیر محدود ہیں تو پھر تسلسل کا قصہ چھڑ جائے گا، ہر حال اب ہر ایک کے غلط اور محال ہونے کی تقریر کی جاتی ہے۔

تو دور کے بطلان کا مسئلہ تقریباً بدیہی ہے، اس لئے کہ اس کا لازمی نتیجہ یہ ہے کہ شے خود اپنے نفس پر مقدم بھی ہو جائے اور خود اپنی ذات سے متاخر بھی ہو، یعنی خود اپنی ذات سے پہلے بھی اور خود ہی اپنی ذات سے پیچھے بھی ہو، اور یہ کہ خود شے اپنی ہی ذات کی محتاج ہو، اور ان سب کا محال ہونا بدیہی ہے، اس کی وجہ یہ ہے کہ جب کوئی شے کسی کی علت ہوگی، تو علت کو شے معلول پر ایک درجے کا تقدم حاصل ہوگا، اور ان میں جو متاخر ہے، اگر اس کو اس مقدم پر تقدم حاصل ہو جائے تو خود شے کا اپنے نفس پر تقدم دو درجے کے حساب سے ثابت ہوگا، یہ تو دور صریح کا نتیجہ ہے پھر واسطے کی تعداد جس قدر بھی بڑھتی چلی جائے گی، اسی اعتبار سے خود اپنی ذات سے شے کے تقدم کی تعداد بھی بڑھتی جائے گی، یعنی واسطے کے حساب سے اس تقدم کی تعداد ایک مرتبہ کے اعتبار سے ہمیشہ بڑھی رہے گی، اور کبھی اس بدیہی دعوے کو یعنی اپنی ذات پر تقدم محال ہے اس کو بعض لوگ دلیل سے ثابت کرتے ہیں، اور کہتے ہیں کہ مقدم ہونا متاخر ہونا محال ہے، ہونا، محتاج ہونا، یہ ساری باتیں کیا ہیں، محض نسبتوں کا نام ہے جن کا تصور ہمیشہ دو چیزوں کے درمیان ہی ہو سکتا ہے اور

کبھی یوں بھی کہا جاتا ہے کہ ایسی دو چیزیں جن میں ایک محتاج ہو، اور دوسری محتاج الیہ یعنی جس کی طرف احتیاج ہوتا ہے، ان دونوں کے درمیان نسبت یا وجوب کی ہوتی ہے، یا اس کے برعکس امکان کی ہوتی ہے، (بہر حال جب شے خود مجنبہ اپنی ذات ہی ہوتی ہے، تو خود اپنے اوپر نہ مقدم ہو سکتی ہے اور نہ اس سے متاخر اور نہ باہر احتیاجی رشتہ پیدا ہو سکتا ہے کہ خود اپنی ذات کا ثبوت اپنے لئے واجب ہوتا ہے نہ کہ ممکن حالانکہ محتاج اور محتاج الیہ میں دو نول صورتیں ہوتی ہیں) میں کہتا ہوں کہ یہ دونوں باتیں کمزور ہیں کیونکہ وہ جو نسبت والی بات کہی گئی، تو اس میں شک نہیں کہ نسبت کے لئے مفارقت کی ضرورت ضرور ہے۔ لیکن خارجی مفارقت ہوئے قطعاً ضروری نہیں، بلکہ اعتباری مفارقت بھی حاصل نسبت کے لئے کافی ہے، مثلاً ہو سکتا ہے، کہ ایک ہی چیز عاقل بھی ہو، اور معقول بھی، ان کی اعتباری مفارقت اس نسبت کیلئے کافی ہے باقی وجوب و امکان والی بات، تو اس کی صحت اس پر موقوف ہے کہ امکان و وجوب میں منافات بھی ہو حالانکہ واقعہ یہ نہیں ہے تحقیق سے ثابت ہوا ہے، کہ امکان اور وجوب میں منافات کی نسبت نہیں بلکہ نقص و کمال کی نسبت ہے ہاں! اعتباری اختلاف ان میں ضرور ہے۔ پس ٹھکانے کی بات دہری ہے جس کا پہلے ذکر کیا گیا، شے کا خود اپنی ذات پر مقدم ہونا اس پر اگر یہ اعتراض کیا جائے کہ اس تقدم سے اگر ذاتی تقدم مراد ہے، تو علت میں یہ لازم نہیں آتا اور اگر علت والا تقدم مقصود ہے تو یہ مجنبہ اصل دعویٰ ہے، کیونکہ یہ قول کہ شے اپنے نفس پر مقدم نہیں ہو سکتی گویا یہ کہنا ہے کہ شے خود اپنی ذات کی علت نہیں ہو سکتی، میں کہتا ہوں کہ وجد فوجد (ہو اب ہوا) کے نظریے کی تصحیح تقدم کے جس معنی سے ہوتی ہے وہی یہاں مراد ہے یعنی کسی شے کا کسی چیز کے سبب و علت ہونے کا جو لازمی نتیجہ ہے جس کا مطلب یہ ہوتا ہے کہ جب تک علت نہ پائی جائے گی، معلول بھی نہیں پایا جاسکتا، آخر تم خود غور کرو، کہ ہاتھ کی جنبش جب پائی گئی، تب انگوٹھی کی بھی جنبش موجود ہوئی یہ کیوں صحیح ہے اور یہ قول کہ انگوٹھی کی جنبش جب پائی گئی تب ہاتھ کی جنبش موجود ہوئی یہ کیوں غلط ہے، بہر حال شے اور خود اس کی اپنی ذات کے درمیان اس تعلق کا پسندیدہ ہوتا ہوا محال ہے اس پر اگر تم یہ کہو کہ یہ ہو سکتا ہے کہ کوئی شے خود اپنی علت کی علت

اس طرح ہو کہ اس کی وجہ سے خود اپنی ذات پر شے کا مقدم ہونا لازم نہ آئے اور اس اعتراض کو حق بجانب دو طریقوں سے ثابت کیا جاسکتا ہے، پہلا طریقہ اس مقدمے پر مبنی ہے کہ کسی شے کی جو چیز محتاج ہو، اور اس محتاج کا بھی کئی محتاج ہو، تو ایسی صورت میں محتاج کے محتاج کے لئے قطعاً ضروری نہیں ہے کہ وہ بھی شے کی محتاج ہو، کیونکہ کسی شے کے تحقق کے لئے علت قریبہ کا ہونا کافی ہے اس کے لئے علت بعیدہ کی حاجت نہیں ہے، ورنہ علت قریبہ سے معلول کی علت بھی کے جواز کو ماننا پڑے گا اور دوسرا طریقہ یہ ہے کہ یہ ممکن ہے کہ ایک چیز اپنی ماہیت کے رو سے کسی شے کی علت ہو اور خود یہ معلول شے اپنی علت کے وجود کی علت و سبب ہو، میں اس کے جواب میں کہتا ہوں، کہ اعتراض میں جس لزوم کا انکار کیا گیا ہے، یہ انکار غلط ہے اور لزوم قطعاً ضروری ہے، باقی اعتراض کی تائید جن طریقوں سے کی گئی ہے، ہم ان کے متعلق یہ کہتے ہیں کہ واقعہ یہ ہے کہ کسی شے کی جب تک علت بعیدہ نہیں پائی جائے گی، علت قریبہ کا وجود ہی نہیں ہو سکتا، اور جب تک علت قریبہ موجود نہ ہوگی، شے کس طرح موجود ہوگی اور احتیاج کے معنی اس کے سوا اور کیا ہوتے ہیں، یہ خیال کہ ورنہ اپنی علت قریبہ سے معلول کی علیحدگی ہو جائے گی، یہ تو اس وقت لازم آسکتا تھا جب صرف علت قریبہ کو بغیر علت بعیدہ کے اس طرح موجود مانا جاتا کہ معلول اس کے ساتھ موجود نہیں ہے، اور شے کی ماہیت کو علت اس چیز کا قرار دینا جو اس شے کے وجود کی علت ہے، اس مقدمے میں قطع نظر اس سے کہ بجائے خود یہ ایک ناممکن سی بات ہے، کیونکہ گویا اس کے معنی یہ ہوئے کہ معلول کا وجود علت کے وجود سے پہلے ہو سکتا ہے، پھر یہاں بحث کا میدان ہی بدل گیا یعنی گنگو دور میں ہو رہی تھی جس کی تشریح میں کہا جاتا ہے، کہ کسی شے کا ایسی چیز پر موقوف ہونا جو خود اس پر موقوف ہو، اور یہاں یہ صورت ہی پیش نہیں آتی کیونکہ ”موقوف علیہ“ کی حیثیت ہی بدل جاتی ہے، جیسا کہ صورت مادے پر جس حیثیت سے موقوف ہوئی ہے، مادہ صورت پر اس حیثیت سے موقوف نہیں ہوتا، (حالانکہ باہم دونوں ایک دوسرے پر موقوف ہیں لیکن یہاں حیثیتوں کا اختلاف ہے) رہا تسلسل کا محال ہونا، تو اس کے دلائل و وجوہ بکثرت ہیں

پہلی دلیل اس کی وہ ہے، جس کا ذکر شیخ نے اہلیات شفاء میں کیا ہے، فقہ
اس کی یہ ہے،

یہ ثابت ہو جانے کے بعد کہ شے کی واقعی علت وہی ہوتی ہے، جو اس شے
کے ساتھ موجود ہو، اب ہم کہتے ہیں کہ ایک معلول کو اگر ہم فرض کریں، اور اس معلول
کے لئے ایک علت بھی فرض کی جائے، پھر اس علت کی بھی کوئی علت مانی جائے،
تو یہ ناممکن ہے کہ ہر علت کی علت لامحدود مرتبے تک چلی جائے، کیونکہ اگر معلول
اور اس کی علت پھر علت کی علت ان سب کو اگر ایک اجتماعی نظر سے سامنے رکھا جائے
اور ان سب کو اس کے بعد اس حیثیت سے دیکھا جائے، جو ان میں باہمی تعلق ہے،
تو اس کا لازمی نتیجہ یہ ہو گا کہ علت کی علت دونوں یعنی معلول اور علت قریبہ کی پہلی علت
قرار پائے گی، اور ان دونوں کو اس علت العلۃ سے معلول ہونے کی نسبت ہوگی اگرچہ
یہ دونوں باہم اس امر میں مختلف ہوں گے، کہ ایک بالواسطہ معلول ہے، اور دوسرا
بلاواسطہ بہر حال علت العلۃ کی یہ صفت (یعنی علت اولیٰ دونوں کے لئے ہونا) اور
ان دونوں کو اس کی طرف معلولیت کی نسبت ہونا) نہ تو اخیر (معلول) کی ہوگی اور
نہ متوسط (یعنی علت قریبہ) کی ہوگی، کیونکہ یہاں متوسط تو وہ ہے جو معلول کے ساتھ
براہ راست متصل اور اس کو چھو رہا ہے، اور ظاہر ہے کہ وہ دو کی نہیں بلکہ صرف
ایک ہی چیز کی علت ہے، اور معلول تو کسی چیز کی علت ہی نہیں ہے، الغرض ان تینوں
میں سے ہر ایک کی کچھ خاص خاص خصوصیات ہیں، یعنی وہ جو معلول کے نمبر پر واقع ہے،
اس کی خاصیت یہ ہے کہ وہ کسی کی علت نہیں ہے، اور اس معلول کے جو بالکل دوسرے
کنارے پر واقع ہے اس کی خاصیت یہ ہے کہ اپنے سوا ہر ایک کی علت ہے
اور جو وسط اور درمیان میں ہے، یعنی علت قریبہ اس کی خاصیت یہ ہے، کہ ایک
طرف والے کی تو علت ہے، اور دوسری طرف والے کا معلول ہے،
وسط اور درمیان میں واقع ہونے والی چیز کی یہ خصوصیت ہر حال
میں باقی رہے گی خواہ وہ ایک ہو، یا ایک سے زیادہ ہو، ایک سے زیادہ
ہونے کی صورت میں خواہ اس کی ترتیب متناہی ہو، یا غیر متناہی ہر حال میں اس کی
یہ خاصیت اس سے جدا نہیں ہو سکتی، اب اگر اس وسط کی کثرت کو متناہی فرض کیا جائے

تو دونوں اطراف اور کناروں کے درمیان واقع ہونے والا یہ وسط گویا ایک شے کے مانند ہوگا، اور اپنے دونوں کناروں کے حساب سے اس کی خاصیت وہی ہوگی جو وسط میں واقع ہونے والی کی ہونی چاہئے، اور دونوں کناروں کی بھی اپنی اپنی نہایت باقی رہے گی، لیکن اس وسط کی ترتیب اگر غیر متناہی کثرتوں سے ہوگی، تو کنارہ پیدا ہی نہ ہوگا، اور اس صورت میں غیر متناہی کا یہ سارا سلسلہ صرف واسطے کی خصوصیت سے متصف ہو کر رہ جائے گا، کیونکہ اس سلسلے کے جس حصے کو بھی تم فرض کرو گے، وہ اخیر معلول کے وجود کی علت بھی ہوگا، اور خود بھی معلول ہوگا، کیونکہ وسط کے اس سلسلے کے ہر ایک حصے کو معلول فرض کیا گیا ہے اور ان حصوں کے مجموعے کے ساتھ وجود کا تعلق اسی وسط کے ذریعے سے ہوا ہے، اور یہ قاعدہ ہے، کہ کسی معلول کے ذریعے سے جب کسی شے کے ساتھ وجود کا تعلق ہو تو یہ شے بھی ضرور معلول ہوگی، البتہ یہ سارا سلسلہ معلول اخیر کے وجود کے لئے شرط ہے، اور اس کی علت ہے، اور تم وسط کی ان کثرتوں کو جہاں تک شمار کرتے چلے جاؤ گے، اور فرض کرتے جاؤ گے، لا انتہا، تک یہی حکم بانی رہے گا، پس ثابت ہوا کہ علل و اسباب کا ایسا سلسلہ جس کی ہر کڑی موجود ہو، اس میں یہ نہیں ہو سکتا کہ اس میں نہ تو کوئی ایسی علت ہو جو معلول نہ ہو، اور نہ اس میں علت اولی ہو، بلکہ ان دونوں کا ہونا اس سلسلے میں ضروری ہے، بہر حال غیر محدود و لا متناہی کثرتوں کا ہر سلسلہ اسی قسم کا واسطہ بن جاتا ہے، کہ باوجود بیچ میں واقع ہونے کے ان کا کوئی کنارہ نہیں ہے اور یہ محال ہے شیخ کا کلام ختم ہوا۔

تسلل کے ابطال پر جتنے دلائل قائم کئے گئے ہیں ان میں اس دلیل کا نام اسد الدہامین (دلیلوں کا شیر ہے)

دوسری دلیل کا نام ”برہان تطبیق“ ہے، ایسے تمام عددی سلسلے جن میں ترتیب ہو، اور جو موجود ہوں، خواہ علل و سلاط کے ذیل میں ان کا شمار ہو یا مقداروں، وسعتوں، اور وضعی اعداد کے نیچے ان کو درج کیا جاتا ہو، ان سب کے غیر متناہی ہونے کو اسی دلیل سے باطل کیا جاتا ہے، اور عموماً اس میدان میں ہی پر اعتماد کیا جاتا ہے۔ تقریر اس برہان کی یوں کی جاتی ہے کہ اگر کوئی غیر متناہی

سلسلہ اس طرح پایا جائے کہ اس کے قنایہ کناری سے ایک جزو یا کوئی قنایہ
 حصہ گھٹا دیا جائے، تو یہاں دو سلسلے حاصل ہوں گے، ایک سلسلہ تو وہ جس کی ابتدا
 اس جزو سے ہوتی ہے، جس کو آخری جزو فرض کیا گیا ہے، اور دوسرا سلسلہ وہ جس کی ابتدا
 اس جزو سے ہوگی، جو اس کے اوپر ہے اس کے بعد ان دونوں سلسلوں کو یا ہم ایک
 دوسرے پر منطبق اور برابر کیا جائے۔ اب اگر ناقص سلسلے کا ہر جزو کامل سلسلے کے
 ہر جزو پر منطبق ہوگا، تو کل اور جزو میں برابری و مساوات پیدا ہو جائے گی، اور یہ محال
 ہے، اور اگر ایسا نہ ہوگا، تو اب اس کی صورت اس کے سوا اور کیا ہو سکتی ہے کہ
 کامل اور تمام سلسلے میں کوئی ایسا جزو پایا جائے گا کہ ناقص سلسلے میں اس کے مقابل کا
 کوئی جزو نہ ہو اس کا لازمی نتیجہ یہ ہے کہ ناقص کا سلسلہ منقطع ہو جائے اور ظاہر ہے کہ یہی صورت
 میں کامل میں اضافہ ایک ہی جزو کے حساب سے ہوگا، (اگر اس سے ایک جزو گھٹایا گیا تھا) یا
 قنایہ مقدار میں اضافہ و زیادتی ہوگی، اگر قنایہ حصہ اس غیر قنایہ سے گھٹایا گیا تھا، جیسا
 کہ فرض کیا گیا تھا، پس جس سلسلے کو غیر متنبی فرض کیا گیا تھا، وہ قنایہ ہو گیا اس لئے کہ کسی قنایہ اور
 محدود چیز سے جو چیز محدود اور قنایہ مقدار میں نہ ہوگی ظاہر ہے کہ وہ بھی ضرور قنایہ اور محدود ہی ہوگی
 اس دلیل پر دو اعتراضات کئے جاتے ہیں پہلے اعتراض کی صورت یہ
 ہے کہ اصل دلیل ہی نقص وارد کیا جاتا ہے یعنی کہا جاتا ہے کہ اگر اس دلیل کو درست
 مان لیا جائے تو اس کا لازمی نتیجہ یہ ہے کہ اعداد و شمار بھی قنایہ ہی ہو جائیں کیونکہ
 فرض کیجئے کہ ایک سلسلہ اعداد کا اس طرح تسلیم کیا جائے جو ایک سے شروع ہو کر
 لا قنایہ سلسلے تک چلا جاتا ہے، اور دوسرا سلسلہ ایسا مانا جائے جو بجائے ایک کے
 دو سے شروع ہوتا ہے، اور وہ بھی لا قنایہ ہی حد تک چلا جاتا ہے، اس کے بعد اب
 ان دونوں سلسلوں میں سے ایک کو دوسرے پر منطبق کیا جائے، تو لازماً اعداد
 قنایہ ہی ہو جائیں گے، حالانکہ بالاتفاق اعداد کا قنایہ ہی ہونا غلط ہے، نیز اسی
 دلیل سے حق تعالیٰ کے معلومات کو بھی قنایہ ثابت کر سکتے ہیں، یعنی جب انہیں
 اور معلومات کے اس سلسلے میں جو معلومات حق سے ایک عدد و کم ہو، تعجب و
 پیدا کر کے وہی تقریر کی جائے جو یہاں کی گئی، علاوہ اس کے فکری حرکات بھی
 قنایہ ہی ہو جائیں گے، اگر ایسے دو سلسلے فرض کئے جائیں جن میں ایک کی ابتدا

مثلاً ایک خاص دور سے ہو، اور دوسرے کی ابتداء ایسے دور سے ہو جو اس خاص دور سے پہلے واقع ہوا ہو، اور فلکی حرکات کا تقنیا ہی ہونا ارباب فلسفہ کے خیال میں باطل ہے

دوسرا اعتراض برہان تطبیق کی تقریر پر یہ ہے کہ دلیل کے اس مقدمے پر یعنی یہ کہ دو سلسلوں میں سے ایک اگر دوسرے سے ناقص اور کم ہوگا، تو دونوں کا منقطع ہونا ضروری ہے، نقص وارد ہوتا ہے، اس نقص کی یہ تقریر کی جاتی ہے کہ ایک کے عدد کو اگر دونا کیا جائے، اور لا متناہی حد تک دونا کیا جائے اور تضعیف کے اس عمل سے ایک سلسلہ حاصل کیا جائے۔ اسی طرح دوسرے کے عدد کو دونا کیا جائے اور لا متناہی حد تک دونا کیا جائے، اور اس عمل سے بھی ایک دوسرا سلسلہ حاصل کیا جائے، تو ظاہر ہے کہ پہلا سلسلہ دوسرے سلسلے کے اعتبار سے کم ہوگا، حالانکہ بالاتفاق یہ دونوں سلسلے غیر متناہی ہیں، اسی طرح کہا جاتا ہے کہ خدا کے مقدمات (یعنی جن چیزوں پر وہ قادر ہے) وہ خدا کے معلومات سے کم ہیں، اس لئے کہ مقدمات صرف وہی چیزیں ہیں، جو ممکن ہوں، (بخلاف معلومات کے کہ ان کے لئے ممکن ہونا ضروری نہیں) حالانکہ مقدمات الہی کو بھی غیر متناہی مانا گیا ہے، پھر یہ بھی کہا جاتا ہے کہ مثلاً رجل کے دورے، اور اس کی گردشیں، چاند کی گردشوں سے کم ہیں حالانکہ حکماء کے نزدیک دونوں غیر متناہی ہیں، بہر حال اعتراض کا خلاصہ یہ ہے کہ ہم اس کو مان لیتے ہیں کہ کامل اور تمام سلسلے کے ہر جز کے مقابلے میں ناقص سلسلے کا ایک جز واقع ہوتا ہے، لیکن محض اس کی وجہ سے دونوں کا برابر ہونا غیر ضروری ہے کیونکہ یہ بات کبھی تو برابری اور مساوات کی وجہ سے حاصل ہوتی ہے، اور کبھی غیر متناہی ہونے کا بھی یہی نتیجہ ہوتا ہے اگرچہ نام دونوں کا مساوات ہی رکھ دیا جاتا ہے، اور اس معنی کے رو سے اگر ناقص اور کامل میں مساوات پیدا ہو جائے، تو ہم اس کے محال ہونے کو تسلیم نہیں کرتے یعنی ایسے ناقص و کامل میں نقص اگر اس کنارے سے فرض کیا جائے جو متناہی ہے اور اس کے بعد ان میں مساوات پیدا ہوتی ہو تو مساوات کی یہ قسم محال نہیں ہے، ہاں ایسے زائد اور ناقص میں مساوات تقنیا محال ہے جن میں ایک دوسرے کے مافوق عدد سے موصوف ہو، اور دوسرے

متناہیوں میں یہ بات پائی نہیں جاتی خواہ ان میں ایک ہزار ہا مراتب کے حساب سے کیوں نہ ناقص ہو، اس اعتراض کے جواب میں کبھی تو یہ کہا جاتا ہے کہ ہر ایسے دو سلسلوں کے متعلق یہ دعویٰ کرنا کہ وہ دونوں باہم یا تو برابر برابر اور مساوی ہوں گے یا زیادتی اور کمی کی وجہ سے ان میں تفاوت ہو گا، اور یہ کہ تفاوت کی صورت میں جو ناقص ہو گا اس کا منقطع ہونا ضروری ہے، اور اس دعوے کو بدیہی ٹھیرانا بجائے خود یہ غلط ہے، یہ تو اس منع کا جواب ہے جو برہان تطبیق کے متعلق پیش کیا جاتا تھا، باقی اس دلیل پر جو نقص وارد ہوتا تھا، اس کے جواب میں حکم کی خصوصیت کا دعویٰ کر دیا جاتا ہے، مشکلیں تو اس کی تقریر یوں کرتے ہیں کہ یہ حکم محض ان امور کے ساتھ مخصوص ہے جو وجود کے دائرے میں داخل ہو چکے ہوں خواہ وہ اچھے ہو کر پائے جائیں جیسا کہ علل و اسباب اور معلومات و مسببات کے سلسلے کا حال ہے یا ایسا نہ ہو، جیسا کہ فلکی حرکات اور گردشوں کا حال ہے، اور ظاہر ہے کہ ان گردشوں اور حرکتوں کا شمار معدیات کے ذیل میں کیا جاتا ہے پس اعداد و شمار کی صفت سے وہ موصوف ہی نہیں ہو سکتے، کہ ان کی حیثیت بالکل اعتباری ہوتی ہے، اور جو معدود ہو سکتے ہیں، یعنی عدد کی صفت سے جو موصوف ہوتے ہیں وہ اس لحاظ سے ہمیشہ متناہی ہی رہیں گے یہی حال خدا کے معلومات اور مقدمات کا ہے، کیونکہ مشکلیں کے خیال میں دراصل یہ متناہی ہوتے ہیں، اور ان کو غیر متناہی اگر کہا بھی جاتا ہے تو اس کا مطلب صرف اس قدر ہوتا ہے کہ کسی ایسی حد تک یہ نہیں پہنچتے جس کے اوپر کوئی حد دیا معلوم یا کوئی دوسرا مقدمہ نہ ہو۔

اور علماء کے مذاق کے مطابق اس کی تقریر یہ ہے کہ یہ حکم محض ان چیزوں کے ساتھ مخصوص ہے، جو بالفعل کے ایک ساتھ مرتب شکل میں موجود ہوں، خواہ ان کی ترتیب وضعی ہو، جیسا کہ مقداری سلسلوں کا حال مبنی ابعاد (طول عرض عمق) کے متناہی ہونے کے ذیل میں جس کا ذکر کیا جاتا ہے، یا ان کی ترتیب طبعی ہو، جیسا کہ علل و معلومات کے سلسلے کا حال ہے، پس فلکی حرکات اور آسمانی گردشوں والا اعتراض اٹھ جاتا ہے، کیونکہ فلکی حرکات اکٹھے ہو کر نہیں پائے جاتے اور نہ کسی خاص نوع کے ان افراد اور جزئیات سے یہ قاعدہ ٹوٹتا ہے، جو غیر محسوس ہوتے ہیں

جیسا کہ بعضوں کا نفوس ناطقہ کے متعلق یہ خیال ہے، کہ ان کے افراد غیر تنہا ہی ہیں جس کی وجہ یہ ہے، کہ اگر ایسا ہوتا بھی ہو، جب بھی ان افراد میں ترتیب نہیں پائی جاتی یہاں یہ شبہ نہ کرنا چاہیے، کہ عقلی دلائل میں تخصیص کی بناء پر تناور اصل ان دلائل کے بطلان کا اعتراف ہے، کیونکہ ہر حال مدلول اور دعویٰ کا ایک حصہ دلیل سے علیحدہ ہو جاتا ہے، میں کہتا ہوں کہ نقض کی جو صورت پیش کی گئی ہے حقیقت یہ ہے کہ وہاں دلیل جاری ہی نہیں ہوتی بلکہ دلیل انہی مقامات میں خصوصیت کے ساتھ چلتی ہے، جو نقض کی صورت کے سوا ہیں، تنگیں تو یہ کہیں گے کہ جن امور کا تحقق ہی نہیں ہو گا انہیں تطبیق بھی ممکن نہیں، الا یہ کہ وہی قوت سے کام لیکر معدوم کو موجود فرض کیا جائے لیکن وہم کا حال یہ ہے کہ غیر محدود اور لامتناہی امور کے تصور و استحضار کی نہ اس میں قوت ہوتی ہے اور نہ وہ تفصیلی طور پر ان امور کے افراد میں تطبیق کا وہ تصور کر سکتا ہے پس اعتبار، اور استحضار کے ختم ہونے کے ساتھ ہی، ان امور کا سلسلہ بھی منقطع ہو کر رہ جائے گا، بخلاف اس کے جب یہ سلسلہ واقع میں موجود ہو، تو اس وقت دونوں سلسلوں کا ہر جز دوسرے جز کے مقابل میں واقع ہو گا، عقل اس کے متعلق بغیر کسی تفصیلی ملاحظہ کے جمالی طور پر ایسا حکم کر سکتی ہے، جو واقعے کے ساتھ مطابق ہو۔

اور حکماء کی طرف سے یہ کہا جاسکتا ہے، کہ نفس الامر اور واقعے کے اعتبار سے تطبیق انہی امور میں ممکن ہے، جن میں علما وہ موجود ہونے کے وضعی یا طبیسی ترتیب بھی ہو، تاکہ ہر ایک کے ہر جز کے مقابلے میں دوسرے کا جز واقع ہو سکے اور یہ بات نہ اعداد میں پائی جاتی ہے، اور نہ فلکی حرکات میں، اور نہ نفوس ناطقہ میں، کلام کے بعض علماء نے اس موقع پر ایک اور بات کہی ہے، جس کا حاصل یہ ہے کہ ہر ان تطبیق میں جو دو سلسلے فرض کئے جاتے ہیں واقعہ یہ ہوتا ہے، کہ یہ دونوں سلسلے ایک ہی سلسلے سے پیدا کئے جاتے ہیں، اور اس کے بعد ایک سلسلے کے جز کو دوسرے سلسلے کے جز کے مقابلے میں لایا جاتا ہے، اور یہ سارا عمل عقل اور ذہن میں انجام پاتا ہے، نہ کہ خارج میں، اب دلیل کی تکمیل و اتمام کے لئے اگر عقل کا صرف یہ حکم کافی ہے، کہ ہر جز کے مقابلے میں ایک جز واقع ہو گا، تو یقیناً اسی صورت میں یہ دلیل اعداد میں بھی جاری ہوگی، اور ان موجودات میں بھی جو اکٹھے ہو کر

نہیں پائے جاتے، بلکہ ایک کا وجود دوسرے کے بعد تعاقب کے طور پر ظاہر ہوتا ہے، اور ان موجودات میں بھی جو اکٹھے ہو کر پائے جاتے ہوں، خواہ ان میں ترتیب ہو یا نہ ہو، کیونکہ عقل کو اس کا اختیار ہے، کہ وہ ان سب میں اس حکم کو فرض کر سکتی ہے اور اگر اتنی بات کافی نہیں ہے، بلکہ تفصیلی طور پر دونوں سلسلوں کے ملاحظہ کی ضرورت ہے، تو پھر موجودات کے جو سلسلے مرتب ہیں، ان میں بھی یہ دلیل جاری نہ ہوگی، یہ جائیکہ جو ایسے نہیں ہیں، اور اس کی وجہ یہ ہے کہ غیر متناہی امور کا تصور و استحضار عقل کے لئے صرف غیر متناہی زمانے ہی میں ممکن ہے، میں کہتا ہوں کہ دونوں میں جو قابل لحاظ موثر فرق ہے، وہ یہاں پایا جاتا ہے اور وہ یہ ہے کہ یہاں تطبیق اگرچہ عقل ہی کا کام ہے، اور اس لئے یہ عمل ذہن میں انجام پاتا ہے، لیکن کبھی یہ ذہنی کام واقعی حال کو پیش نظر رکھ کر انجام دیا جاتا ہے، اور کبھی ایسا نہیں ہوتا، پہلی صورت میں یعنی جب کوئی ذہنی کام واقعی حال کے لحاظ سے ہو، تو اس وقت دونوں سلسلوں میں سے ایک کے جزء کو دوسرے کے مقابل جزء کے ساتھ تطبیق دینے کے لئے صرف ایک اجمالی ملاحظہ کافی ہے اس لئے کہ اس حکم کا منشاء اور اس کا مصداق واقع میں اس طرح موجود ہے، کہ اس میں کسی ذہنی عمل، اور فکری حرکت کو دخل نہیں ہے، اور نہ اس کے لئے ان سلسلوں کے ہر ہر جزء کو سامنے لانے کی ضرورت ہے، لیکن سلسلے کے یہی اجزاء اگر موجود نہ ہوں یا ان اجزاء میں باہم طبعی یا وضعی تعلق نہ ہو تو پھر اس وقت اجمالی ملاحظہ قطعاً نا کافی ہے، بلکہ ضرورت تفصیلی ملاحظوں اور بے شمار کثیر تطبیقوں کی ہوگی، یعنی ذہن میں ضمنی صورتوں کی کثرت ہوگی، خیالی قوت کی مدد سے اسی قدر تطبیقی عمل کرنا پڑے گا ایک محسوس مثال سے اس کو یوں سمجھ سکتے ہو، کہ مثلاً تمھارے ہاتھ میں ایک ایسی لمبی ڈوری ہو، جس کے بعض اجزاء دوسرے اجزاء سے متصل ہوں، اور تم اب سب کو کھینچنا چاہتے ہو، ظاہر ہے کہ اس وقت جب تم اس ڈوری کے ایک کنارے کو کھینچو گے، تو یقیناً دوسرے کنارے کو بھی حرکت ہوگی، اور اس ڈوری کا ہر ہر جزء بھی متحرک ہو گا، لیکن اگر یہی اجزاء ایک دوسرے کے ساتھ جڑے ہوئے نہ ہوں خواہ باہم متصل اور ملے ہوئے کیوں نہ ہوں اس وقت تم اگر سب کو کھینچنا چاہو گے تو یقیناً تم کو اپنے ہاتھ سے بہت کام کرنے پڑے گا،

اور اس سلسلے کے جتنے اجزاء ہوں گے اسی قدر تمہارے ہاتھ کو حرکت ہوگی، پس یہی حال اس کا بھی ہے، جس کے متعلق ہم اس وقت بحث کر رہے ہیں،

ایک تائید و تذکرہ (یعنی عالم کی پیدائش کے متعلق متکلمین جس دلیل پر اعتماد کرتے ہیں، وہ اس پر مبنی ہے کہ پہلے اس کو محال ٹھہرایا جائے کہ ایسے حادثے کا ہونا ناممکن ہے جن میں زمانہ ماضی کے حساب سے کوئی اول نہ قرار پاسکتا ہو طوسی اس کے بعد کہتے ہیں کہ اس مقدمے کے متعلق جو کچھ کہا گیا ہے اور اس پر اعتراضات کئے گئے ہیں پہلے میں اس کا ذکر کرتا ہوں، اس کے بعد پھر اپنا خیال ظاہر کروں گا حادثہ ماضیہ (یعنی گزرے ہوئے زمانے میں جو چیزیں پیدا ہوئیں) ان کا تنہا ہی اور محدود ہونا ادراک (یعنی حکمائے قدیم) کے نزدیک واجب اور ضروری ہے، اور اس کی دلیل وہ یہ بیان کرتے ہیں کہ ان حوادث کا ہر فرد جب حادث ہوگا، توکل بھی حادث ہوا (یعنی ان کی پیدائش عدم کے بعد ہوئی) اور جس کی پیدائش اس طرح ہوگی وہ تنہا ہی ہوگا، اس پر یہ اعتراض کیا گیا ہے کہ ہر ہر فرد کا جو حکم ہوتا ہے کل کا حکم بااوقات اس سے مختلف ہوتا ہے، قدماء نے پہلی دلیل کے بعد (دوسری دلیل یہ بیان کی ہے کہ حادثہ ماضیہ کی بیشی زیادتی اور نقص کے صفات سے چونکہ موصوف ہوتے ہیں اس لیے ان کو تنہا ہی ہونا چاہیے خدا کے معلومات اور مقدرات کو پیش کر کے اس پر تو قہی کیا گیا ہے، یعنی معلومات الہی ظاہر ہے کہ مقدرات الہی سے زائد نہیں باوجودیکہ ان میں ہر فرد غیر تنہا ہی ہیں ان میں جو زیادہ بختہ کار ہیں انہوں نے کہا کہ گزرے ہوئے حوادث و واقعات کو ایک تو اس طرح فرض کیا جائے کہ مثلاً اس کی ابتداء ایک خاص وقت سے فرض کی جائے (مثلاً جمعہ کے دن پہلے گھنٹے میں حوادث کے اس سلسلے کی آخری کڑی کو فرض کیا جائے اور اب اس گھنٹے سے شروع کر کے پیچھے کی طرف مڑ کر یہ مانا جائے کہ حوادث کا سلسلہ زمانہ ماضی میں لا محدود زمانوں میں پھیلا ہوا ہے اور ان ہی حوادث ماضیہ کے تصور کرنے کی ایک اور صورت یہ ہے کہ بجائے جمعہ کے پہلے گھنٹے کے مثلاً یہ فرض کیا جائے کہ اس سلسلے کی آخری کڑی اس گھنٹے سے ایک سال پہلے تھی اور اس کے بعد پھر پیچھے کی طرف مڑ کر ان کو بھی زمانہ ماضی میں لا محدود زمانوں میں پھیلا ہوا مانا جائے اب ان میں سے ایک کو دوسرے پر تو ہم کے مدونے منطبق کیا جائے، مثلاً دونوں کا مبداء اور نقطہ آغاز ایک ہی

فرض کیا جائے پھر دونوں کو ملنا ماضی میں ملا تھا ہی طور پر جانے والا اس طرز پر مانتا جائے کہ باہم ایک
دوسرے پر تطبیق میں تو ایسی صورت میں دونوں کا برابر ہونا محال ہے اور نہ مانتا ہے گا کہ موقوفہ وقت
(یعنی جمعہ کا پہلا لمحہ) اور اس سے پیچھے ایک سال کے درمیان جو حادثات وقوع پذیر ہوئے
ان کا وجود اور عدم ایک ہو جائے، اور میں طرح یہ محال ہے، اسی طرح یہ بھی ناممکن ہے کہ جس کی ابتدا
گذشتہ سال سے فرض کی گئی وہ اس سے نائن ہو جس کی ابتدا اس خاص وقت (جمعہ کے
پہلے گھنٹے) سے فرض کی گئی تھی کیونکہ دو برابر چیزوں سے جو چیز چھٹی ہوگی ناممکن ہے
کہ ان دونوں سے وہ زائد ہو جائے، پس ضروری ہوا کہ گذشتہ سال سے جس کی ابتدا
فرض کی گئی تھی یہ سلسلہ اس سلسلے سے چھوٹا اور ناقص ہو جس کی ابتدا اس خاص وقت
(یعنی جمعہ کے پہلے گھنٹے سے) فرض کی گئی تھی (اور یہ کمی پیشی) بغیر اس کے ناممکن ہے
جب تک کہ گذشتہ سال سے شروع ہونے والا سلسلہ جمعہ کے پہلے گھنٹے سے شروع
ہونے والے سلسلے سے پہلے متناہی نہ ہو جائے، پس ان میں جو ناقص ہے وہ متناہی
ہو گیا، اور اس سے جو متناہی اور محدود مقدار میں زیادہ ہو گا، اس کو بھی متناہی ہی
ہونا چاہئے پس ثابت ہوا کہ سب کے سب متناہی ہی ہیں اس پر فریق مخالف نے
اعتراض کیا کہ تطبیق کا یہ کام محض وہم کے زور سے انجام پاتا ہے اور اس کے لئے
شرط یہ ہے کہ باہم جن دو چیزوں میں تطبیق دی گئی ہے، ان کا ذہن میں ارتسام اور تخیل
بھی قائم ہو، ظاہر ہے کہ غیر متناہی کا تخیل وہی قوت سے ناممکن ہے، اور یہ بھی
بدیہی ہے کہ یہ دونوں سلسلے دائرہ وجود میں ایک ساتھ تو داخل ہی نہیں ہو سکتے
چہ جائیکہ ان کے وجود میں تطبیق کا توہم کیا جائے، پس حاصل یہ ہوا کہ یہ ایک ایسی
دلیل ہے جس کی نتیجہ خیزی ایک ایسی بات پر موقوف ہے، جس کا حصول نہ ہم
میں ممکن ہے اور نہ وہ واقع میں موجود رہ سکتی ہے، نیز اس پر یہ بھی اعتراض وارد
ہو سکتا ہے کہ زیادتی اور کمی یہاں اس کلام کے متعلق فرض کی گئی ہے جو متناہی
ہے اور وہ طرف جس کے متعلق یہاں بحث ہے، اور اصل نزاع جس کی محدودیت
اور لامحدودیت میں یہاں بحث ہو رہی ہے اس کو بالکل چھوڑ دیا گیا ہے ایسی صورت میں
اصل مقصد پر اس دلیل کا کوئی اثر نہیں پڑتا، یہ ہے ان کے اس کلام کا خلاصہ جن کا
اس مقام پر ذکر کیا جاتا ہے، میں کہتا ہوں کہ ہر نو پیدا اور حادث کے لئے یہ صفت

ضرور ثابت ہوگی، کہ وہ اپنے بعد پیدا ہونے والی شے سے پہلے یعنی اس سے سابق ہے اور یہ کہ اپنے سے ماقبل پیدا ہونے والی شے کے بعد ہے یعنی لاحق ہے، اور ظاہر ہے کہ یہ دونوں اعتبار باہم قطعاً مختلف ہیں اب اگر ہم ان حوادث کو جو زمانہ ماضی میں پیدا ہوئے، ان کی ابتدا اس خاص وقت (یعنی وہی جمعہ کے پہلے گھنٹے سے فرض کریں اور اس کے بعد اس سلسلے کی ہر گزری کو کبھی اس لحاظ سے قصہ رکریں کہ وہ سابق ہے، اور کبھی اس لحاظ سے کہ وہ لاحق ہے، کیونکہ سلسلے کی ہر گزری اپنے ماقبل کے لحاظ سے لاحق ہوگی، اور اپنے مابعد کے حساب سے سابق ہوگی تو اب یہاں دو سلسلے پیدا ہو جائیں گے جو ایسے دو مختلف صفات سے موصوف ہیں جن میں ہر صفت دوسرے کی مختار ہے، یعنی ایک سابق جو نیوالی گزریوں کا سلسلہ اور دوسرا لاحق ہونے والی گزریوں کا سلسلہ اور اب ایک دوسرے پر تطبیق دیں، اور ان کے اس باہمی تطابق کے لئے وہ ہم کو کوئی تطبیقی کام انجام دینا نہ پڑے گا، باوجود اس کے پھر یہ ماننا بھی ناگزیر ہے کہ سابق ہونے والے حوادث لاحق ہونے والے حوادث سے زیادہ اسی جانب ہوں جس کے متعلق نزاع ہے پس ضرور ہوگا کہ حوادث لاحقہ کا یہ سلسلہ زمانہ ماضی کے رو سے تنہا ہی اور محدود ہو کیونکہ سابق ہونے والے حوادث کے انقطاع اور ختم ہونے سے پہلے ان کا ختم ہونا ضروری ہے، اور ظاہر ہے کہ سابق ہونے والے حوادث محدود اور تنہا ہی مقدار میں لاحق ہونے والوں پر زائد ہوں گے، اس لئے وہ بزمندش ان سابق ہونے والوں کو بھی تنہا ہی اور محدود ہی ماننا پڑے گا (طوسی کا کلام ختم ہوا) ہاں یہاں ایک بات قابل ذکر رہ جاتی ہے، اور وہ یہ ہے کہ ہر عدد مثلاً ۱۰ کے عدد کے لئے ایک قسم کی بدیہی ترتیب کا ہونا ضروری ہے، یعنی وہ ترتیب نہیں جواہل و دم سوم میں ہوتی ہے، بلکہ وہ ترتیب جو ایک دو تین میں ہوتی ہے، کیونکہ ایک کے عدد کو دو کے عدد پر بالطبع تقدم حاصل ہے، اگرچہ خود ایک سے مقدم نہیں ہے علیٰ ہذا القیاس دو تین سے اور تین کو چار سے یہی نسبت یعنی تقدم بالطبع کی نسبت ہے، اب اگر یہ مان لیا جائے کہ غیر محدود اور لا تنہا ہی اعداد موجود ہو سکتے ہیں، جیسا کہ نفوس ناطقہ کے متعلق ان کا خیال ہے، تو یقیناً ان میں اجتماع اور

ترتیب کاپایا جانا بھی ضروری ہے اور اس کے بعد پھر بہان تطبیق کے لئے اس میں
تغیض پیدا ہو جائے گی، یہ مشکل اس کے جواب میں یہ کہا جاسکتا ہے کہ ایک کے
سوا کسی عدد کا دوسرے عدد سے مقدم ہونا ہمارے نزدیک غیر مسلم ہے الہیات ثنوا
میں شیخ نے اس کا ذکر بھی کیا ہے، یعنی اس بنیاد پر کہ عدد صرف اکائیوں سے بنتا ہے
نہ کہ اپنے تحتانی عدد اور ایک زائد اکائی سے مثلاً تین تین اکائیوں کا مجموعہ ہے نہ کہ
دو اور ایک کا اور ایسی صورت میں تین پر دو کو نہیں بلکہ صرف ایک ہی کو مقدم
حاصل ہوا،

الطال تسلسل کی تیسری دلیل یہ ہے کہ علل اور معلومات ارباب و مستبات
کے سلسلے کو اگر اس طور پر تسلیم کیا جائے گا کہ ان کی انتہا کسی ایسی علت اور سبب پر
نہیں ہوتی، جو صرف علت اور سبب ہو، اور کسی شے کی وہ معلول نہ ہو، تو اس کا
نتیجہ یہ ہوگا کہ یہاں ایک ایسا مجموعہ پیدا ہوگا، جس کو ہم ممکنات کا مجموعہ کہہ سکتے
ہیں، ایسے ممکنات کا مجموعہ جو موجود بھی ہے، اور اس مجموعے کا ہر جز اس جز کا معلول
ہے، جو اسی مجموعے کا جز ہے، اور یہ کہ اس مجموعے کے لئے یہ ضروری ہے، کہ وہ موجود بھی
ہو، اور ممکن بھی ہو، موجود ہونا تو اس لئے ضرور ہے، کہ اس مجموعے کے اجزاء صرف
موجودات کو تسلیم کیا گیا ہے، اور ظاہر ہے کہ کسی مرکب حقیقت کے معدوم ہونیکے
معنی یہ ہو سکتے ہیں کہ اس کے اجزاء میں سے کوئی جز معدوم ہو، رہا اس مجموعے کا ممکن
ہونا، تو جب یہ اپنے جزو کا محتاج ہے اور یہ مسلم ہے کہ ممکن کا جو محتاج ہوگا اس کا ممکن ہونا ضروری ہے
پس اس مجموعے کا ممکن ہونا ضروری ہوا، بہر حال جب یہ مجموعہ صرف موجودات ممکنہ کا
مجموعہ ٹھہرایا گیا ہے، تو اس کا مطلب یہی ہوا کہ اس مجموعے کو اسطور پر فرض کیا گیا ہے،
کہ نہ تو کوئی امر معدوم اس کا جز ہے اور نہ کوئی ایسی چیز اس کا جز ہے جس کا وجود
ممکن نہیں بلکہ واجب ہو اس پر یہ خدشہ نہ ہونا چاہئے موجود اجزاء سے جو چیز مرکب
ہوتی ہے، بسا اوقات وہ ایک اعتباری مرکب ہوتی ہے ایسا اعتباری مرکب
جس کا خارج میں تحقق نہیں ہوتا، مثلاً انسان اور پتھر یا آسمان اور زمین کا مجموعہ اگر
فرض کیا جائے، کیونکہ یہاں مرکب سے مراد ایسی واحد ہستی نہیں ہے جو اپنے اجزاء
کے وجود کے سوا کسی اور وجود کے ذریعے سے موجود ہو یعنی اس مرکب کا وجود

صرف اجزاء کا وجودی ہے اور ارباب فن نے تو اس کی تصریح بھی کی ہے کہ ایسا مرکب جو خارج میں موجود ہو، بسا اوقات اس کی حقیقت اپنے اجزاء اور ان اکائیوں سے جدا نہیں ہوتی جن سے وہ ترکیب پاتی ہے مثلاً دس مردوں کی جماعت کا جو حال ہے، اور کبھی اس کی حقیقت اجزاء کی حقیقت سے علیحدہ بھی ہو جاتی ہے جب کسی ایسی صورت کے ساتھ اس کا تعلق ہو، جو اشیاء کو خاص خاص قسم کی نوعیت عطا کرتی ہے، یعنی صور منوعہ کے ساتھ یہ بات پیدا ہوتی ہے مثلاً عذرا صر سے جو مرکب تیار ہوتا ہے، اور کبھی صور نوعیہ کے بغیر بھی ایسا ہوتا ہے، مثلاً جہاں ترکیب کی وجہ سے کسی خاص ہئیت و شکل کے سوا اور کسی بات کا اضافہ نہ ہوتا ہو، مثلاً لکڑیوں سے تخت وغیرہ کی ترکیب اسی نوعیت کی ہوتی ہے اس میں جو بحث ہے اس کا ذکر آگے آتا ہے، بہر حال جب کوئی مجموعہ ایک موجود اور ممکن ہستی کے رنگ میں پایا جائے گا، تو سوال یہ ہے کہ اس کا مستقل موجود کون ہے آیا خود اس کی ذات ہے اور اس کا محال ہونا ظاہر ہے یا اس مجموعے کا موجود اس کا کوئی جز ہے، اور یہ بھی محال ہے، کیونکہ اس کے معنی یہ ہوں گے کہ یہ جز خود اپنی ذات کی بھی اور اپنے فعل و اسباب کے وجود کی بھی علت ہو، کیونکہ کسی مجموعے کے پیدا اور ایجاد کرنے کا مطلب اس کے سوا اور کیا ہو سکتا ہے کہ موجود نے ان اجزاء کو پیدا اور ایجاد کیا جن کا وجود اس مجموعے کا وجود ہے اور موجود کے مستقل ہونے سے مراد یہی ہے کہ وہ اپنے عمل ایجاد میں اپنے سوا ہر ایک سے بے نیاز ہے،

(اور اگر اس مجموعے کا موجود نہ اس کا جز ہے اور نہ وہ خود اپنا موجود ہے تو اب تیسری صورت یہی ہو سکتی ہے) کہ اس کا موجود کسی خارجی امر کو قرار دیا جائے، ایسی صورت میں یہ امر خارجی لامحالہ اس مجموعے کے بعض اجزاء ہی کا موجود ہوگا (کیونکہ فرض یہ کیا گیا ہے کہ اس سلسلے کا ہر جز وہ صرے جز کا معلول ہے) اور اسی جز پر معلولات کا سلسلہ ختم ہوگا (یعنی اس مجموعے سے باہر والی ہستی معلول نہیں ہو سکتی) اس لئے کہ ممکنات کے سلسلے سے خارج ہو کر موجود ہونے والی ہستی صرف وہی ہو سکتی ہے، جو کسی کی معلول نہیں بلکہ خود واجب بالذات ہوتی ہے، اور مجموعے وہ بعض جز جو امر خارجی کا معلول ہوگا، ضرور ہے کہ وہ اس مجموعے کے کسی جز کا

معلول نہ ہو، اس لئے کہ کسی معلول واحد کے لئے دو علتوں کا ہونا محال ہے، یعنی اس کے لئے مستقل دو علتوں کا ہونا محال ہے، کیونکہ گفتگو اس وقت اس موجد اور مؤثر کے متعلق چوری ہے جو اپنے ایجادی اثر میں مستقل ہے الحاصل جو بات فرض کی گئی تھی دو طریقوں سے معاملہ اس کے برعکس نظر آتا ہے، یعنی فرض یہ کیا گیا تھا کہ یہ سلسلہ غیر منقطع اور نہ ختم ہونے والا ہے، اور یہ بھی فرض کیا گیا تھا کہ ہر جزء اس مجموعے کا دوسرے جزء کا معلول ہے، اور دونوں باتیں غلط ہو گئیں، میں نے اس دلیل کی جو تقریر کی ہے، اس پر وہ اعتراضات اور نقوض وارد نہیں ہوتے، جو اس دلیل کے متعلق پیش کئے گئے ہیں۔ ہم پہلے اس اعتراض کا ذکر تفصیلی طور پر کرتے ہیں یعنی تفصیلی اعتراض تو یہ ہے کہ اس مجموعے کے لئے علت کا جو سوال اٹھایا گیا تھا اس علت سے کیا مراد ہے۔ اگر علت تامہ مقصود ہے تو ہم یہ نہیں مانتے کہ ایسی صورت میں اس مجموعے کو خود اس سلسلے کی علت تامہ قرار دینا محال ہے، یہ تو جب ناممکن ہوتا اگر اس مجموعے کا اپنی ذات سے مقدم ہونا لازم آتا، اور بجائے خود یہ ثابت شدہ امر ہے، کہ مرکب کی علت تامہ کے لئے مقدم ہونا صرف غیر ضروری نہیں ہے، بلکہ ناجائز اور ممتنع ہے، کیونکہ اسی مرکب کے اجزا میں سے وہ اجزاء بھی ہوئے ہیں، جو خود معلول ہیں) اور معلول سے علت تامہ کی علیحدگی ناممکن ہے) اس پر اگر یہ کہا جائے کہ تو پھر لازم آتا ہے کہ اس مجموعے کا وجود واجب ہو جائے، کیونکہ اب تو اس کی ہستی غیر سے نہیں بلکہ خود اس کی ذات سے حاصل ہوتی، اور یہی بات اس کے محال ہونے کے لئے کافی ہے میں کہوں گا، کہ تمہارا یہ دعویٰ کب قابل قبول ہے کیونکہ یہ بات تو اس وقت لازم آتی اگر یہ مجموعہ اپنے اس جزء کا محتاج نہ ہوتا جو بحسنہ یہ مجموعہ نہیں ہے خواہ اس جزء کا نام مجموعے کا غیر ہو یا نہ ہو، لیکن ہر حال یہ مجموعہ بحسنہ وہ جزء نہیں ہے (اس اعتراض کی تفسیر کا دوسرا جز یہ ہے) کہ اگر علت تامہ مراد نہیں ہے، تو پھر کیا علت فاعلہ مراد ہے، اس شق پر ہمیں یہ مسلح نہیں ہے، کہ اس مجموعے کی علت فاعلہ اگر اسی کا کوئی جزء ہو جائے گا تو محال لازم آئے گا بلاشبہ اگر اس بعض جزء کو کل مجموعے کی علت فاعلہ ٹھہرایا جائے حتیٰ کہ اس بنیاد پر وہ خود اپنی ذات کی بھی اور اپنی علتوں کی ذات کی بھی علت بن جائے تو یہ یقیناً محال ہے

لیکن یہ غیر مسلم ہے، اس لئے کہ مرکب معلول کے بعض اجزاء کے متعلق یہ ممکن ہے کہ بجائے مرکب کے فاعل کے کسی اور چیز کا وہ معلول ہو مثلاً تخت ایک مرکب معلول ہے جس کا فاعل بڑھتی ہے، لیکن اس مرکب کا ایک جز یعنی خود لکڑی بھی کیا بڑھتی کا معلول ہے؟ اور اگر اس کو ہم مان بھی لیں، جب بھی ہم یہ نہیں تسلیم کرتے کہ اس مجموعے سے جو چیز خارج ہوگی اس کا واجب ہونا ضروری ہے، اس لئے کہ ہو سکتا ہے کہ لامحدود اور غیر تنہا ہی علل و معلولات کے لامحدود و غیر تنہا ہی سلسلے پائے جائیں، اور ان میں ہر ایک سلسلہ ایسی علت کے ساتھ والبتہ اور اس کی طرف مستند ہو، جو اس مجموعے کے سلسلہ سے خارج ہو، اور کسی دوسرے سلسلے میں داخل ہو، اور یہ سلسلہ یوں ہی اس طور پر جاری ہو، کہ کسی وجود واجب پر مجموعے کو ختم کرنے کی ضرورت نہ پیش آئے، اور بالفرض اگر کسی وجود واجب تک اس سلسلے کا پہنچنا ضروری بھی ہو، جب بھی تسلسل کا محال ہونا اس سے کب ثابت ہوتا ہے، اس لئے کہ اس کا امکان اب بھی باقی ہے، کہ غیر تنہا ہی علل و معلولات کے سلسلے موجود ہوں ممکن ہوں، اور کسی واجب کی طرف ان کا انتساب و استناد بھی ہو،

اسی اعتراض کی اجمالی تقریر یہ ہے کہ ایسا مجموعہ جو واجب اور تمام ممکنات موجودہ سے مرکب فرض کیا جائے، اس کو اگر پیش کیا جائے تو یہ دلیل ٹوٹ جاتی ہے، یعنی اس کے ذریعے سے دلیل پر نقض اجمالی وارد ہوتا ہے، میرا مطلب یہ ہے کہ ایسے مجموعے (یعنی ممکنات اور واجب کے مجموعے کا فرض کرنا ظاہر ہے کہ ممکن ہے، اب دیکھو کہ اس مجموعے کی علت خود یہ مجموعہ بھی نہیں ہے اور نہ ان ممکنات کا کوئی جزء اس کی علت ہے اور نہ کوئی امر خارجی اس کی علت ہے، کیونکہ قطع نظر اس سے کہ واجب الوجود میں تعدد پیدا ہوتا ہے، یہ بھی لازم آتا ہے کہ واجب کی ذات بھی معلول بن جائے اور دو موثر و مستقل کار فرما قوتوں کا اجتماع لازم آئے گا، اگر اس امر خارجی کو اس مجموعے کے ہر جزء کی علت قرار دی جائے۔ اور اگر اس مجموعے کے بعض جزء کی علت یہ امر خارجی ہو گا، تو اس صورت میں یا تو واجب کو معلول ماننا پڑے گا، یا دو موثر و مستقل کے اجتماع کی خیالی درپیش ہوگی، میری تقریر کی بنیاد پر یہ دونوں تفصیلی اور اجمالی نقوض کیوں وارد نہیں ہوتے،

اب ہم اسکو بیان کرتے ہیں ہم اس کی تصریح کر چکے ہیں کہ علت سے مراد یہاں ایہی
 علت فاعلہ ہے، جو اپنے ایجادی عمل و اثر میں بالکل مستقل ہو، اس کے بعد ہم نے
 اس مجموعے کو تمام ممکنات کا مجموعہ اس طرح فرض کیا تھا کہ اس مجموعے کا ہر جزہ دوسرے
 جزہ کا معلول ہے، اب ظاہر ہے اس مجموعے سے جو ہستی خارج ہوگی وہ واجب ہی کا
 وجود ہوگا، اور علت و سبب ہونے میں اس کے مستقل ہونے کی وجہ سے اس
 استقلال کا کم از کم اقتضاء یہ ہے، کہ اس مجموعے میں کوئی ایسا جزہ پایا جائے جو اس
 مجموعے کے کسی جزہ کا معلول نہیں ہے بلکہ خصوصیت کے ساتھ اس جزہ
 کی علت کوئی بیرونی شے ہے اور مجموعے سے خارج ہے، اور یہی
 بات تو اس مجموعے کی لامحدودیت کو ختم کر دیتی ہے، باقی رہی یہ بات کہ علت سبب
 ہونے میں جس امر کو مستقل قرار دیا گیا ہے، اس کے متعلق یہ کہنا کہ وہ اس مجموعے کا جزہ کیوں
 نہیں ہو سکتا، تو یہ کس طرح ممکن ہو سکتا ہے، اگر ایسا فرض کیا جائے گا۔ تو لازم آئے گا
 کہ یہ مستقل علت خود اپنی ذات کی بھی علت بن جائے، اور اپنے عمل و اسباب
 کی بھی، کہ استقلال کے مفہوم کا یہی اقتضاء ہے، کیونکہ اگر بعض اجزاء کی موجد کوئی
 اور چیز ہوگی تو یقیناً اس مجموعے کا حصول اس پر بھی موقوف ہوگا تو دونوں
 علتوں میں سے ایک بھی مستقل باقی نہ رہے گی، بخلاف اس مجموعے کے جس کو واجب اور
 ممکنات سے مرکب فرض کیا گیا تھا کہ اس قسم کے مجموعے کے لئے یہ ممکن ہو سکتا ہے
 کہ اس کی ایجاد کا کام مستقل طور پر خود اسی کا کوئی ایسا جزہ انجام دے جو بذات خود
 موجود ہو، اور غیر سے بے نیاز ہو، رہا وہ تخت والا مسئلہ، تو اس میں مغالطہ یہ ہوا ہے
 کہ یہی دخیل (دخیلہ) کو اس کا مستقل فاعل اور موجد مان لیا گیا ہے، حالانکہ فقط بخار اس کا
 مستقل فاعل نہیں ہوتا، بلکہ لکڑیوں کے پیدا کرنے والے کے ساتھ ملکر بخار تخت کا
 موجد بنتا ہے، البتہ دلیل کا یہ مقدمہ یعنی اجزائے ممکنہ میں اگر کسی کو علت مستقلہ ٹھہرایا
 جائے گا، تو ہر جزہ کے لئے وہ علت ہوگا، اس پر ایک اعتراض وارد ہو سکتا ہے
 اور وہ یہ ہے کہ اس سے کیا مراد ہے، اگر یہ مقصد ہے کہ جس حیثیت سے مثلاً وہ
 آنامی جزہ کی علت ہے اسی حیثیت سے بجنہ وہ دوسرے جزہ مثلاً ب نامی
 کی بھی علت ہے، تو یہ غلط ہے، کیونکہ با اوقات بعض مرکبات ایسے ہوتے ہیں کہ

ان کے اجزاء کی پیدائش بہ بتدریج آہستہ آہستہ ہوتی ہے، مثلاً تخت کی لکڑیوں کی جو نوعیت ہے، یا خود تخت کی اجتماعی ہئیت و شکل کا جو حال ہے، اب اگر پہلے جزو کی پیدائش کے وقت اس مستقل علت کا وجود نہیں پایا جائے جس کو ہر جزو کی علت فرض کیا گیا ہے، تو لازم آتا ہے، معلول اپنی علت سے مقدم ہو جائے اور یہ کھلی ہوئی بات ہے اور اگر اس وقت یہ علت ہو موجودگی، تو پھر یہ لازم آتا ہے کہ معلول یعنی وہ اجزاء جو ابھی پیدا نہیں ہوئے ہیں وہ اپنی علت مستقلہ سے چھوٹ جائیں ظاہر ہے کہ یہ بھی نہیں ہو سکتا جیسا کہ پہلے بھی اس کو بیان کیا گیا ہے، اور اگر یہ مراوہے کہ مجموعے کی علت مرکب کے ہر جزو کی علت ہے اب اس کے علت ہونے کی صورت یہ ہو کہ بذات خود وہ علت ہو یا یہ صورت ہو کہ اس علت کا کوئی جز علت ہو، اور ایسی علت ہو کہ اس مجموعے کا ہر جزو خود اس علت کا معلول یا اس علت کے جزو کا معلول ہے اور ایسا معلول ہے کہ اس علت یا اس کے جزو کے سوکسی بیرونی امر کی اس معلول کو ضرورت نہ ہو، اور قصہ یہ ہے کہ جب کوئی معلول مرکب ہو، اور اس کی علت بھی مرکب ہی ہو، تو ایسی صورت میں علت کا ہر جزو معلول کے ہر جزو کو پیدا کرتا چلا جاتا ہے، اور یوں دونوں یعنی علت اور معلول کا ہر جزو دوسرے کے جزو کے ساتھ ایک ہی زمانے میں پایا جائے گا، اور نہ اس صورت میں یہ لازم آتا ہے کہ علت سے معلول جدا ہو گیا اور نہ یہ لازم آتا ہے کہ معلول اپنی علت سے مقدم اور سابق ہو گیا یعنی نہ تخلف کا اعتراض ہوتا ہے نہ تقدم کا لیکن یہ احتمال بھی فاسد ہے، کیونکہ جو مطلب ہے وہ ثابت نہیں ہوتا یعنی یہ دعویٰ کہ کسی سلسلے کا خود اپنا کوئی جز، اس کی علت مستقلہ نہیں بن سکتا، اس کو جو محال قرار دیا جاتا ہے، وہ ثابت نہیں ہوتا، کیونکہ اس طریقے سے تو یہ ممکن ہو سکتا ہے، کہ اس سلسلے کا کوئی جز خود اس کی علت بھی بن جائے، اور شے کا خود اپنی ذات کے علت بننے کی یا اپنے علل و اسباب کے علت بننے کی خرابی بھی لازم نہ آئے اور اس کی صورت یوں ہو سکتی ہے کہ اجزاء کا وہ مجموعہ جن میں ہر جزو، علت ہونے اور معلول ہونے کی صفت سے موصوف ہے، البتہ اس مجموعے کا وہ آخری جزو جو صرف معلول ہے، اور تمام اجزاء کے بعد پیدا ہوا ہے، اس کو اس مجموعے سے خارج فرض کر لیا جائے

ایسا جزو علت کے حساب سے اگرچہ ہر ایک سے پیچھے ہوگا، لیکن جب سلسلے کا آغاز متناہی کنارے کی طرف سے فرض کیا جائے تو نتیجے میں یہی معلول اخیر و علت کی بنیاد پر سب سے پیچھے تھا، وہ مقدم قرار پا جائے گا، اسی لئے اس مجموعے کی تعبیر کبھی یوں کی جاتی ہے مینی معلول اخیر سے پہلے جو اجزاء ہیں ان کا یہ مجموعہ ہے اور بھی انکی تعبیر یوں کرتے ہیں کہ معلول اول کے بعد جو اجزاء ہیں ان کا یہ مجموعہ ہے، الغرض اسی مجموعے میں وہ علت بھی پائی جاتی ہے جو اسی سلسلے کی جزو ہے، اور جس کے پائے جانے کے ساتھ ہی سلسلے کا وجود بھی پایا جاتا ہے صورت یہ ہوگی کہ علت کے ہر جزو کے ساتھ اس سلسلے کا ہر جزو وقوع پذیر ہوتا چلا جائے گا، لیکن باایں ہمہ اس سلسلے کی علت ہونے کی وجہ سے خود اپنی ذات پر شے کے مقدم ہونے کی خرابی لازم نہیں آئے گی۔ اس پر اگر کہا جائے کہ جس مجموعے کو تم نے علت فرض کیا ہے وہ بھی تو ممکن اور علت کا محتاج ہوگا اس کا جواب یہ دیا جاتا ہے کہ اس مجموعے کی علت اس سے قبل والا مجموعہ ہے جس میں آخری معلول داخل نہیں ہے، اسی طرح پھر اس کی علت اس سے قبل والا مجموعہ ہوگا، اور یوں ہی لامتناہی طریقے سے یہ سلسلہ چلا جائے گا، اس پر اگر یہ کہا جائے کہ خالص معلول کے بعد جو واقع ہوگا وہ کسی سلسلے کی پیدائش و ایجاد کی مستقل علت نہیں بن سکتا، اس لئے کہ وہ ممکن اور اپنی علت کا محتاج ہوگا، اسی طرح جس مجموعے کو بھی فرض کرو گے، اس کے متعلق یہی بات کہی جائے گی۔ پس یہ سلسلہ اس وقت تک موجود نہیں ہو سکتا، جب تک اسے ان تمام علل و اسباب کی امداد نہ حاصل ہو، نیز اس سلسلے کے تحقق کے لئے معلول محض کی بھی ضرورت ہوگی پس ایجادی عمل میں یہ علت مستقل نہ ٹھہری، میں کہتا ہوں اس سے استقلال کے مفہوم پر کوئی زد نہیں پڑتی کیونکہ یہاں استقلال سے مراد یہ ہے کہ وہ اپنی ایجاد میں کسی خارجی معاون کا محتاج نہیں ہے اور یہاں فرض یہ کیا گیا ہے کہ ہر مجموعے کی علت خود اس مجموعے میں داخل ہے، رہا معلول اخیر، تو ظاہر ہے کہ اس مجموعے کے ایجاد میں اس کو کوئی دخل نہیں ہے اس پر اگر یہ کہا جائے کہ مجموعے کے متعلق جب تم نے یہ فرض کیا کہ خواہ وہ ایک سلسلہ ہو یا غیر محدود اور لامتناہی سلسلے ہوں، تو ایسی صورت میں یہ اعتراض ہی یہاں وارد نہیں ہوتا، کیونکہ ایسی حالت میں نہ کوئی آخری معلول پیدا ہو سکتا ہے، اور نہ کوئی ایسا

مجموعہ مرکب جو اس معلول اخیر سے پہلے ہو، میں کہتا ہوں کہ نہیں یہ اعتراض باقی رہتا ہے کیونکہ اس مجموعے کی علت وہ جز ہے جو دراصل ان غیر متناہی مجموعوں کی تعبیر ہے، جو ان آخری معلولوں سے پہلے فرض کئے گئے ہیں جو خود غیر متناہی ہیں،

اب اگر تم پھر آغاز بحث کی طرف پلٹ کر آؤ، اور یوں کہو کہ ہم شروع ہی سے تصور اس طرح کرتے ہیں کہ مجموعے کی علت کے متعلق یہ ناممکن ہے کہ خود اسی مجموعے کا جز ہو، کیونکہ ایک جز کو دوسرے جز پر اس معاملے میں کوئی برتری حاصل نہیں ہے یا یہ بھی کہا جاسکتا ہے کہ مجموعے کی علت قرار دینے سے یہ زیادہ بہتر ہے کہ اس مجموعے کے کسی جز کی علت اسے قرار دیا جائے کہ یہ بات پہلی بات سے زیادہ موثر ہے، میں کہتا ہوں کہ نہیں بلکہ معلول اخیر سے پہلے جو جز واقع ہوگا، علت ہونے کے لئے وہی مخصوص ہے، اس لئے کہ اس کے سوا جتنے اجزاء ہیں وہ مجموعے کی ایجاد میں مستقل نہیں ہو سکتے، جیسا کہ ظاہر ہے،

تم کو معلوم ہونا چاہیے کہ تسلسل کے ابطال اور واجب کے اثبات کے سلسلے میں بیان کا یہ طریقہ نہایت کمزور، اور بہت ملکی پھنسی بات ہے، جیسا کہ میں نے اس سے پہلے بھی بیان کیا ہے، کہ ہر موجود میں اس کا وجود بھی مجنبہ اس کی وحدت ہے، اور ہر شے کی وحدت یہی بعینہ اس کا وجود ہے۔

ایک خیال کی
تقلیط اور منہ کی
اصل تحقیق

یعنی وجود کے جو معنی میں نے بیان کئے ہیں اس کی بنیاد پر ہی واقعہ ہے ایسی صورت میں ان کی یہ بات کہ انسان اور پتھر کا مرکب موجود ہے بالکل نادرست ہے، یعنی اس کا مطلب اگر یہ لیا جاتا ہے، کہ ان دونوں کا مجموعہ ایک ایسی تیسری شے بن جاتی ہے، جو ان دونوں کی ہستیتوں سے سوا ہے اور اسی تیسری شے کو سامنے رکھکر اصل دلیل پر یہ اعتراض کیا جاتا ہے کہ اس مجموعے کے اجزاء، احوال کی علتوں کے

۱۔ بظاہر یہاں بحث کچھ پیچیدہ سی معلوم ہوتی ہے لیکن مثال کو پیش نظر رکھکر اس میں غور کیا جائے گا تو بات معمولی نظر آئے گی یعنی چند غیر متناہی سلسلے فرض کئے جائیں، اور ان میں علت و معلول کا تسلسل پیدا کرتے ہوئے چلے جائیے ۱۲

سوا خود اس مجموعے کے لئے بھی ایک اور علت اور سبب کی ضرورت ہے ہم اس کو نہیں مانتے، یہ اعتراض یقیناً اس وقت درست ہوتا ہے اگر اجزاء و احاد کے وجود کے سوا اس مجموعے کے لئے کوئی علیحدہ وجود ثابت ہوتا بلاشبہ اس وقت اس کی ضرورت حاجت تھی لیکن جب اس مجموعے کا ہر ہر جز اپنی اپنی علتوں کا معلول ہے (تو کیا یہی جہتیں مجموعے کی علتیں نہ ہوں) یہ قول کہ آخر یہ مجموعہ بھی تو ممکن ہے، یہ صرف ایک لفظی تعبیر ہے، ورنہ واقعہ وہ ممکن نہیں بلکہ ممکنات ہے، ایسے ممکنات جن میں ہر ایک کا تحقق علت کے ذریعے سے ہوا ہے، پھر کسی دوسری علت کی ضرورت کہاں باقی رہی یہ بھی دس کا مدد ہے، کیا وہ اپنی اکائیوں کی علتوں کے سوا کسی اور علت کا محتاج ہوتا ہے؟ اور یہ جو کہا جاتا ہے کہ احاد و اجزاء کی مستیاں اور ہر جز کا جو وہ دونوں علیحدہ علیحدہ چیزیں ہیں میرے نزدیک یہ بھی ایک لاحقہ ہی سی بات ہے، اس لئے کہ ہر ایک کا، شب سے مغائر ہونا یہ اس بات کو کب چاہتا ہے، کہ سب کا وجود خارج میں بھی ہے، ایک کے وجود سے الگ ہو، اور یہ جو کہا جاتا ہے، کہ مرکب کے کسی جز کے معدوم ہونے سے خود مرکب معدوم ہو جاتا ہے، بجائے خود یقیناً یہ صحیح ہے اور اس کا مطلب یہ ہوتا ہے، کہ جس مرکب کی خاص اپنی ایک حقیقت، اور اپنی ایک حقیقی وحدت ہوتی ہے، ایسے مرکب کے کسی جز کا معدوم و مفقود ہونا یقیناً اس حقیقت مرکب کا معدوم ہونا ہے لیکن ہر ایسی دو چیزیں جن میں عقل کسی قسم کی ترکیب کا تو ہم کرے ایسی وہی ترکیب والے مرکب ہی پر یہ قانون صادق آتا ہے، یعنی اس کا پایا جانا دونوں اجزاء کے وجود کے ساتھ وابستہ ہو گا اور معدوم ہونا کسی ایک جز کے معدوم ہونے سے وہاں بھی صادق آتا ہے، نیز یہ بھی تو ضروری نہیں ہے کہ اگر کسی شے کے معدوم ہونے سے کوئی چیز معدوم ہوتی ہو، تو کلی طور پر اس شے کے پائے جانے کے ساتھ وہ چیز بھی ضرور پائی جائے گی، اس مسئلے کے ذہن نشین ہونے کے بعد آدمی متاخرین کی اس غلطی پر مطلع ہو سکتا ہے، یعنی انھوں نے جو اس کو جائز قرار دیا ہے کہ شے خود اپنی ذات کی علت بن سکتی ہے یہ بالکل بے بنیاد ہے، اور انھوں نے جو اس کے جواز پر یہ دلیل پیش کی ہے کہ موجودات کا ایسا مجموعہ جو واجب اور ممکن سے مرکب ہو ظاہر ہے کہ

ممکن ہوگا، کیونکہ یہ مجموعہ اپنے احاد اور اجزاء کا محتاج ہے، اور خود اپنی ذات کے سوا اس مجموعے کی علت کوئی دوسری چیز نہیں قرار پاسکتی، اس لئے کہ اس مجموعے کی علت اس کے کسی جز کو فرض کرنا تو ناممکن ہے کیونکہ اس جز کے سوا اور دوسرے اجزاء کا بھی یہ مجموعہ محتاج ہے، اور یہ بھی نہیں ہو سکتا، کہ اس مجموعے سے جو چیز خارج ہو، اس کو مجموعے کی علت ٹھیرانی جائے، اس لئے کہ ایسے مجموعے سے جس میں ممکن واجب سب ہی داخل ہیں کوئی ہستی خارج نہیں ہو سکتی، پس یہی بات متعین ہوتی ہے، کہ یہ مجموعہ خود اپنی ذات کی علت ہے، لیکن اس سے ان کا مدعا ثابت نہیں ہوتا، اس لئے کہ مجموعے کا اپنے ہر ہر جز پر موقوف ہونا اس امر کو مقتضی نہیں ہے کہ خود یہ مجموعہ اپنی ذات یعنی اس مجموعے پر موقوف ہو جائے تاکہ شے کا خود اپنی ذات پر موقوف ہونا لازم آئے ہاں اگر علت سے یہاں مراد مستقل علت فاعلی لی جائے تو اس وقت کہا جاسکتا ہے، کہ اس مجموعے کی علت اس کا جز ہے، یعنی وہی جز جو واجب ہے، اور اس مجموعے کا ایک جز ہے ہر حال موجودات کے اس مجموعے کی علت واجب ہی ہو سکتا ہے، جو خود اس کا جز ہے، یا آخری معلول کے اوپر جو اجزاء ہیں اور جو واجب پر پہنچ کر ختم ہوتے ہیں، ان کو بھی باہم ایک دوسرے کی علت فاعلہ قرار دے سکتے ہیں اسی طرح متاخرین جو یہ کہتے ہیں کہ شے کا خود اپنی ذات یا جو چیزیں ذات کے حکم میں ہوں ان کی علت ہونا وہاں محال ہے، جہاں علت کے لئے معلول پر مقدم ہونا ضروری ہو، کیونکہ اسی صورت میں شے کا اپنی ذات پر مقدم ہونا لازم آتا ہے، لیکن خود شے کا اپنی ذات کی علت نامہ ہونا مطلقاً محال نہیں ہے اور محال ہونا تو بڑی بات ہے، واجب اور واجب کے معلول اول کا مجموعہ یا واجب اور اس کے تمام معلولوں کے مجموعے میں خود شے اپنی ذات کی علت نہیں بن جاتی ہے، صیاق پہلے بھی بیان کیا جا چکا ہے، مگر اس قول کا بوجہ این ظاہر ہے، اس لئے کہ عقل سلیم کے سامنے آخر اس کے بھی کوئی معنی ہو سکتے ہیں کہ ایک شے ذاتی طور پر ممکن ہے موجود ہے، باوجود اس کے اپنے پائے جانے میں وہ کسی ایسے امر کی محتاج نہیں ہے جو اس سے خارج ہو، اور ان کا وہ فرضی مرکب جس کے متعلق کہتے ہیں کہ وہ موجود بھی ہے اور ممکن بھی، اگر اس مرکب کے لئے اپنے احاد اور اجزاء کے

وجود کے سوا کوئی اور وجود ثابت ہے، اسی طرح احاد کے امکان کے علاوہ خود اس کے لئے اپنا بھی کوئی امکان ہے، تو یقیناً اسی صورت میں اس کی علت بھی احاد اور اجزاء کی علت کے سوا کوئی اور چیز ہوگی، لیکن یہ دعویٰ عجیب ہے، کہ اس مرکب کا وجود تو احاد اور اجزاء کے وجود سے جدا ہے، مگر اس کی علت بنفسہ ان ہی احاد کے وجود کی علت ہے، یہ ایک ایسی بات ہے، جس کے اندر کوئی معنی نہیں ہے،

بعض ارباب تدقیق نے اس مقام پر یہ تقریر کی ہے کہ بسا اوقات بعض متعدد و چند چیزوں کو آجائی شکل میں فرض کیا جاتا ہے، اور اس اعتبار سے یہ متعدد امور ایک شمار کئے جاتے ہیں، اور ان پر جو لفظ اس لحاظ سے دلالت کرتا ہے وہ بھی ایک ہی ہوتا ہے، مثلاً ”مجموعہ“ ”نکل“ وغیرہ الفاظ، کا جو حال ہے اور بھی ان امور متعدد کو تفصیلی طور پر پیش نظر لایا جاتا ہے اور اس اعتبار کی بنیاد پر جو لفظ ان پر دلالت کرتا ہے وہ بھی متعدد ہی ہوتا ہے، مثلاً یہ ”وہ“ وغیرہ الفاظ، اور حکم و اثر کے لحاظ سے یہ دونوں اعتبارات کبھی مختلف ہوتے ہیں، مثلاً ایک تنگ مکان میں چند لوگوں کا مجموعہ تو سما نہیں سکتا، لیکن اگر یہی لوگ ساتھ ہو کر اس مکان میں داخل نہ ہوں، تو اس میں سب کی گنجائش نکل آئے گی، اس امر کے ذہن نشین کرانے کے بعد ہم کہتے ہیں کہ ان دو متعدد چیزوں کو جب ایک ساتھ فرض کیا جائے تو ان دونوں کے وجود کا ترجیح دینے والا خود ان ہی کا وجود ہے مگر بایں طور کہ ان دونوں کو ایک ساتھ نہ فرض کیا جائے، کیونکہ ان دونوں کا مجموعہ ان میں سے ہر ایک جزو کا محتاج ہے، اور اس مجموعے کے وجود کے لئے ان ہی دونوں کا وجود کافی ہے، پس ”یہ جزو“ اور ”وہ جزو“ یہ دونوں علت ہوں گے اور ان دونوں کے مجموعے کا وجود ان ہی دونوں کے ذریعے سے ترجیح حاصل کرتا ہے، اب اگر یہ سوال اٹھایا جائے کہ جب ان دونوں کو ایک ساتھ نہ فرض کیا جائے، مگر تفصیلی اعتبار کی روشنی میں ان کو دیکھا جائے تو سوال ہوتا ہے کہ اس وقت ان کی علت کیا ہے اس لئے کہ انہیں ان کا یہ وجود بھی تو ممکن ہی ہوگا اور کسی ترجیح عطا کرنے والے کا محتاج ہوگا جواب میں کہا جائے گا کہ جب ان کو اس نقطہ نظر سے فرض کیا جائے گا، اس وقت

ان کا ممکن ہونا میرے نزدیک غیر مسلم ہے مینی ہم نہیں مانتے کہ اس وقت بھی ممکن ہی رہیں گے، بلکہ اس اعتبار سے دراصل یہ دو چیزیں ہیں ایک ان میں واجب ہے اور دوسرا ممکن جو اسی واجب کے ذریعے سے موجود ہوا ہے

میں کہتا ہوں کہ اس مدق کی اگرچہ تحقیق کے ایک حصے تک ضرور رسائی چوٹی ہے، لیکن باوجود اس کے کچھ جوک بھی ہوئی ہے، میرا مطلب یہ ہے کہ اس شخص نے جو یہ کہا کہ جب ان دونوں کو تفصیلی طور پر لحاظ کیا جائے گا اس وقت نہ یہ ممکن ہی رہتے ہیں اور نہ واجب بلکہ اس وقت یہ دو مستقل چیزیں ہیں جن میں ایک واجب ہے اور دوسرا ممکن ہے جو اسی واجب کے ذریعے سے موجود ہوا ہے، بلاشبہ اس حد تک اس شخص کا قول درست ہے، باقی اس کے کلام سے جو یہ بات محسوس ہوتی ہے، کہ اجمال اور تفصیل جو محض عقلی اور ذہنی اعتبارات ہیں ان کی وجہ سے شے خارج میں کبھی موجود اور کبھی معدوم ہو جاتی ہے یہ صحیح نہیں ہے، مثلاً آسمان اور زمین کے مجموعے کو قتل خواہ اجمالی طور پر تصور کرے یا تفصیلی طور پر، لیکن کیا اس کی وجہ سے خارج میں بھی ان کا حکم بدل جائے گا؟ ہاں! عقل میں ان تغیرات کی ضرورت گنہائش ہے، کیونکہ عقل کے یہ دسترس میں ہے کہ ان دونوں کو ایسی شے واحد کی شکل میں تصور کرے جو زمین میں موجود ہیں لیکن اس کی وجہ سے خارج میں یہ وحدانی امر نہیں بن سکتے، ٹھیک جس طرح وہم کو اختیار ہے کہ وہ آسمان کو دو حصوں میں تقسیم کر دے، لیکن کیا اس کی وجہ سے آسمان کے خارج میں بھی متعدد حصے پیدا ہو جائیں گے، بلکہ صرف ذہن تک یہ تعدد محدود رہتا ہے لہذا اصل اجمال اور تفصیل دونوں صرف عقلی اعتبارات ہیں ان کی وجہ سے صرف ذہنی لحاظ کی حد تک اختلاف پیدا ہوتا ہے، مگر واقعہ اور نفس لامر میں شے ملحوظ کے اندر کسی قسم کا اختلاف ان کی وجہ سے نہیں پیدا ہوتا، اور جو مثال دس آدمیوں اور گھر کی پیش کی ہے، تو یہ اس تغیر اور تفاوت کی مثال نہیں بن سکتی جو اجمال اور تفصیل کی وجہ سے حاصل ہوتا ہے، بلکہ اس میں تفاوت موضوع کی وجہ سے پیدا ہوا ہے یا اجمال کی وجہ سے یہ تفاوت محسوس ہوتا ہے اگر موضوع کو واحد فرض کیا جائے، کیونکہ ”مجموعی کل“ کو خواہ محمل

فرض کیا جائے یا مفصل اس کے متعلق یہ صفت بیان کی جاسکتی ہے، کہ گھر میں وہ تعاقب زمانی (یعنی یکے بعد دیگرے) کے طور پر سما سکتا ہے، اور اگر ایک ہی وقت میں سب جمع ہو کر اس گھر میں داخل ہونا چاہیں، تو اس صفت کے ساتھ وہ موصوف نہیں ہو سکتا، یہ بھی اصل بات جو اس مقام پر کہی جاسکتی ہے،

اور وہ جو بعضوں نے یہاں یہ کہا ہے، کہ محض دو کے وجود کو فرض کر لینے کے ساتھ ہی یہاں ایسے غیر متناہی امور کے ماننے پر مجبور ہونا پڑے گا جو یا ہم مرتب ہیں میرے نزدیک یہ اعتراض وارد ہی نہیں ہوتا، اس لئے کہ دو چیزوں کے مجموعے کو فرض کر لینے کے بعد یہ ضروری نہیں ہے، کہ ان دونوں کو پھر اس مجموعیت کے ساتھ دوسرے دفعہ اعتبار کرنا بھی ناگزیر ہے، اس لئے کہ ایسی صورت میں ماہیت کے اجزاء میں تکرار لازم آتی ہے، یعنی ایک ہی ماہیت کے اجزاء دہرا کر دوبارہ پائے جائیں، کیونکہ مجموعے سے یہاں مراد صرف اجتماعی ہیئت کا معروض اور موصوف ہے جس میں اس وصف کا قطعاً اعتبار نہیں کیا جاتا یعنی خود دو کی ذات کا، اور جس کا یہ دعویٰ ہو کہ خود دو بھی یہاں اس طرح موجود ہے، کہ اس کا وجود ان دونوں جڑوں میں سے ہر ایک کے وجود سے علیحدہ ہے اس کے لئے یہ ماننا قطعاً غیر ضروری ہے، کہ اجتماعی ہیئت اور دوئی کی صفت بھی یہاں موجود ہے، جیسے واحد موجود ہوتا ہے مگر باوجود اس کے وحدت کی صفت یعنی واحدیت موجود نہیں ہوتی، اس کے سوا کہنے والا یہاں یہ کہہ سکتا ہے، کہ اکثر حکماء اور فلسفیوں کا خیال ہے کہ عدد بھی موجود ہے، اور یہ کہ عدد اکائیوں اور احاد سے بالکل علیحدہ شے ہے اور اس بنیاد پر پھر یہ کیسے کہا جاسکتا ہے کہ احاد اور اکائیوں کے وجود کے علاوہ مرکب کا خود کوئی اور وجود نہیں ہوتا میں کہتا ہوں کہ بیشک عدد بھی موجود ہوتا ہے، بایں معنی کہ وحدات دائرہ وجود میں داخل ہیں لیکن ہم نہیں مانتے کہ وحدات کا احاد سے علیحدہ وجود ہوتا ہے، بلکہ یہ دونوں ایک دوسرے کے عین ہیں، باقی عدد یا کثرت کو اس طرح فرض کرنا کہ گویا وہ خود ایک مستقل ہستی ہے، اور ان کے احکام کو احاد کے احکام سے بالکل جدا قرار دینا مثلاً عشریت (دہائی کی صفت سے موصوف ہونا)

محدوریت اجمیت تا میت وغیرہ صفات سے موصوف ہونا، تو ظاہر ہے کہ یہ ساری باتیں ذہن میں انجام پاتی ہیں، اگرچہ ان ذہنی احکام کا ہنشاء اور مصداق خارج میں احاد کثیرہ کی وجہ سے ضرور موجود رہتا ہے،

برہان چہارم
سلسلے کے ابطال کی جو بھی دلیل کا نام برہان تضائف ہے اس کی تقریر دو طریقے سے کی جاتی ہے تقریر کے پہلے طریقے کو یوں بیان کیا جاتا ہے کہ اگر علل و معلولات کا سلسلہ

کسی ایسی خاص علت پر ختم نہ ہو گا جو کسی شے کی معلول نہیں ہے، تو لازم آئے گا کہ ایسی دو چیزیں جن میں باہم تضائف کا علاقہ ہے، ان میں تکافول ہمسری و ہمدوشی باقی نہ رہے، لیکن تالی باطل ہے (یعنی تکافو کا ہونا ضروری ہے) پس مقدم بھی باطل ہوا (یعنی علل و معلولات کے سلسلے کا اسی ذات پر ختم ہونا ضروری ہوا، جو صرف علت ہو، اور کسی دوسرے کی معلول نہ ہو)

اور دوسرے طریقے کا اظہار ان لفظوں میں کیا جاتا ہے کہ ایسی دو چیزیں جن میں تضائف کا علاقہ ہے اگر ان میں تکافو پایا جائے گا تو علل و معلولات کے سلسلے کو کسی خاص علت پر جو کسی کی معلول نہیں ہے ختم ہونا ضروری ہے، مقدم اس شرطیے کا چونکہ حق ہے، اس لئے تالی بھی حق ہے، اس مقدم کے حق ہونے یا اس تالی کے باطل ہونے کو اب ہم بیان کرتے ہیں لیکن پہلے تکافو کی اصطلاح کو سمجھ لینا چاہئے، دو چیزوں کے درمیان اگر ایسی نسبت ہو، کہ ان میں سے ایک عقل یا خارج میں جب پائی جائے، تو دوسری کا یا جانا بھی ضروری ہو، اور جب ایک غائب ہو، تو دوسرے کا غائب ہونا بھی ناگزیر ہو، اسی نسبت کو تکافو کہتے ہیں، اب مقدم تالی کے لزوم کی داستان سننی چاہئے،

علل و معلولات کے سلسلے میں ظاہر ہے کہ اس وقت ایک آخری معلول ایسا بھی ہو گا، جو صرف معلول محض ہے، یعنی معلولیت کے سوا اس میں علت ہونے کی صفت نہیں پائی جاتی ہے اور اس کے اوپر جتنے معلول ہوں گے

ان میں معلولیت اور علیت دونوں صفات پائے جائیں گے، اب اگر اس سلسلے میں کوئی ایسی چیز نہ ہوگی، جو صرف علت ہو، یعنی معلول ہونے کی نہیں بلکہ محض علت ہونے کی صفت اس میں پائی جاتی ہے، تو اس کا لازمی نتیجہ یہ ہوگا، کہ معلولیت بلا علیت کے پائی جائے،

اگر اس پر یہ پوچھا جائے کہ ”معلول صرف“ کی معلولیت کو نکافو کی نسبت اگر ہے تو اس معلول کی علیت سے ہے، جو بغیر کسی واسطے کے اس سے اوپر پایا جاتا ہے، نہ کہ اس علت کی علیت سے نکافو ہے جو محض علت ہے، یعنی جیسی کی معلول نہیں ہے، میں کہتا ہوں کہ ہاں واقعہ تو یہی ہے اور ہمارا مطلب یہاں یہ ہے، کہ ہر معلولیت کے مقابلے میں ایک علیت کا ہونا ضروری ہے، اس لئے ایک ایسی علت کا ہونا ناگزیر ہے، جو علت محض ہو، کسی کی معلول نہ ہو واقعہ یہ ہے کہ اس برہان کی تھرو و تعبیر میں ارباب فن نے دو راہیں اختیار کی ہیں جن میں پہلی راہ یہ ہے، یعنی کہا جاتا ہے کہ اگر علل و معلولات کے سلسلے کو غیر متناہی اور لامحدود مانا جائے گا، تو لازم آئے گا کہ حلولات کی تعداد علیت کی تعداد سے بڑھ جائے، لیکن ایسا ہونا نا ممکن ہے اس لئے کہ علیت اور معلولیت میں نکافو کا خواصوہی ہے، اس سلسلے کے مقدم و تالی یا شرط و جزاء میں جس لزوم کا دعویٰ کیا گیا ہے اس کے اثبات میں کہا جاتا ہے کہ اس سلسلے کی ہر علت کے لئے جیسا کہ فرض کیا گیا ہے معلول ہونا ضرور ہے، لیکن ہر معلول کے لئے علت بننا ضروری نہیں ہے، مثلاً جو آخری معلول کا حال ہے،

دوسری راہ یہ ہے کہ ہم اس غیر متناہی سلسلے کی تمام علتوں کا ایک مجموعہ فرض کرتے ہیں، اسی طرح دوسرا مجموعہ معلولات کا بھی فرض کرتے ہیں، اس کے بعد باہم ایک کو دوسرے پر منطبق کرتے ہیں، اب اگر ان دونوں مجموعوں میں سے کسی ایک کے احاد و اجزاء کی تعداد بڑھ جاتی ہے، تو علیت اور معلولیت میں جس نکافو کا ہونا ضروری تھا وہ باقی نہیں رہتا، کیونکہ نکافو کا مطلب بجز اس کے اور کیا ہے، کہ ہر معلولیت کے مقابلے میں علیت اور ہر علیت کے مقابلے میں معلولیت ثابت ہو، اور اگر ان میں سے کسی ایک کی تعداد نہیں بڑھتی ہے، تو ایسی علت جس میں معلولیت کی صفت نہ پائی جائے وہ ثابت ہوگئی کیونکہ اس سلسلے کا جو کنارہ متناہی ہے، اس میں معلولیت بغیر علیت کے پائی جاتی ہے،

یعنی آخری معلول کی معلولیت، اور یہ خلافت مفروض ہے، کیونکہ فرض یہ کیا گیا تھا کہ اس سلسلے کی انتہا کسی ایسی علت پر نہیں ہوتی جو علت محض اور سبب صرف ہو، یعنی کسی کی معلول نہ ہو،

پہلی دلیل کے اعتبار سے نسبت یہ برہان زیادہ قریب الفہم ہے، اس کی تقریر یہ ہے، کہ پہلے اس فرضی نامتناہی سلسلے سے ہم آخری معلول کو حذف کر کے باہر نکال لیتے ہیں، اس کے

برہان پنجم

بعد اس آخری معلول کے اوپر جتنے احاد اور اس سلسلے کے حلقے ہیں ان کو ہم ایک نہیں بلکہ متعدد فرض کرتے ہیں، اور ان کی کنتی علیت اور معلولیت کے صفات کی بنیاد پر قایم کی جاتی ہے یعنی علیت کی بنیاد پر بھی ان کو گنتے ہیں اور معلولیت کی صفت کے حساب سے بھی گنتے ہیں، اس لئے کہ ایک ہی شے بحیثیت علت ہونے کے، اسی شے کے معلول ہونے کی حیثیت سے مغائر ہوتی ہے، گویا اعتباری طور پر یہاں دو سلسلے اب پیدا ہوتے ہیں ایک علل و اسباب کا سلسلہ اور دوسرا معلولات و مسببات کا سلسلہ اب اگر ان دونوں سلسلوں میں سے ایک کو دوسرے پر منطبق کیا جائے گا، تو لازمی طور پر علیت کی صفت کی تعدا بڑھ جائے گی، کیونکہ معلول سے علت کے سابق اور مقدم ہونے کا یہ لازمی نتیجہ ہے، وجہ یہ ہے کہ ہر علیت اس معلول پر منطبق نہیں ہو سکتی، جو اس کا ہم رتبہ ہے، بلکہ اس کا انطباق اس علت کے معلول پر ہو گا جو اس سے ایک درجہ مقدم اور پہلے ہے، کیونکہ تطبیق کے اس سلسلے سے ظاہر ہے کہ اس آخری معلول کو خارج فرض کیا گیا ہے، جو علیت کی صفت سے موصوف نہیں ہے، الغرض اس بنیاد پر علل و اسباب کے مراتب معلولات کے مرتبوں پر ایک درجے کے حساب سے زائد ہوں گے ورنہ یہ مسئلہ کہ علیت کو معلولیت سے پہلے ہونا ضروری ہے غلط ہو جائے گا، اور علیت کے مرتبے کی زیادتی کا مطلب یہی ہو گا کہ اس سلسلے میں ایک ایسی علت بھی پائی جاتی ہے جس کے مقابلے میں معلول نہیں ہے، اور یہ ایسی بات ہے جس کی وجہ سے دونوں سلسلوں کا انقطاع اور تمنا ہی ہونا ضروری ہو جاتا ہے،

برہان ششم

اس کا نام "برہان حقیات" ہے یہ ایک ایسی دلیل ہے جو معلولات کے سلسلوں میں بھی چلتی ہے اور ان کے سوا ان تمام سلسلوں میں بھی جاری ہوتی ہے جن میں ترتیب اور وضع پائی جاتی ہو، تقریر اس کی یہ ہے کہ آخری معلول یا جو چیز اس کی قائم مقام ہو اس کے درمیان اور سلسلہ مفروضہ کے اندر جو امور (اجزاء و احاد) پائے جاتے ہیں، ان سب کے درمیان میں سلسلے کا جو حصہ ہے وہ یقیناً تنہا ہی اور محدود ہو گا، اس لئے کہ یہ حصہ دو محدود کرنے والے امور کے درمیان واقع ہے، یعنی اصطلاحاً دو حاصروں کے درمیان محصور ہے، لیکن اسی کا لازمی نتیجہ یہ ہے کہ خود یہ سلسلہ بھی تنہا ہی اور محدود ہو جائے، کیونکہ حد تک اس پر شاید ہے کہ ایسی صورت میں سلسلہ محض ایک ہی جز کے حساب سے زائد ہو گا، آخر ایسی مسافت یا راہ اگر سفر میں کی جائے جس کے نقطہ آغاز اور اس مسافت یا راستے کے جتنے اجزاء ہیں ان سب کے درمیان کا حصہ ایک میل سے مثلاً زائد نہ ہو، تو یہ پوری مسافت بجز ایک جز یعنی مسافت کے نقطہ اختتام یعنی منتهی کے ایک میل سے زائد نہ ہوگی، یہاں یہ بات بھی ملحوظ رہے، کہ یہ گفتگو اسی صورت میں ہو رہی ہے جب مسافت کے نقطہ آغاز یعنی منبذ کو خود اس حصے میں مندرج کر لیا جائے جیسا کہ اپنی عمر بتاتے ہوئے لوگ مثلاً کہتے ہیں کہ میری عمر پچاس اور ساٹھ کے درمیان ہے (اس میں پچاس کو منبذ میں داخل کر لیتے ہیں۔ اور اگر اس کو خارج رکھا جائے گا، تو اس وقت اس مسافت کی درمیانی حصے سے زیادتی دو جزو کے حساب سے ہوگی یہ دلیل اگرچہ ذاتی غور و فکر اور خود صحیح نتیجے تک پہنچنے کے لئے کافی ہے، لیکن مناظرے مقابلے یا فریق مقابل پر الزام قائم کرنے کے لئے کافی نہیں ہے، کیونکہ لمبا اوقات فریق کو اس مقدمے کی جس کے متعلق دعویٰ کیا جائے کہ دفعۃً انسان کا اس کی طرف ذہن منتقل ہو جاتا ہے، یعنی مقدمہ حدیبیہ کی حدیث مسلم نہیں ہوتی یا اس کا ذہن دفعۃً اس کی طرف

لے۔ دفعۃً کسی نتیجے تک جب ذہن منتقل ہوتا ہے اس کا نام منطق کی اصطلاح میں حدس ہے اور اسی کا دعویٰ اس دلیل میں کیا گیا ہے ۱۱

مقتل نہیں ہوتا بلکہ وہ اپنی تائید میں یہ پیش کر سکتا ہے کہ یہ بات اس وقت بلاشبہ درست ہو سکتی ہے جب درمیانی حصے کے مراتب متناہی ہوں، جیسا کہ مسافت کا حال ہے، لیکن اگر ان کو غیر متناہی فرض کیا جائے جیسا کہ خواش سلسلے کے مراتب کو غیر متناہی فرض کیا گیا ہے تو پھر اس نتیجے کی صداقت غیر مسلم ہے۔

کبھی اس دلیل کی شرط و جزاء کے لزوم کو ثابت کرتے ہوئے کہا جاتا ہے کہ متناہی اعداد سے جو مرکب ہو گا اس کا متناہی ہونا ضروری ہے، لیکن یہ بہت کمزور بات ہے کیونکہ یہ تو مجنہ و عریضہ کی دلیل کی صورت میں دہرا دینے کے مترادف ہے، بلکہ شائد دعوے سے بھی یہ دلیل زیادہ دور از قیاس اور ناقابل ادراک ہے، اس لئے کہ احاد اور اجزاء سے مرکب ہونے والی شے کا متناہی ہونا فہم انسانی کے لئے زیادہ آسان ہے، بہ نسبت اس کے کہ ایسے اعداد سے شے کی ترکیب جس کے ہر فرد کی اکائیاں متناہی ہوں پھر اس کے ذریعے سے شے کی محدودیت اور متناہی ثابت کی جائے، ظاہر ہے کہ اس دعوے کو بہ نسبت پہلے دعوے کے باآسانی رد کیا جاسکتا ہے وجہ اس کی یہ ہے کہ اعداد والی دلیل اس وقت پوری ہوتی ہے جب ان اعداد کی خود گنتی متناہی ہو، لیکن ایسا ہونا کیا ضرور ہے اسی مقام سے بعضوں کو یہ وہم ہوا ہے کہ اس دلیل کی بنیاد اس مقدمے پر ہے کہ کسی شے کے ہر ایک جز کے کینہی ہونے سے خود کل شے کے متناہی ہونے کو ثابت کیا گیا ہے تین متناہی کل سے متناہی لکل، پر استدلال کیا گیا ہے، حالانکہ یہ بالکل غلط ہے،

برہان مفہم | تقریر اس کی یہ ہے کہ اگر کوئی سلسلہ بلکہ کوئی مجموعہ غیر متناہی پایا جائے گا خواہ وہ مطلق و معلومات کا سلسلہ ہو، یا ان کے سوا کسی اور چیز کا مجموعہ، لامحالہ وہ ہزاروں کی تعداد پر مشتمل ہو گا

یعنی ہزاروں کے عدد سے اس کو توصوف کر سکتے ہیں، اب سوال ہوتا ہے کہ ہزاروں کا جو عدد اس میں پایا جاتا ہے وہ اس سلسلے یا مجموعے کے آحاد و اجزاء یا حلقوں کی عدد کے مساوی ہے یا ہزار کے عدد کی تعداد آحاد کے عدد سے زائد ہے (ہزار کا عدد مثلاً دس ہے، تو آحاد کا عدد بھی دس ہوگا، یہ تو مساوات کی شکل میں یا ان کا عدد

مثلاً پانچ ہو گا یہ زیادتی کی صورت میں) لیکن ان دونوں باتوں کا حال ہونا ظاہر ہے،
 اس لئے کہ ہزار کا جو عدد ہو گا۔ آحاد و اجزاء کے ہزار مرتبہ
 اس کے مانند ہونا چاہئے کیونکہ اس سے مراد یہ ہے کہ ہم آحاد لے ہر ہزار
 کی تعداد کو ایک فرض کریں گے، تاکہ ستر ہزار کا عدد منٹو ہو جائے دس ہزار کا عدد
 آحاد کے عدد کے مساوی اور نہ اس سے زائد رہ گیا یہ احتمال کہ ہزار کا عدد
 آحاد کے عدد سے کم ہو، اس کی بھی یہاں گنجائش نہیں ہے کیونکہ اسی صورت میں
 آحاد میں اعداد کے دو سلسلے پیدا ہو جاتے ہیں، ایک تو عدد کا وہ سلسلہ جو ہزار کی گنتی
 سے حاصل ہوتا ہے اور دوسرا خود آحاد کے عدد جو ہزار کے عدد سے جس قدر
 زائد ہیں، اب پہلا سلسلہ یعنی ہزار کے عدد کے حساب سے جو مقدار عدد (کی حاصل
 ہوتی ہے، اس کے متعلق سوال پیدا ہوتا ہے، اس کو کس طرف سے لیا جائے گا
 آیا اس کنارے کی طرف سے جو تنہا ہی ہے یا اس رخ سے جو غیر تنہا ہی ہے، ہر حال
 میں یہ سلسلہ تنہا ہی ہو جائے گا حالانکہ یہ خلاف مفروض ہے یعنی فرض کیا گیا تھا کہ یہ
 سلسلہ لا تنہا ہی ہے، اور اگر اس سلسلے کے دونوں کناروں کو غیر تنہا ہی فرض کیا جائے
 تو درمیان میں ہم اس کو کاٹ سکتے ہیں، اور کاٹ کر ایک نقطہ فرض کر سکتے ہیں
 جس کا نام مقطع ہو گا۔ اور یوں ہم اس سلسلے میں ایک تنہا ہی کنارہ پیدا کر لیں گے
 اس کے بعد وہی گزشتہ بالا دونوں شعبوں کو چلا کر اس کی محدودیت ثابت کر دیں گے
 دہر حال خواہ اس سلسلے کو ایک جانب سے غیر تنہا ہی فرض کیا جائے یا دونوں جانب
 سے بہر تقدیر اس کا تنہا ہی ہونا ضروری ہے پہلی صورت میں اس کے تنہا ہی ہونے کی
 وجہ یہ ہے کہ ہزار کے عدد کا تنہا ہی ہونا ضروری ہے، کیونکہ وہ دو احاطوں کے
 درمیان گھرا ہوا ہے، یعنی ایک تو اس سلسلے کا تنہا ہی کنارہ اور دوسرا احاطہ اس طرح
 پیدا ہوتا ہے، کہ جب مفروض یہ ہے کہ آحاد کا عدد ہزار کے عدد سے زائد ہے
 تو آحاد کے عدد کا جو نقطہ آغاز ہو گا، وہ مقطع بن کر ہزار کے عدد کا احاطہ کر لے گا،
 اور ایسی چیز جو دو احاطوں میں گھری ہوئی ہو، یعنی محصور بین الحاصرین ہو، اس کا تنہا ہی
 ہونا بدیہی ہے اور جب الوف یعنی ہزار کی تعداد تنہا ہی ہو گئی، تو اس سلسلے کا تنہا ہی ہونا
 بھی ثابت ہو گیا، اس لئے کہ اس مجموعے یا سلسلے کی حقیقت اس کے سوا اور کیا ہے کہ

ایسے احاد اور اجزا جن کی تالیف اور ترکیب ان الوف (ہزار) کے عدد سے ہوئی ہے، جو قتنا ہی اعداد سے مرکب ہو کر تیار ہوئے ہیں، انھی احاد و اجزاکہ یہ سلسلہ مجموعہ ہے، اور دوسری صورت میں اس کے قتنا ہی ہونے کی تقریر یہ ہے کہ گذشتہ دو سلسلوں میں سے جو یہاں پیدا ہوئے ہیں ان میں وہ سلسلہ جو ہزار کے عدد سے جس قدر زائد اس سے پیدا ہوتا تھا وہ قتنا ہی کنارے کی طرف واقع ہوگا اور اس کا قتنا ہی و محدود ہونے کی ضروری ہے، کیونکہ وہ بھی تو اس سلسلے کے ایک کنارے اور ہزار کے عدد کا جو مبدأ اور نقطہ آغاز ہے ان دونوں کے درمیان محصور اور گھرا ہوا ہوگا، اور ہزار کے عدد کے حساب سے احاد کے اس عدد زائد کا سلسلہ نو سو ننانوے مرتبہ بڑھا ہوا ہوگا، پس ہزار کے عدد کا اب قتنا ہی ہونا بھی ضروری ہوا، اور اس سلسلے کے اجزاء و احاد کے عدد کے قتنا ہی ہونے کی وجہ سے سلسلے کا قتنا ہی ہونا بھی ضروری ہوا اس دلیل پر اور اس سے پہلے جس دلیل کا ذکر کیا گیا ہے، دونوں پر یکہ آئندہ بھی جو دلیل پیش کی جائے گی، سب پر یہ عام اعتراض کیا جاتا ہے کہ دلیل میں تضاد منفصلہ کی شکل بنا کر جو یہ تردید سوالات پوچھے جاتے ہیں، کہ یہ اس کے مساوی ہوگا، یا اس سے زائد یا کم۔ سلسلے کے غیر قتنا ہی ہونے کی صورت میں یہاں یہ سوال ہی پیدا نہیں ہوتا، کیونکہ مساوات یا عدم مساوات یعنی تفاوت وغیرہ یہ محدود و قتنا ہی امور کے صفات و خواص ہیں، اور اگر مساوات سے مراد صرف استقدر ہے، کہ اس کے ہر جز کے مقابلے میں دوسرے کا جز واقع ہوتا ہے، تو دونوں عددوں کے درمیان اسکے محال اور ناممکن ہونے کا دعویٰ کرنا غیر مسلم ہے، مثلاً ایک کو فرض کر کے مانا جائے کہ وہ لا قتنا ہی سلسلے تک چلا گیا ہے، اسی طرح اس کے عدد کو بھی فرض کر کے غیر قتنا ہی طور پر اس کے سلسلے کو پھیلا ہوا تسلیم کریں باوجودیکہ ان دونوں عددوں میں سے ایک دوسرے سے دو نا دون بڑھا ہوا ہے، لیکن مساوات کی مذکورہ بالا صورت اگر دونوں عددوں میں فرض کی جائے تو اس میں کیا منافات ہے؟ اور اگر منافات کو مان بھی لیا جائے تو اس کے بعد اس مقدمے کو رد کر دیا جاسکتا ہے کہ ان دو عددوں میں سے جو کم ہے اس کا منقطع ہونا ضروری ہے، اس لئے کہ سلسلے کو جب غیر قتنا ہی فرض کیا جائے گا، تو اس کا بعض حصہ یعنی غیر قتنا ہی رخ والا کنارہ بھی

غیر تنہا ہی ہوگا، اور یہی حال اس کی دہائیوں سیکڑوں اور ہزاروں کے عدد کا ہوگا، باقی اس کے سوا یہاں اعداد کے دو سلسلوں کا ہونا اور دوسرے سلسلے کے مبدأ و نقطہ آغاز کے ذریعے سے پہلے سلسلے کے انقطاع کو ضروری ٹھہرانا یہی لغو اور بھولی باتیں ہیں،

اس کا نام برہان ترتیب ہے، تقریر اس کی یہ ہے کہ علل و معلولات کے ایسے تمام سلسلے جو مرتب ہیں، ان کے لئے لامحالہ یہ ضروری ہے کہ جب کسی ایسے سلسلے کے احاد اور اجزاء میں سے کوئی ایک جزو غائب ہو جائے تو لازمی طور پر اس سلسلے کے اس جزو کو بھی غائب ہونا چاہئے۔ غائب شدہ جزو کے بعد واقع ہو، اس کے بعد اب ہم کہتے ہیں کہ ہر ایسا سلسلہ جو بافضل موجود ہو اور معلولیت کی صفت اس کے ہر ہر جزو پر ترتیب کے ساتھ کامل طور سے طاری ہو چکی ہو، تو ضرور ہے کہ اس سلسلے میں ایک ایسی علت بھی ہو، جس کو تمام علل میں اولیت کا درجہ حاصل ہو، اگر اس سلسلے میں ایسی علت نہ ہوگی تو اس کے وہ تمام مراتب جو اس علت اولی کے معلول ہیں، یا معلول کے معلول ہیں یعنی آخر تک ان سب کا معدوم و منتفی ہونا بھی ضروری ہوگا، ورنہ پھر یہ ماننا پڑے گا کہ اس سلسلے کے ہر ہر جزو پر معلولیت کی صفت بالکلیہ طاری نہیں ہوئی اب اگر کوئی ایسا سلسلہ فرض کیا جائے جو کسی خاص سبب اور علت پر ختم نہیں ہوتا، بلکہ بغیر کسی سبب پر ختم ہونے کے یہ نہی چڑھتا ہوا چلا گیا ہے، اور اس اسے لئے کوئی علت و سبب نہیں ہے، تو اس کا لازمی نتیجہ یہ ہے کہ خود کلیۃً یہ سلسلہ ہی باطل اور معدوم ہو جائے، اور یہ بات اس سلسلے کے خلاف ہے، جس میں یہ مانا گیا تھا کہ اس سلسلے کے ہر جزو پر معلولیت کی صفت طاری ہوئی ہے، خلاصہ یہ ہے کہ سلسلے کے ہر ہر جزو کے متعلق یہ ماننا کہ معلولیت کی صفت سب پر ترتیب کے ساتھ طاری ہوئی ہے، اور اس کے ساتھ یہ بھی فرض کرنا کہ ان سب کی نہ کوئی علت ہے اور نہ سبب اس لئے اگر علت نہ ہوگی، تو یہ سارا سلسلہ ہی معدوم ہو جائے گا یہ دونوں باتیں باہم متضاد ہیں چاہئے کہ اس پر غور کرو،

برہان ہفتم | یہ فارابی کی مختصر دلیل ہے، اور ابطال تسلسل کے میدان کا

یشیر ہے، تقریر اس کی یہ ہے، کہ ایسا سلسلہ جو ترتیب کے ساتھ بالفعل لاغتہا ہی طور پر پھیلتا اور بڑھتا چلا جائے گا، اس سلسلے کا ہر حلقہ اس صفت کے لحاظ سے کہ جب وہ پایا جائے گا تو اس سے پہلے بھی کسی حلقے کا ہونا ضروری ہے، ظاہر ہے کہ اس اعتبار سے ہر حلقہ دوسرے حلقے کے مماثل ہے، یعنی یہ صفت سلسلے کی ہر کڑی کی ہوگی، اور جب ایسا ہونا ضروری ہے تو اس کا لازمی نتیجہ یہ ہے، کہ اس سلسلے کے تمام لامعدود حلقوں پر یہ بات صادق آئے گی کہ دائرہ وجود میں اس وقت تک یہ داخل نہیں ہو سکتے، جب تک کہ ان سے پہلے کوئی ایسی شے جو اس کے سوا ہو موجود نہ ہو لے، اور یہ مان لینے کے بعد بدیہی طور پر عقل یہ فیصلہ کر سکتی ہے کہ اس سلسلے میں وہ چیز کیسے موجود ہو سکتی ہے جس کے بعد دوسری چیز موجود ہو سکتی ہو (مثلاً آ جب ہی موجود ہو گا جب ب موجود ہو لے، اور ب موجود نہیں ہو سکتا جب تک اس سے پہلے ت موجود نہ ہو لے اور جب سب کا یہی حال ہے تو وہ جس کے موجود ہونے کے بعد دوسرا موجود ہو سکتا تھا کس طرح موجود ہوگا،

برہان دوم | اس برہان کی تقریر یہ ہے، کہ غیر متناہی علل و معلولات (اسباب و مسببات) کے فرضی سلسلے کے متعلق سوال پیدا ہوتا ہے کہ یہ سلسلہ اگر دو مساوی حصوں پر تقسیم ہوگا، تو پہلے یہاں زوج

اور جفت کا تحقق ہوگا اور جب جفت ہوگا، تو پھر فرد اور طاق کا ہونا بھی ضروری ہے، (آخر جب دو مساوی حصوں کو دو کا عدد جو زوج ہے مثلاً عارض ہوگا اور جب دو ہوگا، تو فرد یعنی مثلاً ایک کا ہونا بھی ضروری ہے) اب دوسرا مقدمہ یہ ہے، کہ ہر جفت عدد کے لئے ضروری ہے، کہ اس فرد سے جو اس کے اوپر ہو، اس سے ایک عدد کم ہوگا، مثلاً چار کے جفت عدد کے لئے ضروری ہے، کہ وہ پانچ سے ایک عدد کم ہو، اسی طرح ہر فرد کے لئے ضروری ہے، کہ جو جفت عدد اس سے اوپر ہو، اس سے ایک عدد کم ہو مثلاً پانچ اور چھ میں جو نسبت ہے، اب تیسرا مقدمہ یہ ہے، کہ اگر وہ عدد جو کسی دوسرے عدد سے کم ہو اس کے لئے متناہی ہونا ضروری ہے، آخر اس کے سوا اور کیا ہو سکتا ہے،

جب ہم دیکھتے ہیں کہ وہ دو احاطوں میں گھرا ہوا ہے یعنی ایک تو وہ حد جس سے اس کی ابتداء ہوتی ہے، اور دوسرا وہ حد جس کے بعد ہے، لیکن یہ دلیل رد کر دی گئی ہے، تردید کا حاصل یہ ہے کہ ہم اس مقدمے کو نہیں مانتے کہ ہر ایسی چیز جو دو مساوی حصوں میں تقسیم نہ ہو، اس کے لئے طاق ہونا ضروری ہے، یہ بات اس وقت بلاشبہ ضروری ہے جب تقسیم ہونے والی شے متناہی ہو، کیونکہ جفت اور طاق ہونا، یہ متناہی اعداد کے صفات ہیں، بعض لوگ جفت اور طاق ہونے کی بحث سے کنارہ کش ہو کر اس کی تقریر یوں کرتے ہیں کہ ہر عدد میں اس کی صلاحیت ہے کہ وہ زیادتی کو قبول کرے پس کسی عدد سے اس کا کم ہونا ناگزیر ہے، اور اب اس کا متناہی ہونا ضروری ہے، اس تقریر کا رد کرنا جیسا کہ ظاہر ہے بالکل آسان ہے،

تبصرہ

یہ بات تمہیں معلوم ہونی چاہئے کہ جتنے براہین اور دلائل پیش کئے گئے، ان سب سے صرف ان مرتب سلسلوں کا غیر متناہی ہونا باطل ہو سکتا ہے جن کو علیت کے ساتھ غیر متناہی حدود تک چڑھتا ہوا تسلیم کیا جائے، لیکن ایسے سلسلے جن کو معلولیت کے ساتھ غیر متناہی حدود تک اترتا ہوا مانا جائے، ان سلسلوں کے غیر متناہی ہونے کا ابطال ان دلیلوں سے نہیں ہو سکتا، اور وجہ اس کی یہ ہے کہ (علیت کی شکل میں) سلسلے کے چڑھاؤ کو اگر لا متناہی مانا جائے، تو پھر عقل کسی ایسی علت کو معین نہیں کر سکتی جو لامحالہ پہلے موجود ہو، اور اسی کے ذریعے سے سارا سلسلہ دائرہ وجود میں داخل ہو، اس قسم کے غیر متناہی کو جو محال قرار دیا جاتا ہے، اس کا اصلی منشاء یہی ہے، اور (معلومات کی شکل میں) سلسلے کے اُتار کا لا متناہی ہونا، اس میں معاملہ بالکل اس کے برعکس ہے، میں نے جس نکتے کی طرف اشارہ کیا ہے، گذشتہ تمام براہین اور دلائل میں یہ بات پائی جاتی ہے حتیٰ کہ برہان تضائف، اور برہان جہلیات، اور ان کے سوا جتنے بھی ہیں، سب میں یہ امر مشترک ہے، وجہ یہ ہے کہ محال ہونے کا جو حکم یہاں لگایا جاتا ہے، اس کا سارا دار مدار اس پر ہے کہ لامحدود اور غیر متناہی ہونے کی سمت میں سلسلے کے اندر یہ دو شرطیں پائی جائیں، یعنی ان کے حلقوں میں باغفل

ترتیب بھی ہوا اور ہر حلقہ دوسرے حلقہ کے ساتھ بالفعل موجود ہو، الحاصل فرق کامیاب وہی ہے جس کا ذکر اشارۃ پہلے بھی کیا گیا، یعنی یہ کہ سٹے کے علل و اسباب خارجی ظہور میں اس کے ساتھ موجود ہونے ہیں اور ان علل و اسباب کو جسے پر جو تقدم حاصل ہوتا ہے، وہ محض ایک ذہنی تحلیل اور عقلی اعتبار کا نتیجہ ہوتا ہے، پس چڑھاؤ والی صورت میں علل و اسباب کا وہ مرتب سلسلہ جس کو غیر متناہی فرض کیا جاتا ہے وہ معلول کی ذات کے مرتبے میں موجود رہتا ہے اور دونوں کا حصول اور ان کی یافت ایک ساتھ ہوتی ہے اور اس بنیاد پر ترتیب، اور اجتماع یعنی ایک ساتھ پایا جاتا ہے، یہ دونوں شرطیں علل و اسباب کے سلسلے میں پائی جاتی ہیں اور صرف پائی نہیں جاتی بلکہ معلول کے مرتبہ ذات میں پائی جاتی ہیں،

باقی (معلولیت کے ساتھ) سلسلے کے تنازل اور اتار والی شکل، تو ظاہر ہے کہ معلولات کا مرتب سلسلہ علت کی مرتبہ ذات میں اکٹھے ہو کر نہیں پایا جاتا، اس لئے کہ علت کے خاص کامل اعلیٰ وجود کے مرتبے میں، معلول کے مخصوص ناقص وجود کی تصحیح نہیں ہو سکتی، یعنی جائز نہیں ہے کہ معلول کے ناقص وجود کی تجویز علت کے وجود کامل کے مرتبے میں کی جائے، لیکن علت میں معاملہ برعکس ہے، یعنی معلول کی ہویت و شخصیت، کے مرتبے میں جائز ہی نہیں بلکہ واجب ہے کہ علت کا وجود نہ صرف یہ کہ ہو، بلکہ معلول کے وجود کو محیط ہو، بہر حال میں نے جو بات کہی اس سے یہ ثابت ہو گیا، کہ ترتیب اور اجتماع یہ دونوں صفات قبلیت کے مراتب میں سے جس مرتبے میں بھی پائے جائیں گے، یہ اسی سلسلے میں ممکن ہو سکتا ہے، جن کو چڑھاؤ یعنی تعصا اور ترقی کی جانب بڑھتا ہوا فرض کیا جائے اور سلسلے کا وہ رخ جو اس کا مد مقابل ہے، یعنی سلسلے کا اتار اور اس کا تنازل و تقابل کی صورت میں اس میں یہ بات نہیں پائی جاتی،

پس ان دلیلوں سے سلسلے کی محدودیت اور اس کا انقطاع جو کچھ بھی ثابت ہوتا ہے، وہ محض اسی رخ کے ساتھ مخصوص ہے ورنہ ثانی الذکر صورت میں یہ قطعاً کارگر نہیں اور نہ ان سے اس رخ کی محدودیت اور اس سمت کا انقطاع ثابت ہوتا ہے،

یہ تھا خلاصہ اس گفتگو کا جسے ہمارے شیخ سردار (خدا ان کے سایے کو دوام
مطا فرمائے) نے مستفید فرمایا،

”علل و اسباب کا سارا سلسلہ متناہی ہے اس کی

فصل

جانب اس فصل میں راہنمائی کی جائے گی“

گذشتہ باب لبرائین اور دلائل سے یہ بات ثابت ہو چکی ہے، کہ علل و اسباب کا
سارا سلسلہ ہر اعتبار سے متناہی اور محدود ہے اور یہ کہ ہر سلسلے میں ایک مبدا اور نقطہ
آغاز ہے، اور یہ کہ ہر ایک کا مبدا اور سرشمارہ ایک ہی وجود ہے تفصیل اس کی یہ ہے
کہ ہر شے کا فاعل (بنانے والا) اور ہر شے کی غایت (جس کے لئے مبنی ہوتی ہے)
ان دونوں کو شے کے مادے اور صورت پر تقدم حاصل ہوتا ہے، بلکہ غایت تو
باقی تمام دوسرے اسباب و علل پر بھی مقدم ہوتی ہے، کیونکہ کسی شے کے فاعل
بنانے کی علت خود غایت ہوتی ہے، گو یا فاعل کی فاعل ہونے کی علت فاعلہ
غایت ہوتی ہے، پس فاعلی اسباب و علل اور غائی اسباب و علل کا جب محدود اور
متناہی ہونا ثابت ہو جائے گا، تو پھر مادی اور صوری علتوں کا محدود متناہی ہونا
ناگزیر طور پر ثابت ہو جائے گا کیونکہ فاعلی اور غائی علل صوری اور مادی علتوں پر
مقدم ہیں، ماسوا اس کے علت صوری کا ایک لحاظ سے فاعلی علل و اسباب میں
شمار ہے، گو یا جس طرح علت غائی فاعلی طبقے میں داخل ہے اسی طرح علت صوری
کا بھی شمار اسی طبقے میں کیا جاتا ہے، الغرض ایسی تقریر جس سے فاعلی علتوں کے سلسلے کو
متناہی ثابت کیا جائے وہ اس قابل ہوگی کہ اسی کے ذریعے سے علل و اسباب کے
دوسرے طبقات کی محدودیت اور متناہی بھی ثابت ہو، اگرچہ لوگ اس تقریر سے
صرف فاعلی علتوں کی محدودیت ہی کیوں نہ ثابت کرتے ہوں،

بہر حال اب ہر چاہتے ہیں کہ ہم ان علل و اسباب کی محدودیت اور متناہی کو
بیان کریں جن کا شمار ان اجزاء میں کیا جاتا ہے جو شے کے وجود کے اجزاء ہوتے ہیں،
اور زمانہ سے مقدم ہوتے ہیں یعنی جن کا مخصوص نام عنصر ہے، کیونکہ عنصر شے کے
اس جزو کا نام ہوتا ہے جس کی وجہ سے شے بالقوۃ موجود ہوتی ہے، یعنی شے کے

و جو کی صلاحیت و استعداد اس میں ہوتی ہے، پس اب تم کو یہ معلوم ہونا چاہیے کہ کوئی سی بھی چیز جو کسی دوسری شے میں وہ پورے طور سے اگر پائی جاتی ہے تو اس دوسری شے کے متعلق یہ کبھی نہیں کہا جاسکتا کہ وہ پہلی چیز سے پیدا ہوئی ہے مثلاً کاتب میں پورا انسان موجود ہوتا ہے، تو کوئی کبھی نہیں کہہ سکتا کہ انسان سے کاتب نکلا ہے، پھر ہی طرح جب کسی شے کا قوام دوسری شے سے حاصل ہو، یعنی اس شے کا تقویم دوسری شے سے ہر لحاظ سے ہوتا ہو تو اس تقویم پذیر شے کے متعلق یہ نہیں کہا جاسکتا کہ وہ اس شے سے نکلی ہے، جس سے اس کا تقویم ہوا ہے یعنی جو اس کی مقوم ہے، یونہی ایک واقعہ یہ بھی ہے کہ اگر کسی شے میں کسی دوسری شے سے کچھ نہ حاصل ہوا ہو تو پہلی چیز کے متعلق کوئی یہ نہیں کہہ سکتا کہ وہ دوسری شے سے نکلی ہے مثلاً کوئی یہ نہیں کہہ سکتا کہ یا ہی سے سفیدی نکلی ہے اسلئے کہ سفیدی میں سیاہی کا کچھ بھی کوئی حصہ نہیں پایا جاتا، اور اسی کے ساتھ یہ بات بھی ہے کہ کسی شے کا حصول جب کسی شے کے حصول کے بعد ہر اعتبار سے ہو تو ایسی صورت میں وہ جس کا حصول بعد کو ہوا ہے، اس کے متعلق یہ نہیں کہا جاسکتا کہ پہلے سے نکلی ہے، لیکن کسی شے کے بعض اجزاء کا حصول اگر کسی دوسری شے میں ہو، مگر تمام اجزاء کا حصول اس میں نہ ہوا ہو، تو ایسی صورت میں اس دوسری شے کے متعلق کہہ سکتے ہیں کہ وہ پہلے سے نکلی ہے، جیسے کہا جاتا ہے پانی ہی کا ایک حصہ ہوا بن گیا ہے، اور یہ اس لئے کہا جاتا ہے کہ جس چیز کا نام پانی ہے وہ پورے طور پر ہوا میں نہیں پائی جاتی، بلکہ اس کے بعض جزو کی یہ حالت ہوئی ہے اسی طرح یہ کہا جاتا ہے کہ سیاہ سے سفید نکلا، یا لکڑی سے تخت نکلا، کیونکہ لکڑی اس وقت تک تخت نہیں بن سکتا، جب تک کہ اس میں کوئی تغیر نہ ہو، اسی سے یہ بات بھی ثابت ہوگئی کہ جب کسی شے کے متعلق کہا جاتا ہے کہ وہ دوسری شے سے ہے تو اس وقت یہ ضروری ہے کہ پہلی شے کا تقویم دوسری شے کے بعض اجزاء سے ہوا ہو، اور یہ کہ پہلی شے دوسری شے کے بعض اجزاء سے متاخر ہو الغرض اس میں دو باتوں کا ہونا ضروری ہے، ایک تو یہ کہ پہلی شے کا تقویم دوسری کی بعض اجزاء سے ہو اور دوسری بات یہ ہے کہ پہلی شے دوسری شے کے بعض اجزاء کے ساتھ جمع نہ ہو، بلکہ ہر حال جب یہ اصطلاح طے ہو چکی، تو اس سے یہ بات بھی ظاہر ہوگئی کہ

شے کے مادے سے کبھی مراد وہ جزو ہوتا ہے جو شے کی صورت کو قبول کرتا ہے، اور کبھی اس سے مراد شے کا وہ جزو ہوتا ہے جس میں یہ بات ہوتی ہے کہ کسی دوسری شے کو قبول کر لے، مثلاً پانی کا کوئی جزو جب ہوا جو جائے یعنی پانی کا وہی جزو جو آبی صورت کو قبول کئے ہوئے تھا ہوائی صورت کی قبول کر لے والا ہو گیا اس لئے اسی آبی جزو کو اس ہوا کا مادہ قرار دیا جائے گا،

اب ان سب باتوں کے بعد ہم کہتے ہیں کہ مواد یعنی علل مادی کا پہلے معنی کے حساب سے متناہی ہونا، تو ظاہر ہے اس لئے کہ ہر قبول کرنے والے جزو کے لئے اگر کوئی دوسرا قبول کرنے والا جزو نکلتا چلا آئے گا، اور یہ سلسلہ یونہی لامتناہی چلا جائے گا، تو اس کا لازمی نتیجہ یہ ہے کہ ایک ہی ماہیت کے اجزاء غیر محدود اور لامتناہی ہو جائیں گے، اور یہ محال ہے، رہا ثانی الذکر معنی کے رو سے مادے کی محدودیت اور اس کا متناہی ہونا، تو اس کی تقریر یہ کی جاسکتی ہے کہ ہوائی مادے کے لیے جب یہ ممکن ہے کہ وہ آبی صورت کو قبول کرے، تو اسی طرح یہ بھی جائز ہونا چاہئے کہ پانی کا مادہ ہوائی صورت کو قبول کرے بہر حال جب ان میں سے ہر ایک دوسرے کے ساتھ بدل سکتے ہیں اور ایسا جب ہو سکتا ہے تو ان دونوں حقیقتوں (یعنی پانی دہوا) میں سے کسی ایک کے متعلق یہ حکم نہیں لگایا جاسکتا، کہ دوسرے کا مادہ اس کا زیادہ مستحق ہے کہ پہلے کا مادہ بن جائے بلکہ نوعیت میں بھی ایک کو دوسرے پر کسی قسم کا تقدم حاصل نہیں ہے البتہ یہ ہو سکتا ہے کہ پانی کے کسی شخصی فرد کو اپنی خصوصیت شخصی کی بنیاد پر ہوا کے کسی شخصی فرد پر تقدم حاصل ہو اور ہم اس کو ناجائز نہیں ٹھہراتے ہیں کہ بایں معنی ہر مادے کے لئے کوئی دوسرا مادہ غیر متناہی مرتبے تک ثابت کیا جائے، یعنی ہر شخصی فرد ظاہر ہے کہ کسی دوسرے شخصی فرد ہی سے پیدا ہوتا ہے جس کا وجود اس سے پہلے ہوتا ہے، کیونکہ ان شخصی افراد کا حال بالکل حرکت قطعیت کے ان شخصی افراد کے مانند ہوتا ہے جو باہم اکٹھے نہیں ہوتے، اور یہ اگر ختم نہ ہوں بلکہ ان کا سلسلہ یونہی لامتناہی طور پر جاری رہے، تو اس میں کوئی حرج نہیں ہے، نہ اس کو متنع اور محال سمجھا جاتا ہے،

باقی صوری علل و اسباب کا متناہی ہونا، تو اس کو دو طریقوں سے ثابت

کیا جاسکتا ہے، ایک طریقہ تو یہ ہے، کہ جب آخری صورت اپنے مابقی والی صورت کی علت بنتی ہے تو اب صوری علت کو تنہا ہی نہ مانا جائے گا، تو لازم آتا ہے کہ علل و اسباب کی انتہا نہ ہو دوسرا طریقہ یہ ہے، کہ صورت کا شمار چونکہ ماہیت کے اجزاء میں کیا جاتا ہے، پس اگر یہ غیر تنہا ہی ہوگی تو ماننا پڑے گا، کہ ایک ماہیت کے اجزاء انتہا ہی اور غیر محدود ہوں جو محال ہے،

ہدایت

کسی شے کے ہونے کا امکان جس چیز میں ہو، یعنی جس کو شے کا مادہ کہتے ہیں، اس کی دو قسمیں ہیں، جس کی وجہ یہ ہے، کہ کسی شے کے ہونے کا امکان جس چیز میں ہوتا ہے، اس میں جب کوئی صفت پیدا ہوگی، تو صفت کی اس پیدائش کی وجہ سے آیا کسی ایسی بات کا زائل ہونا ضروری ہوگا جو پہلے سے اس میں موجود تھی یا ایسا نہیں ہوگا اگر ایسا ہونا ضروری نہ ہوگا، تو یہ پیدائش والی صفت اس شے کے قوام عطا کرنے والی یعنی اس کی مقوم نہ ہوگی، کیونکہ اگر وہ اس کی صورت ہوگی، تو اس کا مطلب یہ ہوگا کہ وہ جس میں کسی شے کے ہونے کا امکان تھا، اس امکان کا حال اس صفت کی پیدائش سے پہلے کسی دوسری صورت کی محتاج تھی، ایسی صورت کی جو اس کی مقوم ہو، پھر یہ صورت اس پیدائش والی صورت کے ساتھ باقی رہتی ہے یا نہیں اگر باقی رہتی ہے، تو اس کے معنی یہ ہوئے کہ امکان کا جو حامل تھا اس کا مقوم اسی صورت سے ہوتا ہے، ظاہر ہے کہ پھر یہ پیدائش والی صورت بے ضرورت ہو جاتی ہے، اور امکان کے اس حامل کو اس کی حاجت باقی نہیں رہتی نتیجہ یہ ہوا کہ یہ پیدائش والی صفت صورت نہیں، بلکہ اب عرض قرار پائے گی،

اور اگر اس صفت کی پیدائش سے پہلی صورت کا زوال ضروری ہو جاتا ہے، یعنی وہ پہلی صورت جس سے اس شے کی تقویم ہوئی تھی یہ حال اگر ایسا ہوگا، تو اس وقت اس صفت کی پیدائش ظاہر ہے کہ ایک شے کے زوال کی موجب ٹھہری، حالانکہ فرض یہ کیا گیا تھا وہ ایسی نہیں ہے، پس ثابت ہوا کہ ہر وہ صفت جس کی عمل میں پیدا ہو، اور اس عمل سے کسی صفت کا ازالہ اس کی وجہ سے نہ ہو، اس کا شمار صورتوں میں نہیں، بلکہ اعراض میں کیا جائے گا، اور یہ بتایا جا چکا ہے، کہ شے کے صفات اگر بیرونی موثرات کے نتائج نہ ہوں، یعنی ان کا وجود بالقہ نہ ہو، یا ان کا وجود بالعرض ہو یعنی

ذات کا اعتقاد نہ ہو، تو پھر ضرور ہے کہ ایسے صفات بالطبع قرار دیے جائیں گے، یعنی ان کو طبیعت کا اقتضا سمجھا جائے گا پس ناگزیر ہے کہ یہاں ایک ایسی صورت ہو جس سے اس محل کی تقویم ہوتی ہو، اور اس عرض کی بھی وہی شخصی ہوگی یا صورت تو اس محل کے لئے کمال اول ہوگی، اور اس عرض کو کمال ثانی قرار دیا جائے گا، اور تمام صورتوں کا یہ کلی قاعده ہے کہ فطرۃً و طبعاً وہ اعراض کے ذریعے سے کمالات کے حصول کی طرف مائل ہوتی ہیں، الا یہ کہ کوئی مانع پیش آجائے یا کوئی شرط نہ پائی جائے۔ مانع کی مثال وہ اعراض ہو سکتے ہیں جن سے کمالات کا ازالہ ہوتا ہے، اور شرط کی مثال یہ ہو سکتی ہے کہ مثلاً آفتاب کی روشنی کے میسر نہ آنے کی وجہ سے تخم کی بالیدگی نہیں ہوتی،

پھر یہ یاد رکھنا چاہیے کہ جب یہ کمالات حاصل ہو جاتے ہیں، تو اب یہ ناممکن ہے کہ اس وقت تک کوئی انقلاب آئے جب تک کہ ان کمالات سے رخ پھیر کر پھر شے کا رجحان نقص اور کاہیدگی کی جانب نہ ہو، اس لئے کہ ایک ہی طبیعت کے لئے یہ محال ہے کہ ان واحد میں اس کا رجحان میلان بھی ایک چیز کی طرف ہو، اور اسی وقت وہ اس سے روگرداں بھی ہو پس بیل سے یہ بات ثابت ہوگئی، کہ کسی محل میں جب کسی ایسی صفت کی پیدائش و نمود ہو، کہ اس کی وجہ سے کسی شے کا زوال محل سے نہ ہوتا ہو، تو ایسی صفت کی طرف محل بالطبع متحرک ہوتا ہے، اور جب اس صفت تک محل کی رسائی ہو جاتی ہے، تو پھر یہ ناممکن ہے کہ محل اس سے منتقل ہو کر جدا ہو، مثال سے اس کو یوں سمجھ سکتے ہو کہ بچہ جوانی کی طرف حرکت کرتا ہے، پھر کیا مرد جوان ہو چکنے کے بعد یہ ممکن ہے کہ وہ لفظ کی حالت کی طرف منتقل ہو،

اس مقام پر شفا میں ایک دشواری پیش کی گئی ہے، جس کی تقریر یہ ہے کہ ایسا نفس جو ہر قسم کے اعتقادات سے خالی تھا، بسا اوقات بعض مسائل کے متعلق غلط اعتقاد اپنے اندر پیدا کرتا ہے، ایسی صورت میں ظاہر ہے کہ ان غلط اعتقادوں

ایک شکل کی گرہ
کشائی

کی وجہ سے اس نفس میں کوئی کمالی پیدا نہیں ہوتا پس تمہارا یہ کلیہ ٹوٹ جاتا ہے کہ کسی محل میں جب کوئی ایسی صفت حاصل ہوگی، جس کی وجہ سے کسی امر کا زوال محل سے نہ ہوتا ہو تو یہ اس محل کی تکمیل ہوگی،

میں کہتا ہوں کہ غلط اعتقاد کا حصول بھی بعض سادہ نفوس کے لئے ایک قسم کا کمال ہی ہے، کیونکہ بہر حال یہ غلط اعتقاد بھی ایک وجودی صفت ہے، اور وجود عدم سے بہر صورت بہتر اور خیر ہے، اس اعتقاد میں برائی اگر ہے تو وہ یہی ہے کہ عقلی قوت کے لئے جو بات باعث کمال ہے، اس کمال کی استعداد اور صلاحیت اس اعتقاد کی وجہ سے خراب بلکہ باطل ہو جاتی ہے، ٹھیک اس کی مثال ان زیریں کی کیفیتوں جیسی ہے، جو بجائے غرض کی خاص غرض کے لئے کمال ہیں، لیکن حیوانی صورت کے لئے آفت بلکہ ایسے تمام صفات جو برے اور مذموم ہیں مثلاً ظلم حرص وغیرہ یہ سب نفس کی بعض قوتوں کے لئے کمالات ہیں، لیکن تمام قوتوں پر نفس کی جو قوت سب سے زیادہ غالب ہے یعنی عقلی قوت اس کے لئے یہ العتہ باعث نقصان ہوتے ہیں مثلاً جہل مرکب ہی کو لیجئے، عقلی صورت، اور وجودی صفت ہونے کی وجہ سے اس عقل ہیولانی کے لئے جو تکمیلی نسبت کے ساتھ متصف ہوتی ہے، اس کے لئے جہل مرکب بھی کمال ہے، ہاں جس جہل میں کمالیت کا کوئی پہلو نہیں ہے وہ صرف جہل بسیط ہے، لیکن وہ صفت ہی نہیں ہے، بلکہ صفتِ علم کے عدم کا نام جہل بسیط ہے۔ (یہ تو مادے کی پہلی قسم کا بیان تھا) باقی دوسری قسم یعنی جس صفت کی پیدائش کی وجہ سے کسی شے کا زوال محل سے ضروری ہو، تو اسی صفت کبھی تو وہ صورت ہوتی ہے، جس سے شے کی تقویم ہوتی ہے، یعنی صورتِ تواتر ہوتی ہے، مثلاً جب کسی محل میں حیوانی صورت کی پیدائش ہوگی تو اس محل سے ظاہر ہے کہ مالیتِ دپانی پن کا ازالہ ضروری ہوگا، اور کبھی ایسی صفت صرف کوئی کیفیت ہوتی ہے مثلاً سیاہی جب محل میں پیدا ہوگی، تو سفیدی کا زوال اس سے ضروری ہے، اور کبھی کمیت (مقدار) یا شکل وغیرہ ہوتی ہے اور یہ سب باتیں یہی ہیں، انکاح اس قسم کے متعلق بعضوں نے جو یہ حکم لگایا ہے، کہ اس میں تلافی انکاح کا ہونا ضروری ہے یعنی مادہ جب آبی حالت کو چھوڑ کر حیوانی حالت اختیار کرتا ہے، تو اس کا انکاح یعنی حیوانی حالت کو چھوڑ کر آبی حالت کی طرف منتقل ہونا بھی ضروری ہے، بخلاف پہلی قسم کے کہ اس میں یہ قانون نہیں چلتا، اس لئے کہ شے کی مالیت میں نہ اعتلا اب جو سکتا ہے، اور نہ تغیر و تبدیل، غرض کہ میرے بیان سے

یہ بات ثابت ہوئی کہ قسم اول کے تحت میں جتنی چیزیں مندرج ہیں، ان میں انقلاب
حال اور متغیہ ہے، اور جتنی باتیں قسم دوم کے ذیل کی ہیں ان میں انقلاب ضروری
اور واجب ہے،

مگر کہنے والا کہہ سکتا ہے، کہ حصر کا یہ دعویٰ قلط ہے، اس لئے کہ عناصر سے
جن چیزوں کی آمیزش اور ترکیب ہوتی ہے ان کو قسم اول میں نہیں شمار کیا جاتا،
کیونکہ اس قسم میں انعکاس کا قانون ناجائز تھا، اور ان چیزوں میں انعکاس کا قاعدہ
زوروں سے جاری ہے، اس لئے کہ عناصر جس طرح حیوان نبات وغیرہ بنتے ہیں
اسی طرح یہ دونوں یعنی حیوان اور نبات عناصر کی شکل بھی اختیار کرتے ہیں، اور جس طرح
قسم اول میں وہ شریک نہیں ہیں، اسی طرح قسم دوم میں بھی یہ داخل نہیں ہو سکتیں
کیونکہ اس قسم کی خصوصیت یہ ہے کہ طاری ہونے والی صفت کے لئے ضروری ہے
کہ اس سے کسی ایسی صفت کا ازالہ ہوتا ہو، جو محل میں پہلے سے موجود تھی، اور ان
کا حال ایسا بھی نہیں ہے، اس لئے کہ ان کی پیدائش سے کسی ایسی صفت کا زوال
نہیں ہوتا، جو ان کی ضد ہو، اس اعتراض کا جواب یہ ہے ایک مفروضہ میں اسکی
صلاحیت نہیں ہوتی کہ وہ مثلاً حیوانی صورت کو قبول کرے، بلکہ اس میں یہ صلاحیت
و استعداد اسی وقت پیدا ہوتی ہے، جب پہلے کوئی مزاجی کیفیت بھی اس میں
پیدا ہو لے، اور ظاہر ہے کہ مزاجی کیفیت سے اس کیفیت کا ازالہ ہو جاتا ہے،
جس کو کیفیت صرفہ کہتے ہیں (یعنی عناصر کی باہمی آمیزش و امتزاج سے پیشتر
ان کی اپنی اپنی جو خالص کیفیت ہوتی ہے) اور یہ کیفیت بہت قوی کیفیت ہوتی ہے
ایسی صورت میں مزاجی کیفیت اور کیفیت صرفہ میں وہی نسبت ہوگی، جو اس قسم والوں
میں ہوتی ہے جن میں احتمال کا قانون جاری ہوتا ہے پس انعکاس کا قانون بھی یہاں درست
ہوگا اور جب مزاج کا حصول ہو لے گا تو حیوانی صورت کا قبول کرنا یہ اس مزاج کا کمال
ہوگا، گویا لڑکا جیسے جوان ہو گیا، ناگزیر طور پر وہ (لڑکا) اس کی طرف (جوانی کی طرف)

۱۔ طبیعات کی اصطلاح میں ایک حال سے ثقل ہو کر دوسرے حال میں جسم کا پہنچنا، مثلاً سردی سے
معتدل ہو کر پانی کا گرم ہونا اس کو استحالہ کہتے ہیں ۱۲

طبعاً متحرک ہوگا، لیکن جوانی سے پھر پلٹ کر پہلی حالت (ڈرگین) کی طرف حرکت نہیں کر سکتا، کیونکہ حیوانیت میں ایسی حرکت کبھی واقع نہیں ہو سکتی کہ اس حرکت کا اختتام صرف سادہ مزاج کے حصول پر ہو جائے مثلاً جوان حرکت کر کے لڑکا اور لڑکا بچہ نہیں بن سکتا، حیوان کی پیدائش اور تکون میں ان دونوں قسموں کا مجموعہ پایا جاتا ہے جن کا ذکر کیا گیا، پس یہ صورت ان دو قسموں سے کوئی جدا صورت ثابت نہ ہوئی،

اس تقسیم کو اس طرح بیان کرتے ہیں، کہ صورت کی جو چیز حاصل مادے کی دوسری تقسیم ہوتی ہے (یعنی مادہ) اس کے متعلق دیکھنا چاہئے کہ آیا وہ بذات خود اس کی حامل ہے، یا اس میں غیر کی بھی شرکت ہے جس میں غیر کی شرکت نہ ہو اس کی مثال صورت جسمانیہ ہے، کہ مہیوی ایک وہ ہے

اس کا حامل ہے، اور جس میں غیر کی شرکت ہوگی، تو ضرور ہے، کہ ان شرکاء میں باہمی اجتماع اور ترکیب ہوگی، پھر یہ ترکیب استحالت کے ساتھ ہوگی یا اس کے ساتھ نہ ہوگی پھر جس میں استحالت ہوگا تو دیکھنا چاہئے کہ اپنی غایت اور نتیجہ تک اس کی رسائی ایک ہی استحالت کے ذریعے سے ہوتی ہے، یا یہ رسائی بہت سے استحالتوں کے بعد میسر آتی ہے، پھر جس میں استحالت کا اعتبار نہیں کیا جاتا ہے، اس کی مثال قیاس اور دلیل کی وہ بہت ہے جو مقدمات کے جمع ہونے سے حاصل ہوتی ہے، یا اکائیوں کے اکٹھے ہونے سے

عددی بہت جو پیدا ہوتی ہے پھر کبھی یہ بہت محض انھیں اکائیوں تک محدود رہتی ہے، جیسا کہ ان مثالوں کا حال ہے اور کبھی ان میں محدود نہیں ہوتی مثلاً قیاس کی جو حالت ہے، ایک مشرتی سوچو میں کہتا ہوں کہ غور و فکر سے جو کام لیتے ہیں وہ سمجھ سکتے ہیں کہ ہر ایسا مادہ جس میں کسی صفت کی پیدائش کے وقت کسی قسم کا

استحالت نہ واقع ہوتا ہو، ایسا مادہ کبھی کوئی کامل اور محصل حقیقت نہیں ہو سکتا، اور یہ کہ ہر ایسی چیز جس کی طبیعت کامل اور محصل ہو، وہ کسی دوسری چیز کا مادہ اس وقت تک نہیں بن سکتی جب تک کہ اس کی طبیعت زوال پذیر نہ ہوئے، اور اسی سے یہ بات بھی سمجھی جاسکتی ہے، کہ عناصر کے لئے یہ ضروری ہے کہ بیرونی موثرات کے اثر سے

یعنی عناصر کے اثر سے) اس کی صورت زائل ہو جائے، کہ اسی کے بعد وہ کسی دوسری صورت مثلاً معدنی یا نباتی یا حیوانی وغیرہ صورتوں کے مادے بن سکتے ہیں کیونکہ کبھی کوئی چیز اس سے کے جانب حرکت نہیں کر سکتی جو طبیعت کے لحاظ سے اس کی ضد اور مخالف ہو، البتہ کمال نقص قوت وضعف سے جب اس کا تعلق ہو، تو اس وقت وہ ان امور کی طرف حرکت کر سکتی ہے جن سے اس کی تکمیل ہوتی ہو، یا طاقت میں اضافہ ہوتا ہو، مثلاً آتش ہونا یعنی (ناریت) یہ حیوانی صورت کی ضد ہے، کیونکہ ناریت کا شمار تو ان چیزوں میں ہے جو حیوانی صورت کو جلا دیتی ہیں، بجگا دیتی ہیں، یہی حال آبی صورت کا ہے، کہ جب اس کو حیوانی صورت پر غلبہ حاصل ہوتا ہے، تو اس کو ڈبو دیتی ہے، تباہ کر دیتی ہے، اویہی حال دوسرے عناصر کا ہے، پس عناصر کے بعض افراد ہوں، یا ان کے کل افراد ان میں سے کسی کی حرکت حیوانی صورت کی طرف خود نہیں ہو سکتی ہے، بلکہ یہ حرکت دراصل اس مادے میں واقع ہوتی ہے، جو ان عناصر سے خالی ہو، کہ قوت محو کہ کے ذریعے سے جو اس حرکت کی فاعل ہے صورت کمال مثلاً (صورت حیوانی) کی طرف منتقل ہوتا ہے، اور اس حرکت کی پیدا کرنے والی قوت کے لئے ناگزیر ہے، کہ وہ کوئی جوہری قوت ہو یعنی مزاجی کیفیت کو یہ قوت قرار دینا، جیسا کہ بعضوں نے خیال کیا ہے، صحیح نہیں ہے، شفاء وغیرہ کتابوں سے یہی معلوم ہوتا ہے، کیونکہ قاعدہ یہ ہے کہ کسی عرضی کیفیت سے کوئی جوہری فعل صادر نہیں ہو سکتا، اور مادے کی یہ حرکت جو فوقانی سمت کی جانب ہوتی ہے اس میں اس قوت کی حیثیت وہ نہیں ہوتی، جو استعداد اور صلاحیت پیدا کرنے والی چیزوں کی ہوتی ہے، یا اس قوت کی حیثیت محض آلہ حرکت کی بھی نہیں ہے، بلکہ گفتگو خود اس قوت کے متعلق ہے، جو اس حرکت کی فاعل اور اس کی پیدا کرنے والی ہے، یعنی وہ کوئی عرضی امور نہیں ہو سکتا، نیز ایک بات اور بھی یہ ہے کہ عرض کا وجود ہمیشہ کسی جوہری صحتی امر کے وجود کا تابع ہوتا ہے، اس لئے عناصر کی صورتیں اس کا زیادہ استحقاق رکھتی ہیں کہ اپنی کیفیتوں کے ذریعے سے خود کسی کام اور فعل کو انجام دیں، اور خود حرکت کو پیدا کریں، کیونکہ عرضی صورتوں کی کیفیتیں گویا ان کے اعمال و افعال کے لئے بمنزلہ آلہ اور لوازمات ہیں جیسا کہ میل کی بحث میں تم کو بتایا گیا ہوگا، بہر حال عناصر کی ان صورتوں کے متعلق ہم یہ

لے میل علم حرکت کی اصطلاح ہے، حرکت کی بحث میں اس کی تفصیل آگے آئے گی ۱۱

ثابت کر چکے کہ نہ ان کے بعض افراد، اور نہ کل ماؤں کی اس حرکت کو پیدا کر سکتے ہیں جو حیوانیت کی طرف ہوتی ہے، تو اس کا لازمی نتیجہ یہ ہے کہ عناصر کے ماؤں میں کوئی ایسی صورت ہوتی ہے جو حیوانی کمال کی طرف متحرک ہوتی ہے (لیکن بیکام نہیں بلکہ معدنی اور نباتی کمالات اور درجوں کو طے کرنے کے بعد حیوانی کمال تک پہنچتی ہے، اور یہ صورت عناصر کی نوع کے نیچے نہیں بلکہ جنس کے نیچے مندرج ہوتی ہے،) اور میں نے جو کہا کہ بیکام ایسا نہیں ہوتا اس کی وجہ یہ ہے کہ کوئی ہی طبیعت ہو کمال کے مدارج تک پھلانگ مار کر نہیں پہنچتی ہے، بلکہ کسی کمال تک پہنچنے کے لئے ضروری ہے کہ اس کے نیچے جو مراتب ہیں ان سے پہلے گزرے، یہاں سے یہ بات بھی معلوم ہوئی کہ حرکت مقولہ جو ہر میں واقع ہوتی ہے، اور یہ کہ کائنات کی ہستی اپنی اپنی طبیعت اور فطرت کے اقتضائے سے ملکوت اعلیٰ کی جانب اس وقت تک متوجہ رہتی ہے، جب تک کوئی روکنے والا ان کے اس توجہ میں مانع نہ بن جائے، غایت کی بحث میں انشاء اللہ ایسے مباحث آئیں گے جن سے یہ مسئلہ خوب واضح ہو جائے گا،

کسی بیدہ حقیقت کے لئے کیا یہ جائز ہے کہ وہ قابل بھی ہو اور فاعل بھی؟

فصل

حکماء کے متعلق عام طور سے یہی مشہور ہے، کہ شے واحد میں مطلقاً اس کی گنجائش نہیں کہ بحیثیت شے واحد ہونے کے وہ فاعل بھی ہو، اور قابل بھی حیثیت کی قید اس لئے لگائی جاتی ہے تاکہ مثلاً آگ جو اپنی صورت کی حیثیت سے حرارت اور گرمی پیدا کرنے کا کام کرتی ہے اور اپنے ماؤں کے اعتبار سے اسی حرارت اور گرمی کو قبول بھی کرتی ہے، اس نظریہ کی عامیانہ تعبیر یہ ہے، لیکن اس میں جو نقص ہے اس کا ذکر عنقریب آئے گا۔ بہر حال یہ تو قدیم حکماء کا وہ خیال ہے، جو عموماً ان کی جانب منسوب کیا جاتا ہے مگر متاخرین اس کے بالکل مخالف ہیں، اور ٹھیک جس طرح قدیم حکماء مطلقاً اس کو ناجائز قرار دیتے ہیں متاخرین مطلقاً اس کے جواز کے قابل ہیں لیکن تحقیق یہ ہے کہ اثر پذیر ہی، اور افعال اگر قبول کا ترجمہ ہے، تو ظاہر ہے کہ شے خود اپنی ذات سے متاثرہ متفعل نہیں ہو سکتی،

اور اگر شے کسی صفت کی قابل ہے، یعنی بجائے ذات کے مقبول کوئی ایسی صفت ہے جس سے شے قابل کے کمال میں اضافہ ہوتا ہے، تو اس صورت میں بھی اس کے جواز کی کوئی شکل نہیں ہے اس لئے کہ شے کی تکمیل یا کمال میں اضافہ خود اپنی ذات سے نہیں ہو سکتا، لیکن اگر یہ صفت کوئی کمالی صفت نہیں ہے بلکہ صرف اس سے قابل متصف ہوتا ہے، تو اس وقت یہ ظاہر ہے کہ اس صفت کا مرتبہ موصوف کی ذات کے مرتبے کے بعد ہو گا، ایسی صورت میں یہ جائز ہو گا کہ شے ایسی بات کو چاہے جو اس کے ذات کے لوازم میں ہو اور اس سے جدا ہو کر نہیں پائی جاتی ہو، الغرض کسی قسم کی ماہیت ہو، اس کا تعلق ان صفات سے جو اس سے پیدا ہوتے ہیں اور اس کے ساتھ قائم ہوتے ہیں ایک ہی نوعیت کا ہونا ہے، یعنی ان لوازم کے قابل بننے اور فاعل ہونے دونوں باتوں کی حیثیت ایک ہی ہوتی ہے شیخ نے تعلیقات کے مختلف مقامات میں اس کی تصریح بھی کی ہے لکھتے ہیں،

”بسیط سے جو نکلے، اور بسیط میں جو قائم ہو، یہ دونوں ایک ہی چیز ہوتی ہے اور یہ بات کچھ بسیط ماہیتوں کے ساتھ مخصوص نہیں ہے، بلکہ مرکب کے لئے بھی جائز ہے، کہ اس کی کوئی ایسی طبیعت ہو جس کے ساتھ ایسے لوازم ہوں، جن کیساتھ اس کا تعلق نہ تو اثر پذیر ہی اور انفعال کے طور پر ہو، اور نہ یہ تعلق اسکمالی ہو، یعنی اس مرکب ماہیت میں ان لوازم کی وجہ سے کسی کمال کا اضافہ ہوتا ہو، اور شیخ نے جو یہاں صرف بسیط ہی کا ذکر کیا، اس سے غرض شاید یہ ہو کہ فاعل ہونے اور قابل ہونے کی وجہ سے حیثیت کے اختلاف کا نہ پیدا ہونا زیادہ ظاہر ہے۔

اور واقعہ یہ ہے کہ وجود کے لوازم کا حال بھی ماہیتوں کے لوازم ہی کا سا ہے، کیونکہ ان میں بھی فاعل اور قابل دونوں ایک ہی حیثیت سے ایک ہی شے ہوتی ہے، مثلاً گرمی کے ساتھ آگ کا، اور رطوبت و تری کے ساتھ پانی کا، کثافت کے ساتھ مٹی کا جو تعلق ہے، اور یہی حال مرکبات کا بھی اپنے خواص اور لوازم کے متعلق ہے، اور مادے کی حاجت ان میں اگر ہوتی ہے، تو صفات کی پیدائش اور حدوث کے لئے، یا کمالات کے اضافے کے لئے، الغرض مثلاً آگ ہی

کو، یہ اپنی حقیقت اور صورت کے اعتبار سے یقیناً مادے کی محتاج ہوتی ہے، لیکن اپنے گرم ہونے میں اس کو مادے کی کیا ضرورت ہے، میری مراد یہ ہے کہ آگ کے آگ ہونے اور گرم ہونے کے درمیان مادے کی کوئی ضرورت نہیں ہے، جس طرح فاعل اور فاعل کے لوازم کے درمیان مادے کی ضرورت نہیں ہوتی، پس آگ کو اگر فاعل اور قابل کے بغیر فرض کیا جائے تو یقیناً اس وقت بھی وہ گرم ہی رہے گی، بہر حال جو لوگ اس کے قائل ہیں کہ ایک ہی شے ایک ہی حیثیت سے فاعل اور قابل نہیں ہو سکتی، وہ اپنے دعوے کے ثبوت میں دو باتیں پیش کرتے ہیں پہلی دلیل یہ ہے کہ قبول کرنا، اور فاعل ہونا یہ دو مستقل اثر ہیں پس ایک ہی چیز سے ان کا صدور نہیں ہو سکتا، امام رازی نے اس پر یہ اعتراض کیا ہے کہ میں یہ بیان کر چکا ہوں کہ اثر قبول کرنا، اور اثر دلنا، یعنی متاثریت اور موثریت یہ دونوں وجودی صفات نہیں ہیں، اور جب وجودی نہیں ہے، تو کسی سبب اور علت کی جانب انھیں احتیاج کیوں ہوگی، اور بالفرض اگر ان کو ہم وجودی صفات ہی مان لیں تب بھی ہم اس مقدمے کو نہیں مانتے کہ کسی ایک شے سے دو اثر کا صدور ناممکن ہے، میں کہتا ہوں امام رازی کے یہ دونوں اعتراضوں کا جواب دیا جاسکتا ہے پہلے اعتراض کے متعلق کہ ہم یہ کہتے ہیں کہ فائدہ پہنچانا، اور فائدہ حاصل کرنا یعنی افادے اور استفادے کا وجودی ہونا ایک بدیہی بات ہے، اس کا انکار کرنا صرف زبردستی اور مکارہ ہے، باقی ان کے اعتباری ہونے پر جو یہ دلیل قائم کی جاتی ہے، کہ اگر تاثیر (اثر کرنا) کوئی وجودی چیز ہوگی، تو پھر یہ بھی کسی دوسری تاثیر کی محتاج ہوگی جو پہلی تاثیر اور اس کے فاعل اور سبب کے درمیان واقع ہوگی، اس معاملے کا حل وہی ہے جس کا تذکرہ وجہ اور وحدت وغیرہ کے سلسلے میں پہلے کیا گیا ہے،

اور دوسرے اعتراض کے متعلق اصل حال اس وقت واضح ہو گا، جب اس مسئلے کا ذکر آئے گا کہ شے واحد سے ایک، چیز صادر ہو سکتی ہے یا ایک ہی چیز سے بہت سی چیزیں پیدا ہو سکتی ہیں، عنقریب یہ بحث آئے گی وہیں اس کی تفصیل کی جائے گی، ایک اور اعتراض اس پر نقض کے طور پر بھی امام نے کیا ہے، یعنی

کہا جائے گا کہ تم نے جو دلیل پیش کی ہے اگر وہ درست ہے، تو چاہئے کہ شے واحد (جس طرح ایک ہی چیز کی قابل اور فاعل نہیں ہو سکتی اسی طرح) ایک چیز کی قابل کسی دوسری چیز کی بھی فاعل نہیں ہو سکتی، اور اس نقض کو اٹھانے کے لئے اگر یہ کہا جائے گا کہ جہت اور حیثیت کے اختلاف سے ایسا ہوتا ہے، مگر شے فاعل تو اپنی ذات کی حیثیت سے ہوتی ہے، اور اس کے قابل ہونے کی حیثیت ذات نہیں، بلکہ معلول کو جو وجود مختص ہے اس کے تاثیر کا نتیجہ یہ ہے کہ وہ قابل بنتی ہے اس میں کہوں گا، تو یہ بات شے واحد کے فاعل ہونے اور قابل ہونے کے متعلق بھی کہی جاسکتی ہے اس پر اگر تم کہو کہ شے خود اپنی ذات سے ظاہر ہے کہ متاثر نہیں ہوتی میں کہوں گا، کہ یہی تو مسئلے کی بنیاد ہے، اور گفتگو کا پہلا بنیادی جز ہی ہے، آخر کیوں ایسا نہیں ہو سکتا، کیا طبیعت اپنا خود علاج نہیں کرتی اگر اس پر یہ کہا جائے کہ حیثیت اور جہت کی اتحاد کی بنیاد پر یہاں گفتگو جو رہی ہے، تو ہم کہیں گے کہ پھر یہ قید ہی سرے سے لغو ہے اس لئے کہ حیثیت اور جہت کا اتحاد کہیں بھی نہیں ہو سکتا کیونکہ جتنے مفہومات ہیں معنی کے رو سے باہم سب ہی مختلف ہوتے ہیں، انتہائی امام بازاری کا کلام ختم ہوا،

اب میں کہتا ہوں شے کا کسی ایک چیز کے لئے قابل ہونا اور دوسری چیز کا فاعل ہونا، یہ ایسی بات ہے، جس کو حکماء بسیط امور میں کبھی جائز نہیں قرار دیتے اور جب یہ جائز نہیں ہے، تو نقض ہی کیا وارد ہو گا، کیونکہ نقض کا مادہ یعنی جہاں دلیل جاری کی گئی ہے، بجائے خود وہی صحیح نہیں ہے، اور اس قاعدے کو توڑنے کے لئے یہ جو ہم پیدا ہوتا ہے، کہ حکماء واجب اور تمام ممکنات کے درمیان عقل کو واسطہ قرار دیتے ہیں، یعنی کہتے ہیں کہ واجب سے عقل اثر کو قبول کرتی ہے، اور ممکنات میں خود اثر پیدا کرتی ہے، گو یا واجب کی قابل اور ممکنات کی فاعل ہے، لیکن واقعہ یہ ہے کہ یہاں معلول اس لئے موجود نہیں ہوتا کہ اس میں وجود کے قبول کرنے کی صلاحیت تھی یا یہ کہ وجود سے عمل چونکہ متاثر ہوا اس لئے معلول موجود ہوا۔ بہر حال معلول کے موجود ہونے کی صورت میں نہ قابلیت ہے اور نہ مقبولیت ہے، اور نہ یہاں کسی کی اثر پذیری ہے، جیسا کہ وجود کے مباحث کے سلسلے میں یہ باتیں گزر چکی ہیں، بلکہ یہاں اصل واقعہ یہ ہوتا ہے، کہ خود وجود ہی معمول اور

واجب کا مخلوق ہوتا ہے نہ کہ ماہیت وجود سے موصوف ہوتی ہے، اور وجود کو ماہیت قبول کرتی ہے، واقعہ تو صرف اسی قدر ہے، باقی اس کا انکار نہیں کیا جاسکتا، گویا اوقات ممکن موجود کو ذہن اپنی تحلیلی قوت سے دو چیزوں کی شکل میں تحلیل کرتا ہے، اور اس کے بعد یہ حکم لگاتا ہے، کہ ماہیت نے وجود کو قبول کیا۔ یا اس کی قبول کرنے والی ہے، لیکن ذہن کا یہ سارا تحلیلی کاروبار اسی شکل میں انجام پاتا ہے، جن کا ذکر پہلے گذر چکا ہے، یعنی ذہن پہلے ماہیت کو وجود سے علیحدہ اور مجرد کر کے تصور کرتا ہے، پھر وجود کو ماہیت کے ساتھ جوڑتا ہے، پھر وجود سے جدا ہونے کے بعد ماہیت کسی شے کی فاعل کس طرح بن سکتی ہے،

الحاصل یہ بات واضح ہو گئی کہ قبول کرنے کی صفت ماہیت میں محض ذہنی اعتبار کا نتیجہ ہے، اور اسی لئے یہاں جو کثرت بھی پیدا ہوگی وہ ذہنی ہی ہوگی، نہ کہ اس کے سوا، اور جب قابلیت خارجی طور پر ہوگی، تو اس وقت قبول کرنے والے اور جس کو قبول کیا گیا، یعنی قابل اور مقبول کے درمیان کثرت بھی خارجی ہوگی، لیکن قبول کو اثر پذیری اور انفعال کے معنی میں نہ استعمال کیا جائے۔ تو اس وقت ہو سکتا ہے، کہ قبول اور فعل دونوں ایک ہی چیز ہو، رہا نفس خود اپنا علاج جو خود کرتا ہے اس سے جو نقص وارد کیا گیا ہے تو یہ بھی یہاں دار نہیں ہوتا، کیونکہ یہاں صرف اعتباری ہی مغائرت نہیں ہے، جیسا کہ عاقلیت اور معقولیت میں ہوتی ہے بلکہ معاملے کی صورت میں ایسے دو اعتبار پائے جاتے ہیں، جن کی وجہ سے وہ ذات جو ان سے موصوف ہے اس میں واقعی کثرت پیدا ہو جاتی ہے، مطلب یہ ہے کہ نفس اس حیثیت سے کہ اس میں علاج کا فطری ملکہ ہے، اور معاملے کی جو صورت ہے اس اعتبار سے نفس فاعلی مبدئ و مسبب ہے، اور اس اعتبار سے کہ نفس ہی میں استعدادی بدنی قوت ہوتی ہے، وہ قابل مبدئ اور مقبول کرنے کا مشاء ہے، دوسری دلیل یہ ہے، کہ قابل کی نسبت مقبول کی جانب امکان کی ہوتی ہے اور فاعل کی فعل کی طرف نسبت وجوب کی ہوتی ہے، کیونکہ کسی شے کا جو فاعل تام و کامل ہوتا ہے، اس کے ساتھ شے کا ہونا لازمی طور پر ضروری اور واجب ہے، اور قابل کو مقبول کے ساتھ لزومی تعلق نہیں ہوتا بلکہ وہ صرف اس کے ساتھ ہوتا ہے،

اور قابل میں مقبول کا ہونا بعض ممکن ہوتا ہے، اب اگر ایک ہی شے کسی ایک چیز کی فاعل بھی ہوگی اور قابل بھی، تو گو یا اس شے کی نسبت اس چیز کی طرف وجوب کی بھی ہوگی، اور امکان کی بھی ظاہر ہے کہ دونوں باتوں میں منافات ہے، اور لازم کی منافات سے ملزم ہوں کی منافات ثابت ہوتی ہے، میں کہتا ہوں کہ جن صفات کو کوئی عمل قبول کرتا ہے، یعنی مقبولات ان کے ہونے کا جن محلوں میں امکان ہوتا ہے اس امکان کے قبول کرنے والے عمل اور اس امکان کی استعداد رکھنے والے قوایل، ان میں اور فعالی قوتوں اور اثر کرنے والی طاقتوں کے درمیان بھی منافات ہی کی نسبت ہوتی ہے، یعنی ترکیب خارجی میں تو منافات کی نسبت ہوتی ہے، اور وجود کے امکان کی حامل جو مابینتیں ہوتی ہیں ان میں بھی یہی بات پائی جاتی ہے، اس لئے کہ یہ خود اپنی ذات کی حقیقت سے اور ذات کے اقتضات کے اعتبار سے وجود اور فعلیت (یعنی کسی امر کے وقوع پذیر ہو جانے) کے اقتضاؤں سے بالکل مختلف ہوتی ہیں، اور یہ ترکیب ذہنی ہیں ہوتا ہے، باقی وجود کے لوازم، یا مابہیات کے لوازم سے اشیاء کا موصوف ہونا تو اس انصاف میں جو امکانی نسبت پائی جاتی ہے، وہ صرف امکان عام کی اصطلاح کی بنیاد پر ہے، بہر حال میری اس تحقیق کے بعد وہ اعتراض نہیں وارد ہوتا ہے، جو لوازم مابہیات کو پیش کر کے امام رازی اور صاحب مطارحات کی جانب سے اس مقام پر پیش کیا گیا ہے بلکہ متاخرین کا ایک بڑا اگر وہ بھی ان دونوں کی تقلید میں یہی نقص کی بنیاد پر اس بات کا مدعی ہو گیا ہے کہ سبب حقیقت کے لئے یہ ممکن ہے کہ وہ قابل بھی ہو، اور فاعل بھی، اور اس کے جواز بلکہ وقوع پر بھی دلیل پیش کرتے ہیں کہ مابینتیں ظاہر ہے کہ اپنے لوازم کی علت اور سبب بھی ہوتی ہیں، اور پھر ان ہی لوازم سے موصوف بھی ہوتی ہیں پس فاعل اور قابل دونوں یہاں ایک ہی ہیں لوازم کے لئے مابینتوں کا علت ہونا، اس کی وجہ تو یہ ہے کہ اگر ملزم و م کی خود ذات ان لوازم کی مقتضی نہ ہوگی یعنی خود اپنی مابہیت اور ذات کے لحاظ سے ان لوازم کو نہ چاہے گی تو پھر جائز ہوگا کہ ملزم کا ثبوت اس طور پر بھی ممکن ہو، کہ اس کے ساتھ لوازم نہیں ہیں یا یوں کہو کہ ملزم کے لئے ان لوازم سے خالی ہونے کے باوجود ثبوت

اس وقت ممکن ہوگا، جس وقت ان لوازم کے علل و اسباب کو مفقود فرض کیا جائے اور ایسی صورت میں لوازم پھر لوازم ہی باقی نہیں رہتے اور یہ (ہمف) خلاف مفروض ہے یہ تو اس کی دلیل تھی کہ ماہیتیں لوازم کی خود علت ہوتی ہیں، باقی ان ہی لوازم سے ماہیتوں کا موصوف ہونا، تو اس کی وجہ یہ ہے کہ لوازم کا حصول اگر ماہیتوں میں نہ ہوگا، تو پھر کیا اس کے غیر میں ہوگا؟ بہر حال ممکنات کی ماہیتوں ہی میں امکان پایا جاتا ہے، اور باوجود اس کے اس امکان کا ظہور بھی اسی ممکن ماہیت سے ہوتا ہے، گویا امکان اسی سے نکلتا بھی ہے اور اسی میں ہوتا بھی ہے یا مثلاً جفت ہونا یہ صفت چار کی ماہیت سے پیدا بھی ہوتی ہے اور پھر اسی میں پائی بھی جاتی ہے، یا مثلث کی ماہیت سے یہ صفت یعنی اس کے زاویوں کا دو قائموں کے مساوی ہونا، یہ بات اسی سے پیدا بھی ہوتی ہے اور اسی میں پائی بھی جاتی ہے یہاں یہ سوال نہ اٹھایا جائے کہ ماہیتیں تو مرکب ہوتی ہیں، پس ہو سکتا ہے، کہ ان کا فاعل اور علت ہونے کا منشاء تو ایک جز ہو، اور قابلیت کا منشاء، دوسرا جز ہو، اور اس بنیاد پر تمھارا دعویٰ ثابت نہیں ہوتا، میں کہتا ہوں کہ ایسا کہنا بوجہ چپہ صحیح نہیں ہے پہلی وجہ تو یہ ہے کہ ہر مرکب میں بسیط کا ہونا ضروری ہے اور بسیط کے لئے بجائے خود کچھ نہ کچھ لوازم ہوتے ہیں کم از کم اس کا شبہ ہونا یا اس کا ممکن عام ہونا، ان صفات کا ہونا بسیط میں بھی ناگزیر ہے، اور دوسری وجہ یہ ہے کہ مرکب حقیقتوں کے لئے ضروری ہے کہ ان کی کوئی خاص طبعی وحدت ہو، اور اس اجتماع کے وقت جو باتیں اس کو لازم ہوتی ہیں، ان کے لزوم کی علت اس مجموعے کا کوئی ایک جز نہیں قرار دیا جاسکتا ورنہ پھر ماننا پڑے گا، کہ یہ لوازم اس اجتماع سے پیش تر بھی اس جز میں پائے جاتے ہیں، اسی طرح مجموعے کے کسی ایک جز، کو قابل بھی نہیں قرار دیا جاسکتا مثلاً اس کو یوں سمجھ سکتے ہو کہ دو قائموں کے برابر زاویوں کا ہونا اس صفت سے نہ تو مثلث کی صرف سطح موصوف ہو سکتی ہے اور نہ اس کے تینوں ضلع کو اس صفت کا موصوف ٹھہرایا جاسکتا ہے بلکہ سطح اور تینوں اضلاع ان کا مجموعہ بحیثیت مجموعہ ہونے کے اس صفت کا موصوف ہے، اور اس کا فاعل بھی یہی مجموعہ ہے، پس ایک ہی اعتبار سے ایک ہی شے فاعل بھی ہو گئی اور قابل بھی یہی مقصود تھا اس پر یہ بات بھی

و لا منت کرتی ہے کہ باری تعالیٰ عز اسمہ کے لئے انتزاعی صفات (مثلاً واجب ہونا، واحد ہونا) اور انہیں قبیل دیگر صفات بالاتفاق سب کے نزدیک یقیناً ثابت ہوتے ہیں کیونکہ ذات حق میں جن صفات کا زائد ہونا محال ہے وہ انتزاعی صفات نہیں ہیں بلکہ کمالی صفات مثلاً علم و قدرت ارادہ وغیرہ جیسے صفات کے لئے یہ ناجائز ہے کہ خدا کی ذات پر زائد ہوں، باقی وجود کا ضروری اور واجب ہونا، یا عالم ہونا، ان صفات سے جو بات سمجھی جاتی ہے اور جو محض انتزاعی امور ہیں ان کا زائد ہونا محال نہیں ہے اب دیکھو کہ خدا کی ذات باوجودیکہ بسیط ہے، لیکن با اس بہہ نہایت وہ ان عقلی اعتبارات یعنی انتزاعی صفات کی فاعل بھی ہے اور قابل بھی نیز معلم اول (ارسطو) اور جنین یعنی ابوالضر اور ابوعلی وغیرہ کا مشہور مذہب خدا کے علم کے متعلق یہ ہے کہ اشیاء کا علم اور ان کا تعقل خدا کو جو ہوتا ہے، اس کی صورت یہ ہے کہ ذات حق میں ایسی صورتیں پائی جاتی ہیں، جو ان اشیاء کے مطابق ہوتی ہیں، اور ظاہر ہے کہ جو صورتیں ممکنات کے مطابق ہیں، وہ حق تعالیٰ کی ذات کی مخالف ہیں مگر باوجود اس کے اشیاء کی ان صورتوں کا شمار ان زرگواروں کے نزدیک ذات حق کے لازم میں ہے اور اسی کے ساتھ یہ بھی کہتے ہیں کہ یہ صورتیں خدا کی ذات میں پائی جاتی ہیں، پس یہاں بھی قابل اور فاعل دونوں ایک ہی ہیں اسی مقام سے پچھلے لوگوں کو شبہہ واقع ہوا خصوصاً امام رازی کو اور ان لوگوں نے یہ فیصلہ کر دیا کہ فاعل اور قابل کو خواہ کسی معنی کے لحاظ سے تصور کیا جائے، دونوں ایک ہو سکتے ہیں، اور ان کو ان دونوں الفاظ کے دونوں اصطلاحوں کا چونکہ علم نہ تھا اس لئے شدید مغالطے میں یہ مبتلا ہو گئے، اور اس مغالطے کا منشاء صرف وہی لفظی اشتراک ہے جس کا استعمال ارباب فن کے محاوروں میں جاری و ساری ہے، ان لوگوں کے دلائل کے نتائج اور ان کے عمل استعمال سے چشم پوشی اختیار کی گئی، جس کا انجام یہ ہے کہ حق تعالیٰ کے حقیقی صفات کے متعلق یہ گنجی اور گمراہی کی تباہیوں کے شکار ہوئے، اور انھوں نے یہ اپنا اعتقاد قرار دیا کہ خدا کی پاک و مقدس ذات پر اس کے حقیقی صفات بھی زائد ہیں، اور یہ مانا کہ حق تعالیٰ کی اپنی خود ذات اس وقت تک کہ اس کے ساتھ

کھٹی صفت لاحق نہ ہو، الہی کمالات اور وہی اوصاف سے خالی ہوتی ہے، (پاک ہے اس نقص سے اس کی ذات اپنی تمام بڑائیوں کے ساتھ) انھوں نے اتنا بھی خیال نہ کیا کہ حقیقی اور کمالی صفات کے متعلق جن دلائل اور براہین کے ذریعے سے یہ ثابت کیا جاتا ہے کہ وہ ذات الہی کی عین ہیں اثبات عینیت اور توحید ذات کے ان دلائل کی راہ وہ راہ نہیں ہے (جو لازم کی راہ ہے) تاہم اگر لازم میں یہ جائز نہ ہو، تو حقیقی اور کمالی صفات کی زائد ہونے کی گنجائش پیدا ہو جائے گی، (اللہ کی درگاہ اس سے بعید اور پاک ہے)

مذکورہ بالا دلیل پر ایک اعتراض یہ بھی کیا جاتا ہے جو اس پر مبنی ہے کہ امکان اور وجوب کی حیثیت اور جہت چونکہ ایک دوسرے کے مغائر ہے، یعنی یہ جدا جدا الگ الگ مختلف حیثیتیں ہیں، اس لئے یہ کہا جاسکتا ہے کہ کسی شے کی قابلیت یعنی اس کے قبول کرنے کی صفت، کے مغیر ہی ہیں کہ اس محل میں شے کا حاصل ہونا محال اور ممکن نہیں ہے اور عدم امتناع چونکہ امکان عام کے مراد ہے اس لئے وجوب کے یہ منافی نہیں ہے، اس اعتراض کی تردید میں یہ کہا گیا ہے کہ یہاں قابلیت اور استعداد سے مراد یہ ہے کہ قابل میں شے کا نہ حصول ہی ممکن ہو، اور نہ عدم حصول، اور یہ امکان خاص کے ہم معنی ہے اور بالفرض اگر امکان عام کی صورت کو مان بھی لیا جائے جب بھی یہ بات کس طرح متعین ہو سکتی ہے کہ اس کے معنی کی دونوں نوعیتوں یعنی وجوب اور امکان خاص میں سے یہاں کون پایا جاتا ہے، بلکہ ہو سکتا ہے، کہ یہاں امکان عام ہی کو اس کے عام مفہوم کے لحاظ سے اس طور پر فرض کیا جائے کہ ہر امکان خاص کے دوسرے پہلو کا احتمال ہی باقی نہ رہے، اور ایسی صورت میں وجوب جس میں امکان خاص کی کسی طرح سے گنجائش نہیں پیدا ہو سکتی، اس سے اور اس امکان کے درمیان مینافات کی نسبت پیدا ہو جائے گی، الحاصل کسی شے کے وجود کی صلاحیت و قوت استعداد امکان کا حامل ہونا، مادے کی یہ صفت قطعاً اس قوت کے مغائر ہے جو شے کی فاعل ہوتی ہے اور جو اس کو وجوب بخشی ہے، یہ ایسا دعویٰ ہے جس کے متعلق تعلیم یافتہوں میں کسی قسم کا اختلاف نہ ہونا چاہئے، اس لئے کہ تقلید کی

ٹوپی چہرے سے اتار کر اور قصب کی نابینائی سے نجات پا کر جو بھی اپنی سلیم فطرت کی طرف توجہ کرے گا، وہ باطنی فیصلہ کر سکتا ہے کہ ایک ہی شے کے لئے ہمیشہ ایک ہونے کے یہ ناممکن ہے کہ کسی کمال کو خود اپنی ہی ذات سے حاصل کرے،

تصورات بھی کبھی اشیاء کی پیدائش کے اسباب
و مبادی ہو سکتے ہیں

فصل

اس نظریے کی اجمالی دلیل تو یہ ہے کہ قوتوں کے مباحث میں اور جہاں یہ بیان کیا جاتا ہے کہ فعلیت اور وقوع سے جو قوت قریب ہوتی ہے، اور اس سے طبائع میں جو متحد پیدا ہوتا ہے اور نت نئے صفات کا ظہور ہوتا ہے ان مباحث کے ذیل میں غم کو بتایا گیا ہے کہ اجسام کے وجود اور ان کی طبیعتوں میں جو چیز موثر ہوتی ہے، اس کے لئے ضرور ہے کہ وہ اپنے قوام میں مادے کا محتاج نہ ہو، اور ظاہر ہے کہ جس شے کے قوام اور خمیر میں مادہ شریک نہ ہوگا ضرور ہے کہ وہ کوئی غیر مادی صورت ہو، پس ثابت ہوا کہ کائنات کے مبادی اور ان کے وجود کا سرچشمہ صوری امور ہیں بلکہ تصویری امور ہیں، یہ تو صرف ایک اجمالی اشارہ ہوا، تفصیلی بحث اس کی یہ ہے کہ ہم یہ دعویٰ کرتے ہیں کہ نفوس کی ایک شان یہ بھی ہے کہ ان کے قطعی، اور یقینی زور اور تصورات کے ذریعے سے بغیر جسمانی تاثیر و تاثر اور عمل و تدبیر کے بدن میں بعض باتیں پیدا ہوتی ہیں مثلاً بغیر کسی گرم چیز کے گرمی اور بغیر کسی ٹھنڈی چیز کے ٹھنڈک بدن میں پیدا ہوتی ہے، اس دعوے کے ثبوت میں چند باتیں پیش کی جاسکتی ہیں پہلی بات یہ ہے کہ انسان میں جو قوت محرکہ ہے اور جس سے حرکت پیدا ہوتی ہے، اور صرف انسان ہی نہیں بلکہ حیوان کی قوت محرکہ میں دو متضاد امور (مثلاً فوقانی اور تحتانی حرکت) کی صلاحیت ہوتی ہے، اور یہ ناممکن ہے کہ جب تک کوئی ترجیح دینے والی چیز نہ ہو، اس وقت تک ایسی صورت میں اس قوت سے کوئی کام صادر ہو، اور یہ ترجیح عطا کرنے والی چیز بجز اس کے اس تصور کے اور کیا چیز ہو سکتی ہے جو کسی بات کو مثلاً لذیذ و نافع خیال کرتا ہے اور اس کا یہی تصور

ترجیح کا سبب بن جاتا ہے، قوت محرکہ کا یہ ترجیحی اقتضاء اگر ہمیشہ جسمانی آلے پر موقوف ہوگا، تو خود اس جسمانی آلے میں تصور کی یہ تاثیر پھر کسی دوسرے جسمانی آلے پر بھی موقوف ہوگا، اور اس سے تسلسل لازم آتا ہے جو محال ہے پس ثابت ہو کہ اجسام میں نفوس کے تصورات کی تاثیر جسمانی آلات پر موقوف نہیں ہے، اور یہی میرا دعویٰ تھا جو ثابت ہو گیا، دوسری بات وہ ہے جس کا ذکر ”فعلیات“ کی بحث میں آئے گا، جہاں یہ ثابت کیا جائے گا کہ اخلاک کے حرکات کے مبادی خود اس کے تصورات، اور اس کے شوق و خوف ہیں۔

تیسری بات ہمارا یہ مشاہدہ ہے کہ ہم خود اپنے نفوس کو دیکھتے ہیں کہ جب ہم کتابت (لکھنے) کا ارادہ کرتے ہیں اور رکاوٹوں کے نہ ہونے کی صورت میں کام کے ارادے کو جو پختہ کر لیتے ہیں، تو ہمارے اس ارادے اور عزم کا مبدئ بجز ہمارے تصور کے اور کیا ہوتا ہے یا ہم جب کسی ایسے مزہ دار نشاط بخش امر کا تصور کرتے ہیں جس کے حصول کی پوری امید ہو، تو اس وقت ہمارا چہرہ لال ہو جاتا ہے اور اعضا، میں ایک قسم کا ہیجان پیدا ہو جاتا ہے، اور جب کبھی ایسے امر کا تصور کرتے ہیں جو دہشت ناک ہو، اور غالب اندیشہ اس کے وقوع کا ہو، تو چہرے کا رنگ پیلا پڑ جاتا ہے، اور بدن کا پٹنے لگتا ہے، حالانکہ جس چیز کی امید ہوتی ہے، یا جس کا خوف ہوتا ہے ابھی وہ موجود بھی نہیں ہوتی، ہمارا یہ بھی مشاہدہ ہے کہ کوئی شہتیر اگر راستے پر پڑی ہو، تو با آسانی آدمی اس پر دوڑ سکتا ہے، لیکن اگر اسی لکڑی کو کسی پل پر رکھ دیا جائے اور اس کے نیچے گہری خندق ہو، اس پر چلنے کی جرأت اس کے سوا اور کسی طرح نہیں ہو سکتی کہ آدمی اس پر دھیرے دھیرے چلے، وجہ یہ ہوتی ہے کہ آدمی اپنے دل میں گرنے کے خیال کو قوی کر لیتا ہے، نتیجہ یہ ہوتا ہے کہ اسی تصور کی تابع قوت محرکہ ہو جاتی ہے جو تصورات کی اطاعت و فرمان برداری پر مجبور ہے احتلام و بد خوابی کا شمار بھی اسی ذیل میں ہے۔

چوتھی بات یہ ہے کہ بیمار جب صحت کے خیال کو اپنے اندر قوی کرتا ہے تو، بسا اوقات وہ ایسا ہو جاتا ہے اسی طرح اگر ایک متندرست آدمی بیماری کے خیال کو قوی کر لے تو وہ بیمار ہو جاتا ہے، نیز نظر بد والوں کی نگاہ بغیر کسی جسمانی آلے کے جو اثر کرتی ہے اس سے بھی ثابت ہونا چاہیے کہ

پہلے ان اطباء سے یہ بات عموماً روایت کی جاتی ہے کہ وہ نفسانی خیالات اور تصورات کے تحت یہ علاج کیا کرتے تھے مشہور ہے کہ کسی بادشاہ پر فالج کا سخت حملہ ہوا، اور طبیب کو یہ یقین ہو گیا کہ اب جسمانی علاج اس کے لئے کارگر نہیں ہو سکتا، وہ اس فکر میں رہا کہ بادشاہ کے ساتھ کوئی تنہائی کا موقع ملے آخر جب تنہائی اس کو میسر آئی، تو ناگفتہ بہ گالیاں اور بیہودہ اہانت آمیز باتیں بادشاہ کو مخاطب کر کے طبیب بچنے لگا، معاً بادشاہ میں اسی کے ساتھ ایک سخت ہیجان اور اضطراب پیدا ہوا اور اس کی غریزی حرارت میں جوش پیدا ہوا وہ بھڑک اٹھی، اور آتشی قوی ہوئی کہ مادے کا اس کے ذریعے سے ازالہ ہو گیا، دیکھو! نفسانی تصورات کے سوا یہاں دوسرے اباب اور کیا تھے، اس قاعدے کو ذہن نشین کرنے کے بعد نبوتوں کی تصدیق میں بڑی آسانیاں پیدا ہو جائیں گی، اس کے بعد پھر تحقیق عقلاً ریاضات بعید نہیں معلوم ہوگی، کہ نفس انسانی میں سے کوئی نفس شرف و بزرگی، قوت و اقتدار کے ایسے بلند مقام تک پہنچ جائے کہ وہ بیماروں کو چنگا کرنے لگے، اور بدکاروں کو بیمار کر دے، ایک عنصر کو دوسرے عنصر کی شکل میں بدل دے تاہم جو آگ نہ ہو، اس کو آگ بنائے اس کی دعاؤں سے بارش برے سرسبزی اور فراغ بالی پھیلے، یا زلزلہ پیدا ہو، زمین میں کوئی دھنسا جائے اور عنقریب تمکو یہ بتایا جائے گا، کہ غاصر کے مادے مشترک ہیں، اسی وجہ سے تمام صورتوں کے قبول کرنے کی اس میں صلاحیت ہوتی ہے اور جزئی و انفرادی نفوس کو جو نسبت اپنے اپنے بدن کے مادوں کے ساتھ ہوتی ہے، قوی و کلی نفوس کو یہی نسبت تمام دوسرے مادوں کے ساتھ ہوتی ہے، گویا جس طرح ان انفرادی نفوس کے تصورات جزئی امور کے مبادی و اسباب بن جاتے ہیں، اسی طرح ہو سکتا ہے کہ ان عالی نفوس کے تصورات بڑی بڑی باتوں اور عظیم امور کے مبادی ہوں، اگرچہ ایسی باتیں بہت ندرت کے ساتھ پائی جاتی ہیں اور کمیاب ہیں، طلسمات اور نیرنگات کا تعلق بھی اسی سلسلے سے ہے، جیسا کہ شیخ نے لکھا ہے،

”عالی اور فعال قوتوں یا ادنیٰ درجے کی منضزل قوتوں کے ساتھ بعض نادر

اور عجیب باتیں جمع ہوتی ہیں“

اسی بحث سے تعلق اس مسئلے کا بھی ہے کہ کُلّی رائے "جزئی افعال کے حصول کا خفا نہ ہو سکتی اس لئے کہ کُلّی تو تمام جزئیات اور افراد میں مشترک ہوتی ہے، اور ان جزئیات کے ہر ہر فرد کے ساتھ اس کی نسبت برابر ہوتی ہے، اب اگر کسی ایک فرد یا جزئی کے وقوع کی سبب وہ کُلّی ہوگی، تو لازم آنے لگا کہ ممکن کا وقوع بغیر سبب کے ہو گیا کیونکہ کُلّی کو جو نسبت ایک فرد کے ساتھ ہے وہی دوسرے کے ساتھ ہے،

ایک مشکل کا حل یہاں کہنے والا یہ کہہ سکتا ہے کہ دائرہ وجود میں جو چیز داخل ہو چکی ہو، یا داخل ہونے والی ہو یقیناً وہ جزئی ہوگی اور اس کی ایک کُلّی ماہیت ہوگی پس ضرور ہے کہ اس کُلّی ماہیت کی جزئیات میں سے کسی جزئی فرد کا وقوع اور اس کی پیدائش کسی جزئی ارادے ہی کے ذریعے ہوگی لیکن حکماء کا مذہب یہ ہے کہ خدا کا علم بھی کُلّی ہے، اور اس کا ارادہ بھی کُلّی ہے، اور اس پر بھی سبب ہی متفق ہیں، کہ ممکنات کے وجود کا مبداء اور سبب خدا کے یہی دو صفات یعنی علم و ارادہ ہیں اسی مطلب کہ دوسرے الفاظ میں اس طرح بھی ادا کیا جاسکتا ہے کہ حکماء مبادی مفارقة (یعنی مادے سے وہ پاک ہستیاں جو خدا و عالم کے درمیان واسطہ ہیں) کے تصورات اور خیالات اجمام اور اعراض کی پیدائش کے اباب و علل ہیں، خواہ آفرینش و پیدائش کے اس سلسلے کا تعلق عالم ابدل سے ہو، یا تکوین سے (یعنی مخلوقات الہیہ کی پیدائش کی جو دو صورتیں ہیں ایک ایسے مخلوقات جو بغیر کسی مادے کے پیدا ہوئے ہیں ان کا نام عالم ابدل ہے اور دوسرا سلسلہ مخلوقات کا وہ ہے جس میں ایک چیز دوسری چیز سے یعنی مادے سے پیدا ہوتی ہے، اس کا نام عالم تکوین ہے) اور مبادی مفارقة کے ان تصورات کو کُلّی مانا جاتا ہے، حالانکہ یہ ساری چیزیں (یعنی مخلوقات) ظاہر ہے کہ جزئی امور ہیں بہر حال اوائل یعنی حکمائے قدیم کا جو نظریہ ہے اس کا ثابت ہونا یہاں ممکن نہیں، اور جو بات پہلی ثابت اور واقع ہے وہ ان کا نظریہ نہیں ہے پس ثابت ہو کہ غلاف کا یہ دعویٰ ہی سچ ہے غلط ہے، اس عجیبگی کا حل یہ ہے کہ دراصل جزئی کی دو قسمیں ہیں، ایک قسم تو یہ ہے کہ اس جزئی کی ہم مثل جزئیات موجود ہوں اور جس نوع کے نیچے وہ مندرج

ہو اس کے افراد کھڑے ہوئے منتشر ہوں، اور دوسری قسم وہ ہے کہ جس کی مثال ہستی کے اس میدان میں موجود نہ ہو، اور اگر بالفرض عقل اس کے ہم مثل فرد کو فرض بھی کرے جب بھی پہلی قسم کے برابر نہیں ہو سکتی، اب معلوم ہونا چاہئے، کہ ایسی جزئی جو قسم اول کے ذیل کی ہوگی، اس کے کسی فرد کو وجود کے ساتھ خصوصیت اگر حاصل ہو سکتی ہے، تو محض ایسے حالات کے ذریعے سے جو اس کی ماہیت اور ماہیت کے لوازم سے خارج ہوں، اور اس قسم کی جزئی کا ادراک عقل بجز کسی جسمانی آلے کے اور کسی ذریعے سے نہیں کر سکتی، اسی لئے کلی ارادے کی رسانی اس قسم کی جزئی کے کسی فرد تک اس طور پر نہیں ہو سکتی کہ صرف اسی فرد خاص سے اس کو تعلق ہو نہ کہ دوسرے سے الغرض اس کے سوا دوسرے افراد سے قطع نظر کر کے محض اس فرد خاص تک کلی ارادے کی رسانی نہیں ہو سکتی، لیکن جزئی کی دوسری قسم کا حال اس سے مختلف ہے، یعنی اس میں یہ ممکن ہے کہ اس کے فرضی افراد میں سے کسی فرد کو وجود کے ساتھ خصوصیت ماہیت کے لوازم کے ذریعے سے حاصل ہو، اور اس بنیاد پر عقل کے لئے جائز ہوگا کہ وہ اس جزئی کا براہ راست ادراک کرے اور کلی ارادے کی رسانی بھی اس کی ذات تک ہو سکتی ہے، کیونکہ اس میں جو شخص اور تعین پیدا ہوا ہے، وہ ایسے احوال کا نتیجہ اور اثر نہیں ہے جو اس کی ذات سے خارج ہیں، اور اس کی ذات کے چونکہ ہم مثل کوئی دوسری چیز نہیں ہے، اس لئے ذاتیات کی اختلاف کی وجہ سے عباد بھی اختلاف افراد میں پیدا ہوتا ہے وہ بھی اس میں نہ ہوگا، اور نہ وہ اختلاف جو طبیعت کی راہ سے پیدا ہوتا ہے، بہر حال اس تہید کے بعد اب ہم کہتے ہیں کہ تمام موجودات خواہ ان کا تعلق عالم ابداع سے ہو، یا عالم تکوین سے یعنی موجودات مبدعہ ہوں، یا کائنات ان سب کے لئے کلی فیض، اور کلی ارادہ ازلی عنایت عام ہے، اب ان میں سے بعض کو وجود کے ساتھ خصوصیت اگر کسی دوسرے سے پہلے یا ذاتی یا زمانی طور پر حاصل ہوتی ہے، یا اس کے مقابلے میں دوسرے کو وجود سے تعلق ہی نہیں ہو پاتا تو اس کے اسباب کبھی ذاتی ہوتے ہیں اور کبھی عرضی، ذاتی اسباب کی مثال ان عقلی واسطوں کی ہے (جو خالی حل مبدعہ اور مخلوقات کے درمیان واقع ہوتے ہیں) اور عرضی کی مثال معدّات

کی ہے جس کی وجہ سے قبول کرنے والے مادوں میں خاص خاص صورتوں کے ساتھ خصوصیت پیدا ہوتی ہے (معدّات کی مثال یہ ہے کہ) حج کے لئے جو شخص سفر کرتا ہے، اس کے لئے چلنے کا جو ارادہ پیدا ہوتا ہے، یہی ارادہ وہ ان مختلف خطوات یعنی گاموں اور قدموں کا سبب ہے جس کے ذریعے سے یہ سفر پورا ہوگا، اور جس طرح اس کا سبب ہے اسی طرح ہر قدم کا سبب بھی یہی ارادہ ہے، مگر بایں شرط کہ خاص اس قدم سے پہلے جو قدم ہے اس کا حصول مسافت کی اس حد میں ہوئے جس میں یہ واقع ہوا ہے، الغرض پہلی چال کا حصول اس وقت تک ناممکن ہے جب تک کہ اس سے پہلے جو چال ہے وہ وقوع پذیر نہ ہوئے (اسی پہلی چال کو پھلی چال کا مسدّد قرار دیتے ہیں کہ پھلی چال باوجودیکہ پہلی چال کے ساتھ جمع نہیں ہو سکتی لیکن پھلی کا حصول بغیر پہلی کے ناممکن ہے) اور تم کو یہ بتایا جا چکا ہے کہ علل موثرہ اور اثر کرنے والے اسباب کی تاثیر میں خصوصیت ان معدّات ہی کے ذریعے سے پیدا ہوتی ہے، جو معلول ہے، ان کے اسباب موثرہ کو قریب کرتے ہیں، حالانکہ ان معدّات سے پہلے علت و معلول میں قربت نہ تھی، اور اس کی وجہ یہ ہے کہ یہاں ہر پیدا ہونے والے حادثہ سے پہلے ایک پیدا ہونے والا حادثہ ہوتا ہے، یہ تو اس صورت میں ہوتا ہے جب ماہیت کے لئے واقعی کثیر افراد ہوں یا ان افراد کثیرہ کا ہونا اس کے لئے ممکن ہو، لیکن اگر ایک فرد کے سوا اس کے لئے کسی دوسرے فرد کا ہونا ناممکن ہو، تو ایسی صورت میں کلی ارادہ ہی اس جزئی شخص کے وجود کا سبب بن جاتا ہے، کیونکہ اس وقت اس جزئی شخص کا امکان ذاتی ہی وجود کے قبول کرنے کے لئے کافی ہوگا بخلاف اس کے جب نوع کے افراد ہوں تو ان افراد میں سے کسی خاص فرد کو وجود عطا کرنے کے لئے صرف فرد کے ممکن ہونے کی وجہ سے نوع کا امکان کافی نہ ہوگا، بلکہ اس میں ضرورت ہوگی، کہ افراد کے شخصی مادوں میں نوع کے امکان کے سوا اور ایک اور امکان کا حدوث ہو،

علت اور سبب کیا اپنے معلول اور سبب سے زیادہ قوی ہوتے ہیں

فصل

بدیہہ اس کا علم ہر شخص کو ہو گا کہ تاثیر کرنے والی علت اور اسباب
مؤثرہ خود اپنی ذات کے اعتبار سے اپنے معلول سے زیادہ قوی ہوتے ہیں
یعنی علت اور سبب سے جو اثر پیدا ہوتا ہے، اس اثر میں معلول سے علت
کا قوی ہونا بدیہی ہے، لیکن اس اثر کے سوا اور دوسری باتوں میں بھی کیسا قوہ
علت کی برتری باقی رہتی ہے، اس کے متعلق کوئی قطعی رائے نہیں دی جاسکتی
شیخ رئیس نے اس مسئلے میں جو فیصلہ دیا ہے وہ یہ ہے

معلول علت کا محتاج یا اپنی ذات اور طبیعت کے رو سے ہو گا یا اپنی شخصی
خصوصیت، اور ذاتی سویت کی وجہ سے اس کی یہ احتیاج ہوگی، پہلی صورت
اس امر کی مقتضی ہوتی ہے کہ علت اپنی ماہیت میں معلول سے مخالف ہو
ورنہ لازم آئے گا شے خود اپنی ذات کی علت بن جائے لیکن دوسری
صورت میں مثلاً خاص اس آگ کا دوسری خاص آگ کا معلول ہونا، اور
باپ کے لئے بیٹے کا معلول ہونا، تو اس میں یہ جائز نہیں ہے کہ معلول
علت سے طبیعت اور ماہیت میں بھی قوی ہو، کیونکہ معلول میں قوت کی
یہ زیادتی بھی معلول ہوگی لیکن یہ ایسا معلول ہو گا جس کا کوئی سبب نہیں ہے
اور فاعل و علت میں تو یہ زیادتی باقی ہی نہیں جاتی پھر اس کو اس زیادتی کا
مقتضی قرار دینا بھی صحیح نہ ہو گا، یہ بھی ممکن نہیں ہے کہ مادی صلاحیت
اور استعداد کی طرف معلول کی اس زیادتی کو منسوب کیا جائے کیونکہ غریب
مادہ تو اپنی صلاحیتوں کے ساتھ صرف قابل ہوتا ہے، نہ کہ وہ فاعل ہوتا ہے
اور نہ کسی امر کا مقتضی ہو سکتا ہے

باقی رہی یہ بات کہ کیا معلول علت کے برابر بھی ہو سکتا ہے
یا نہیں تو اس کے متعلق ہم کہتے ہیں کہ یہ برابری اور مساوات ان دونوں
کی حقیقت میں ہوگی، یا وجوہیں پہلی شق میں یہ سوال ہے، کہ ان دونوں کا
مادہ بھی باہم مساوی ہو گا یا نہیں ہو گا اگر نہ ہو گا تو پھر دریافت طلب یہ امر ہے،
اس اثر کے قبول کرنے میں دونوں کے مادے مساوی ہیں یا مختلف،
پہلی صورت کی مثال (یعنی قبول اثر میں دونوں کا مساوی ہونا) وہ حرکت

ہو سکتی ہے، جو کہ نور میں کرہ قمر کے طفیل میں پیدا ہوتی ہے اور دوسری (معدم مساوات) کی مثال وہ روشنی ہے، جو چاند میں آفتاب کے ذریعے سے پیدا ہوتی ہے، کہ دونوں کی روشنی قوت اور ضعف میں مختلف ہے جن لوگوں نے صرف اتنے اختلاف کو ماہیت کے اختلاف کا سبب قرار دیا ہے، انہوں نے ان دونوں روشنیوں کو دو مختلف نوع کی روشنی سمجھا ہے، اور جنہوں نے اس کو صرف عوارض کا اختلاف ٹھہرایا، وہ ان دونوں کو ایک ہی نوع کے نیچے درج کرتے ہیں،

اور جب دونوں کے مادوں میں مساوات اور برابری کی نسبت ہو، تو پھر وہ حال سے خالی نہیں، منفعل اور معلول کا مادہ آیا ان تمام چیزوں سے خالی ہوگا، جو اس اثر کی پیدائش میں مانع ہو سکتی تھیں یا اس میں وہ چیزیں ہوں گی جو اس اثر کی راہ میں حائل ہو سکتی ہیں، پہلی صورت کا نام استعداد تام ہے، اور اس کی تین قسمیں ہیں یعنی مادے میں کبھی ایسی باتیں پائی جاتی ہیں جس سے اس اثر کے ظہور میں مدد مل سکتی ہے اور اس اثر کے ساتھ وہ باقی بھی رہتی ہیں، مثلاً پانی کو ٹھنڈا کرنا کہ خود پانی میں ایسی باتیں پائی جاتی ہیں، جو اس اثر (ٹھنڈک) کے قبول کرنے میں اعانت کرتی ہیں، اور کبھی ایسا ہوتا ہے کہ مادے میں کوئی ایسی بات پائی جاتی ہے جو اثر کے ظہور میں مانع ہوتی ہے، لیکن جس وقت اثر کا ظہور ہوتا ہے وہ رکاوٹ اٹھ جاتی ہے، مثلاً بال جب سیارہ کو چھوڑ کر سفید ہو جائے اور کبھی ایسا ہوتا ہے کہ مادے میں نہ معاون ہی کا وجود ہوتا ہے اور نہ معاون اور مانع کا، مثلاً مڑوں کے قبول کرنے میں پھیکا پن کا جو حال ہے بہر حال ان اقسام میں یہ جائز ہے کہ منفعل اور متاثر فاعل اور موثر سے کامل اور پورے طور پر مشابہ ہو، مثلاً نمک شہد کو نمک بنا دیتا ہے، یا جو چیز پانی کو آگ بنا دیتی ہے، وجہ یہ ہے کہ ان امور کی جو ہری صورتیں شدت و ضعف میں باہم مختلف نہیں ہوتیں جیسا کہ مشہور ہے اور مادہ انھی صورتوں کے آثار کو قبول کرتا ہے، کیونکہ وہ فاعل کے مادے کے مماثل

ہوتا ہے اور یہاں نہ کوئی روکنے والا ہے نہ ٹوکنے والا یعنی نہ مانع ہے اور نہ مصادق اس لئے ان آثار کو پورے طور پر یہاں ظاہر ہونا چاہئے، لیکن اگر مادے کے اندر کوئی مانع اور ایسا روک ہے جو اثر کے ظہور میں مانع آتا ہے، اسی کا نام استعداد ناقص ہے، مثلاً آگ سے جب پانی کو گرم کیا جائے تو ظاہر ہے کہ پانی کی طبیعت اس اثر (گرمی) کے قبول کرنے میں مانع ہوگی یہی جگہ ہے جہاں منفعل اور متاثر فاعل سے کمزور اور ضعیف ہوتا ہے اور ہر حال میں ہوتا ہے، کیونکہ منفعل کا مادہ اس اثر کے قبول کرنے میں رکاوٹ پیدا کرتا ہے اور فاعل کے مادے میں کوئی مانع نہیں ہے ظاہر ہے کہ مانع اور رکاوٹ کے ساتھ چیز ہوگی وہ اس کی برابری نہیں کر سکتی جس میں مانع نہ ہو یہی وجہ ہے کہ آگ کے سوا جب کوئی چیز گرم کی جائے گی تو اس کی گرمی آگ کی گرمی کے برابر نہیں ہو سکتی۔“

اس آخری دعوے پر یہ اعتراض کہ آگ سے پگھلائی ہوئی دھات، شاید سے ثابت ہے کہ ان کی گرمی آگ کی گرمی سے اتنی زیادہ تیز ہوتی ہے کہ صرف ان کے چھونے سے آدمی کا ہاتھ جل اٹھتا ہے حالانکہ آگ کی گرمی میں یہ بات نہیں ہوتی شفاء میں (شیخ) ہی نے اس کا جواب یہ دیا ہے کہ دھات پگھلنے کے بعد ایک قسم کا گارٹھا، لیسدار مادہ بن جاتا ہے، اور جب ہاتھ سے وہ متصل ہوتا ہے تو ان صفات کی وجہ سے اس کا زوال ہاتھ سے باسانی نہیں ہوتا یہی وجہ ہے کہ اس کا اثر فوراً محسوس ہوتا ہے اور وہ آگ جس کا ہم لوگوں کو تجربہ ہے، یہ فاعل آگ نہیں ہوتی بلکہ دوسری چیزوں کے ساتھ مخلوط ہوتی ہے اور اس میں مختلف شعلوں کی وجہ سے بکثرت ایسی سطحیں پیدا ہو جاتی ہیں، جن کا ہاتھ سے اتصال ہی نہیں ہوتا، الغرض استعمالی آگ میں جوانی اور خاکی اجزاء بکثرت شریک ہوتے ہیں اور یہی چیزیں آگ کی حقیقی حرارت کے زور کو کم کر دیتی ہیں، اور اس کی حرارت کا جو اصلی درجہ ہوتا ہے، اس سے وہ گر جاتی ہے، انہی وجوہ سے پھلنی ہوئی دھات کی حرارت کہ آگ کی گرمی سے

آدمی زیادہ طاقتور محسوس کرتا ہے،

بہر حال یہ فیصلہ اس وقت کا ہے، جب علت اور معلول کی اس حقیقت میں بحث ہو، جو ماہیت میں باہم مشترک ہوتی ہیں، لیکن جب بجائے ان کی حقیقت کے ان کے وجود کو سامنے رکھا جائے، تو پھر تقدم و تاخر کے اعتبار سے ان دونوں میں (علت و معلول) میں مساوات کا ہونا ناممکن ہے اس لئے کہ علت کا کام فائدہ پہنچانا ہے اور معلول فائدہ حاصل کرنے والا ہوتا ہے تو اب مثلاً ایسی آگ جس کا وجود دوسری آگ سے پیدا اور حاصل ہوا ہو، آگ ہونے میں اگرچہ دونوں برابر ہیں، لیکن جس نے وجود بخشا وہ اس آگ سے ضرور پہلے ہے، جس کو وجود عطا کیا گیا، اور یہ تقدم و تاخر آگ ہونے کی حیثیت سے نہیں بلکہ موجود ہونے کی حیثیت سے ایک کو پہلے اور دوسرے کو پیچھے قرار دیا گیا ہے، اسی طرح باپ بیٹے سے افسان ہونے میں نہیں بلکہ موجود ہونے میں مقدم ہوتا ہے، بہر حال ان صورتوں میں جو واقعہ ہوتا ہے وہ بیان کیا گیا، باقی جب معلول اور علت ان دونوں میں نہ ماہیت کا اشتراک ہو، اور نہ مادے کا بلکہ صرف وجود میں دونوں مشترک ہوں، تو اس وقت حق یہی ہے، کہ علت ہی کا وجود قوی تر بھی ہوتا ہے، اور غنی تر بھی بلکہ وجوب میں بھی اس کا درجہ بلند ہوتا ہے، اور تقدم میں بھی، لیکن یہاں دشواری یہ ہے، کہ شیخ کا خیال وجود کے متعلق یہ ہے کہ دو وجودوں میں تفادوت شدت ضعیف اور یا کمال و نقص کا نہیں ہوتا، کیونکہ وجود بحیثیت وجود کے ان صفات کو قبول نہیں کرتا، تو گویا اس صورت میں علت و معلول کے درمیان اختلاف تین باتوں میں ہوتا ہے، یعنی تقدم و تاخر، استغناء و حاجت و وجوب و امکان کے اعتبار سے علت اور معلول میں امتیاز پیدا ہوتا ہے، میں کتنا ہوں کہ شاید وجود سے یہاں شیخ نے اس کا وہ عام معنی مراد لیا ہے، جس کی تشریح میں کہا جاتا ہے کہ وہ صرف ایک ثبوتی امر ہے، اور ذہن میں ماہیتوں کا محمول وہی واقع ہوتا ہے، اور وجوب و امکان و امتناع کی کیفیتوں، اور ماہیتوں کے درمیان جو نسبت ہوتی ہے اس کو وہ عارض ہوتا ہے، اسی لئے وجوب کے متعلق جب

اس نے یہ لکھا کہ وہ مذکورہ بالا اختلاف کو قبول نہیں کرتا تو اس وقت یہ قید
 بڑھانی پڑی کہ اس سے مراد وہ وجوب ہے جو بحیثیت وجود کے ہو، باقی حقیقی وجود
 جس سے عدم اور نیستی کا ازالہ ہو جاتا ہے، اور عدم کے جو بالکل منافی ہے تو
 جو لوگ اس کے قائل ہیں اس میں قطعاً شک نہیں کر سکتے کہ شدت و ضعف
 و قوت و نقص کے حساب سے اس میں ضرورتاً تفاوت واقع ہوتا ہے، غرض شیخ ہی
 نے اپنی کتابوں کے مختلف مقامات میں اس کی تصریح کی ہے کہ بعض موجودات
 اپنے وجود میں قوی اور زورور ہوتے ہیں، اور بعض ضعیف اور کمزور ہوتے ہیں
 مثلاً زمانہ اور حرکت اور جو ان کے مائل ہوں، نیز ماہیت کبھی ذہنی اور خارجی وجود
 میں مشترک ہوتی ہے، اور ان دونوں وجودوں ہی کی راہ سے تفاوت پیدا ہوتا
 ہے، اور ظاہر ہے کہ خارجی وجود ذہنی وجود سے یقیناً زیادہ قوی ہوتا ہے اس لئے
 کہ خارجی وجود تو مخصوص آثار کا مبداء اور منشاء ہوتا ہے، بخلاف ذہنی کے
 کسی مرکب شے کی علت تا ہمیشہ اس شے
 کے ساتھ ہوتی ہے

فصل

اس فصل میں بتایا جائے گا کہ حکماء کا مندرجہ عنوان دعویٰ کس حد تک درست
 ہے، تو اب جاننا چاہئے کہ میں پہلے یہ بیان کر آیا ہوں کہ شے کی ماہیت بحسنہ اس کی
 صورت ہوتی ہے، اور اس شے کے فصل اخیر کی مبداء بھی صورت ہی ہوتی ہے،
 تا اینکه اگر صرف صورت مجرد ہو کر پائی جائے یا فقط فصل اخیر کی کسی طرح موجود ہو جائے
 تو وہ ساری باتیں جو اس شے کی ماہیت میں داخل ہوں گی، اور اس کے وجود کی
 مقوم ہوں گی وہ سب کی سب اس صورت میں حاصل ہوں گی اور اس فصل اخیر کو
 لازم ہوں گی، مثلاً انسان کی صورت اگر بغیر مادے کے پائی جائے تو یقیناً وہ
 نطق و تعقل، حیات احساس تغذیہ غذا کھانے کی صفت، توحید اور تعظیم کی
 مبداء اور سہ چشمہ ہوگی البتہ اپنے کامل اور غنی ولا پر واہونے کی وجہ سے انہی
 کاموں کو یعنی تعقل و نطق وغیرہ کے کاموں کو صورت مجردہ اس طرح انجام نہ سکی
 جس طرح نقص اور مادی کوتاہیوں کی حالت میں انجام دیتی ہے اور یہی حال مثلاً
 فصل ناطق کا ہوگا کہ حیوانیت اور وہ ساری باتیں جو حیوانیت کی اندر داخل ہیں،

سب اس کو لازم ہوں گی، اس مقدمے کو ذہن نشین کرنے کے بعد اب ہم کہتے ہیں کہ صورت اپنے کو فی وجود میں اباب و علل کی محتاج اس لئے ہوتی ہے، کہ وہ دراصل ایک ایسی یکہ و تنہا وحدانی ذات ہوتی ہے جس کی وحدت ذاتی اور طبعی ہوتی ہے، اب اپنے علل و اباب اور شرائط وجود کے پائے جانے کی وجہ سے جب وہ موجود ہو جاتی ہے تو وجود کے اس مرتبے میں اس کے لئے ایسی نوع کی شکل لازم ہو جاتی ہے، جو خود اس صورت اور اس مادے سے مرکب ہوتی ہے، جو اس صورت کا قریب ترین مادہ ہوتا ہے، لیکن اس نوعی شکل کے لئے کسی جداگانہ علت کی ضرورت نہ ہوگی، بلکہ صورت کی علت ہی اس مرکب نوع کے تحقق کے لئے کافی ہوتی ہے، یہی وہ راز ہے جس کی وجہ سے کہا جاتا ہے کہ مرکب کی علت تامہ وجود اس مرکب کے ساتھ پائی جاتی ہے، دراصل یہاں یہ کیا جاتا ہے، کہ جس چیز کا وجود عرضی طور پر پایا جاتا ہے، اس کو اس قسم کی جگہ فرض کر لیا جاتا ہے، جس کا تحقق بالذات ہو، یعنی بالعرض کو بالذات کی جگہ فرض کر لیا گیا ہے، کیونکہ یہاں مرکب جس طرح بالعرض موجود ہے، اسی طرح وہ معلول بھی تو بالعرض ہی ہے، اور معلول بالعرض کے لئے یہ جائز ہے، کہ وہ اس چیز کے ساتھ پایا جائے جو اس کی بالعرض علت ہے، کیونکہ ایسے معلول کو اس قسم کی علت کی جانب بالذات احتیاج نہیں ہوتی اس نکتے کو خوب اچھی طرح سمجھ لو، کیونکہ اس کا تعلق بھی مشرقی دانش سے ہے

فصل

علل اربعہ کے مشترک احکام

ایسے احکام جو علت کی چاروں قسموں میں مشترک ہیں ان کی تعداد چھ ہے، پہلا حکم تو یہ ہے، کہ بالذات اور بالعرض ہونے کا حکم سب میں مشترک ہے، مثلاً فاعل بالذات اس کو کہتے ہیں جو براہ راست خود اپنی ذات سے فعل کا مبدئ ہو اور فاعل بالعرض اس فاعل کا نام ہے، جو ایسا نہ ہو اور اس کی چند قسمیں ہیں، پہلی قسم یہ ہے، کہ اس کا ذاتی فعل تو یہ ہے، کہ اس کے ذریعے سے

شے کی ضد کا ازالہ ہوتا ہے، ایسی صورت میں اس ضد کے مقابل جو چیز ہوتی ہے، اس کی نسبت خود اس فاعل کی طرف کرا دی جاتی ہے، کیونکہ جس وقت شے کی ضد کا ازالہ اس فاعل کے ذریعے سے ہو جاتا ہے، تو اسی وقت وہ شے بھی پائی جاتی ہے، یہ واقعہ چونکہ ایک ساتھ ہوتا ہے، اس لئے خود اس شے کو فاعل کی طرف منسوب کر دیتے ہیں، مثلاً سقمونیا (دوا) کے متعلق کہتے ہیں کہ اس سے تبرید (ٹھنڈک پہنچانے کا) کام لیا جاتا ہے، حالانکہ دراصل سقمونیا کا اصلی کام صفراء کا ازالہ ہے، چونکہ صفراء کے ازالے سے ٹھنڈک پیدا ہوتی ہے اس لئے خود اس ٹھنڈک کو سقمونیا ہی کی طرف منسوب کر دیتے ہیں دوسری قسم اسی بالعرض فاعل کی یہ ہے، کہ اس سے اس مانع اور روک کا ازالہ ہوتا ہے، جو کسی شے کے ہونے میں حائل تھی، اگرچہ باوجود روک پیدا کرنے کے اس کو شے کی ضد نہیں قرار دیتے، مثلاً اس ستون کو جو چھت کے گرنے میں مانع تھا، جو آدمی اس ستون کو چھت کے نیچے سے نکال لیتا ہے، اسی کی طرف چھت کے گرنے کو منسوب کر دیتے ہیں، تیسری قسم کی صورت یہ ہوتی ہے کہ کسی شے کے متعدد وصفات ہوتے ہیں، اور یہی شے بعض صفات کے لحاظ سے کسی کام کو بالذات انجام دیتی ہے اگر اس شے کو تمام صفات کے لحاظ سے اعتبار کیا جائے تو ظاہر ہے کہ اس فعل کی فاعل بالعرض ان صفات سے موصوف ہونے والی شے ہو سکتی ہے مثلاً کہا جاتا ہے، کہ کاتب مکان تعمیر کر رہا ہے، اور معمار لکھ رہا ہے، اور کالا آدمی حرکت کر رہا ہے، چوتھی قسم میں یہ ہوتا ہے کہ اتفاقی نتائج اور غایات کو طبعی یا اختیاری فاعل کی طرف منسوب کر دیا جائے اس کی مثال وہ پتھر ہے جو اوپر سے گرتا ہو چلا آ رہا تھا راستے میں کسی کی کھوپڑی پر پڑا، اور اس کو زخمی کر دیا، اس وقت زخمی کرنے کا فعل اس پتھر کی طرف منسوب کر دیا جاتا ہے حالانکہ اس کا ذاتی فعل صرف گرتا تھا، یہ اتفاق کی بات تھی کہ راستے میں کسی کی کھوپڑی سے ٹکرا گیا، اسی قسم میں یہ بات بھی داخل ہے، جو کہا جاتا ہے کہ زمین کی خشکی اس کے غیر کو دی شکل کی لحاظ سے، پانچویں قسم میں وہ چیزیں داخل ہیں، جو حقیقی فاعل کی زینت اور ساتھی ہوتی ہیں اگرچہ ان کا فاعل کے ساتھ رہنا ضروری نہ ہو، جب بھی ان ساتھیوں کو بھی کبھی فاعل کہہ دیا جاتا ہے،

درہر حال یہ قسمیں تو علت فاعلہ کی تھیں) باقی علت مادی یعنی مادہ، تو بالذات مادہ تو اسی کو کہتے ہیں جو اپنی ذاتی خصوصیت کی بنیاد پر معتین صورتوں کو قبول کرتا ہے رہا بالعرض مادہ تو اس کی دو صورتیں ہوتی ہیں، ایک صورت تو یہ ہوتی ہے کہ مقبول (یعنی مادہ جس صورت کو قبول کرتا ہے) اس کی ضد کے ساتھ قابل کو کبھی فرض کیا جاتا ہے، پھر اسی مقبول کی ضد ہی کو مادہ کہہ دیا جاتا ہے مثلاً پانی کو ہوا کا مادہ کہہ دیا جائے اور دوسری صورت یہ ہوتی ہے کہ قابل کو ایسے وصف کیساتھ فرض کر لیا جاتا ہے جس پر اس کا قبول کرنا موقوف نہیں ہوتا، اور پھر اسی وصف کو قابل قرار دیدیا جاتا ہے۔ مثلاً کہہ دیتے ہیں کہ طبیب علاج کر رہا ہے ظاہر ہے کہ اگر طبیب بھی اپنا علاج کرتا ہے، تو طبیب ہونے کی حیثیت سے نہیں بلکہ مریض ہونے کی وجہ سے کرتا ہے (یہ تو علت مادی کے اقسام ہوئے) علت صوری یعنی بالذات صورت کی مثال تو کرسی کی شکل ہے، باقی اس کرسی کا یاہ یا سفید ہونا، تو یہ اس کرسی کی بالعرض صورت ہے رنگینی علت غائی تو اس کی ذاتی اور عرضی اقسام کا حال تم کو منقریب آئندہ بتایا جائے گا (مشترک احکام میں سے یہ تو پہلا حکم تھا) دوسرا حکم جس میں چاروں مشترک ہیں قرب و بعد نزدیکی و دوری کا حکم ہے یعنی فاعل قریب اس کو کہتے ہیں جس سے براہ راست فعل اور کام کا تعلق ہو، فاعل اور فعل کے درمیان کوئی واسطہ نہ ہو، مثلاً اعضاء کی حرکت کے بالذات فاعل ہمارے پیچھے (وتر) ہیں، اور فاعل بعید کی مثال نفس کی ہے کہ اعضاء کی حرکت کا فاعل اگرچہ نفس ہی ہے لیکن واسطے کے ذریعے سے اور فاعل متوسط کی مثال پیٹوں کی قوت منخرکہ ہے نیز اس سے پہلے اس حرکت کا جو شوق پیدا ہوتا ہے، اور شوق سے پہلے جو اس حرکت کی تصدیق دل میں پیدا ہوتی ہے، الغرض پیٹوں کی قوت محرکہ اس سے پہلے قوت شوقیہ، اس سے پہلے تصدیق اور اس کے سوا وہ ساری باتیں جو ان اسباب کے مانند ہوں ان سب کو فاعل متوسط سمجھنا چاہیے۔ اسی طرح مادہ قریبہ اس کو کہتے ہیں جس میں صورت کے قبول کرنے کی صلاحیت اس طور پر ہو کہ کسی دوسری چیز کو مادے کے ساتھ نہ تو ملانے کی ضرورت ہو، اور نہ اس میں کسی نئی بات کے پیدا ہونے کی حاجت ہو۔ مثلاً بدن کی صورت کے قبول کرنے میں جو اعضا کا حال ہے، اور جو ایسا نہ ہو وہ مادہ بعید ہے اب اس کی وجہ خواہ یہ ہو کہ تمہارا اس میں قبول

کرنے کی صلاحیت نہ ہو، بلکہ اہل قابل کا وہ جزو ہو، یا تنہا اس کی صلاحیت تو ہو، لیکن قبول کرنے کے لئے ایسے حالات کی ضرورت ہو جن کے ذریعے سے وہ صورت کو قبول کر سکتا ہو، پہلی صورت کی مثال اخلاط اربعہ میں سے ایک خلط ہو سکتی ہے، یعنی تنہا خلط عصب کی صورت قبول نہیں کر سکتی اور دوسری کی مثال خلط کی صورت کے اعتبار سے غذا کی حالت، یا حیوانی صورت کے لحاظ سے لطفے کی حالت ہو سکتی ہے، کہ اگرچہ غذا بھی خلط کی صورت قبول کرتی ہے، اور لطفہ بھی حیوانی صورت کو قبول کر سکتا ہے، لیکن بہت سے حالات والو اس سے گزرنے کے بعد اور صورت قریبہ کی مثال مربع کی ترتیب (چوکھوٹا) ہوتا ہے، اور اسی مربع سے زاویہ کو جو نسبت ہے، یہ صورت بعیدہ کی مثال ہے، اور غایت قریبہ کی مثال صحت ہے، جو دو اکی غایت قریبہ ہے اور کامیابی و بامرادی و مساوت یہ دو اکی غایت بعیدہ ہے، (احکام مشترکہ کا) تشریح حکم خصوص اور عموم ہے، یعنی خاص فاعل وہ ہے جس سے ایک ہی چیز متاثر و متفعل ہو، مثلاً کسی ایک چیز کو جو آگ جلانے لگی تو اس کی فاعل خاص آگ ہے، اور عام فاعل وہ ہے جس سے بہت سی چیزیں متاثر و متفعل ہوں، مثلاً بہت سی چیزیں جس آگ سے جل جائیں، تو ان کا فاعل عام آگ ہے، پھر عام فاعل کی کبھی یہ صورت ہوتی ہے کہ وہ ہر چیز کا فاعل ہوتا ہے، مثلاً واجب تعالیٰ کی ذات کا جو حال ہے، اور کبھی ایسا ہوتا ہے کہ کل کا نہیں بلکہ بعض چیزوں کا وہ فاعل ہوتا ہے، جیسے حق تعالیٰ کے سوا جتنے فاعل ہیں ان کا حال ہے، اور خاص مادہ اس کو کہتے ہیں جس میں بجز اس خاص صورت کے دوسری صورت کی گنجائش نہ ہو، مثلاً انسانی جسم میں بجز انسانی صورت کے اور کسی صورت کے قبول کرنے کی گنجائش نہیں ہے اور عام مادے کی مثال لکڑی ہے، جو کرسی تخت وغیرہ ہر قسم کی صورتوں کو قبول کرتی ہے، اور بیہوشی اولیٰ (یعنی مادے کی پہلی حالت) جو سب کا مادہ ہے، مادہ عام کی مثال ہے، یا در رکھنا چاہیے، کہ قریب اور خاص میں بہت فرق ہے کیونکہ یہ بہت ممکن ہے کہ مادہ قریب بھی ہو، اور عام بھی ہو، مثلاً لکڑی تخت کا مادہ قریب بھی ہے اور عام بھی، اور خاص صورت شے کی صلی

(ذاتی تعریف) اور اس کی فصل یا خاصہ ہے، اور عام صورت کی مثال انھی چیزوں (حد و فصل) کی جنہیں ہو سکتی ہیں، غایت خاصہ اس غایت کو کہتے ہیں جو بجز ایک طریقے کے اور کسی ذریعے سے حاصل نہ ہو سکے، اور جو غایت متعدد طریقوں سے حاصل ہو سکتی ہے۔ اسی کو غایت عام کہتے ہیں، (ان مشترک احکام میں سے جو حکم کلی اور جزئی ہونے کا بھی ہے مثلاً فاعل جزئی اس کو کہتے ہیں، جو کسکی شخصی، یا نوعی، جنسی معلول کی شخصی یا نوعی یا جنسی علت ہو، یعنی جیسا معلول ہو، علت بھی اسی قسم کی ہو، اور کلی فاعل وہ ہے جس میں یہ مقابلہ نہ پایا جائے مثلاً کسی خاص علاج کا فاعل طبیب کا ہونا، اور مادے میں بھی یہی صورت پیدا ہوتی ہے لیکن صورت کا حال مختلف ہے، اس کی کلیت و جزیت اور عموم و خصوص میں کوئی فرق نہیں ہے، باقی رہی غایت تو جزئی غایت کی مثال یہ ہے کہ مثلاً اپنے بدیوں پر قبضہ کرنے کے لئے خریدنے جو حرکت کی، تو اس میں حرکت کی غایت جزئی غایت ہے، اور مطلقاً ظالم سے بدلہ لینے کے لئے حرکت یہ کلی غایت ہے، پانچواں حکم بسیط اور مرکب ہونے کا ہے، ایسی شے جو اپنی ذات میں بالکل یکہ و تنہا یعنی احدی الذات ہو، اس سے جب فعل صادر ہوگا تو اس کو بسیط فاعل کہیں گے، علل و اسباب کے سلسلے میں اس نام کا سب سے زیادہ جو مستحق ہے وہ، مبداً اول ہے یعنی حق تعالیٰ جل مجدہ کی ذات ہے، اور مرکب فاعل وہ ہوگا جس کی تاثیر چند امور کے اکٹھے ہونے کے ساتھ وابستہ ہو، اب یہ چند امور خواہ نو عاً متحد ہوں، مثلاً کشتی کے چلانے والے چند آدمی ہوں، یا نو عاً مختلف ہوں، مثلاً قوت جاذبہ اور حاسبہ دونوں مل کر جھوک کو پیدا کرتی ہیں، اور بسیط مادے کی مثال صورت جسمیہ کا میوٹی ہے، مرکبہ کی مثال وہ دو اُمیں ہیں جن کو تریاق کہتے ہیں، صورت بسیط کی مثال پانی اور آگ کی صورت ہے، اور صورت مرکبہ کی مثال انسان کی صورت ہے، جو اس مجموعے سے حاصل ہوتی ہے جن میں چند امور شریک ہیں، اگرچہ یہ مثال بھی قابل غور ہے، اور غایت بسیطہ کی مثال وہ سیری ہے، جو گھمانے پر مرتب ہوتی ہے اور غایت مرکبہ میں وہ سارے مقاصد داخل ہو سکتے ہیں جو چند باتوں سے مرکب

ہوں، اور ان باتوں میں سے ہر بات ایسی ہو، جو مقصد و مطلوب بننے میں مستقل نہ ہو، جیسا کہ قوت و فعل میں مشترک ہوتا ہے بالقوت فاعل کی مثال آگ ہی ہو سکتی ہے جب اس کو ایسی چیز کو پیش نظر رکھ کر خیال کریں جس میں جل اٹھنے کی صلاحیت ہو ہے، لیکن ابھی جلی نہیں ہے، پھر یہ قوت و استعداد کبھی تو قریبی ہوتی ہے مثلاً لکھنے کے لئے کاغذ قریبی صلاحیت و قوت رکھتا ہے اور کبھی یہ استعداد اور قوت بعید ہوتی ہے مثلاً اسی لکھنے سے بچے کی قابلیت کا جو تعلق ہے اس قوت کا محل موضوع کبھی تو بالقوت ہی رہتا ہے مثلاً انسانی صورت کے اعتبار سے لطفے کا جو حال ہے اور کبھی بالفعل ہوتا ہے جیسے اسی انسانی صورت سے جو بدن انسانی کو تعلق ہے، اسی طرح صورت بھی کبھی بالفعل ہوتی ہے اور یہ اس وقت ہوتا ہے جب وہ صورت پانی جا چکی ہوتی ہے اور کبھی بالقوت ہوتی ہے مثلاً کسی خاص موضوع اور محل میں صورت کے فقدان کے باوجود اس صورت سے متصف ہونے کا امکان ہو باقی غایت کا بالقوت یا بالفعل ہونا تو اس کی حالت وہی ہے جو صورت کے بالفعل اور بالقوت ہونے کی ہے اس لئے کہ صورت ہی دراصل شے کی غایت ہوتی ہے جب شے کو صورت کے لحاظ سے پیش نظر رکھا جائے، جیسے فاعل کے فاعل ہونے کی فاعلی علت غایت ہوتی ہے کسی بسیط شے کے لئے کیا یہ جائز ہو سکتا ہے کہ اس کی علت متعدد اجزاء سے مرکب ہو،

فصل

فاضلوں کی ایک بڑی جماعت اس کو جائز قرار دیتی ہے، لیکن واقعہ یہ ہے کہ ایسا ہونا ناممکن ہے جیسا کہ بعض ارباب تحقیق نے اس کو بیان کیا ہے ان کی تقریر مجنبہ درج کی جاتی ہے

”مرکب سے کسی بسیط شے کا پیدا اور صادر ہونا ناممکن ہے یہ ان کا دعویٰ ہے دلیل اس کی یہ ہے کہ اس مرکب کے اجزاء میں سے اگر کوئی ایک جز ہی اس بسیط کی مستقل علت ہے تو پھر اس بسیط کو جو معلول ہے باقی دوسرے اجزاء کا معلول ٹھہرانا بے معنی ہے اور اگر یہ کہا جائے کہ معلول کے کسی حصے پر علت کا کوئی ایک جز اثر انداز ہوتا ہے، یعنی

کل اس کا معلول نہیں ہے تو یہ خلاف مفروض ہے، کیونکہ اب یہ معلول مرکب ہو گیا بیض نہ رہا، اور اگر یہ مانا جائے کہ مرکب کے کبھی جزو کا کوئی اثر معلول کے کسی حصے پر نہیں پڑتا، تو اب اگر صورت حال یہ ہے کہ ان اجزاء کے اجتماع کا اس معلول پر اثر پڑتا ہے، پھر اجزاء کی اس اجتماعی حالت کے وقت کسی امر جدید زائد کا اس کے ساتھ اضافہ ہوتا ہے یا نہیں اگر ہوتا ہے تو دراصل علت بھی امر زائد قرار پائے گا پھر یہ امر زائد اگر کوئی مدی بات ہے، تو وجود پر اثر اندازی کے لئے اس کی حیثیت کبھی متعلق نہیں ہو سکتی، ورنہ تسلسل کے الجھاؤ میں مبتلا ہونا پڑے گا، اس لئے کہ اگر وہ بیض ہے تو سوال ہو گا، کہ جس سے صادر ہوا ہے کیا وہ مرکب ہے اور اگر مرکب ہے تو سوال ہو گا کہ اس سے بیض کا صدور کس طرح ہوا، اور یونہی سوالات کا یہ سلسلہ دراز ہوتا چلا جائے گا، اور اگر اجزاء کے اجتماع کے وقت کسی جدید اور زائد امر کا اضافہ نہیں ہوتا تو پھر ان اجزاء کی حالت اجتماع کے وقت بھی وہی ہوگی، جو اکٹھے ہونے سے پیشتر تھی، تو اب معلول کا کل ان سے متاثر نہ ہوگا،

اسی محقق نے اپنی اس تقریر کے بعد آگے یہ لکھا ہے،
 ”اور اس سے یہ لازم آتا ہے کہ نوپید حادث امر کی علت، کا مرکب ہونا ضروری ہے کیونکہ حادث کی علت کا بھی حادث ہونا ضروری ہے، ورنہ پھر متاثر پڑے گا، کہ حادث کا اس علت سے کسی خاص وقت میں صادر ہونا اور اس سے پہلے نہ صادر ہونا، یہ ترجیح بغیر کسی ترجیح وینے والے کے حاصل ہو اور اگر حادث کی علت مرکب نہیں بلکہ بیض ہوگی تو پھر اس علت کی علت کا بھی حادث ہونا بھی اس لئے ضروری ہو گا، کہ اس کا معلول حادث ہے، اور چونکہ اس کو بیض بھی فرض کیا گیا ہے اس لئے اس علت کی علت کے لئے بیض ہونا بھی ضروری ہو گا، جس کے بعد اس تسلسل کا سلسلہ چھڑے گا، جو متنع اور نامکن ہے کیونکہ اسی صورت میں

اس سلسلے کی ترکیب غیر محدود علتوں اور معلولوں سے واجب التسلیم ہوگی۔
 بخلاف اس کے اگر حادث کی علت کو خارجی مرکب مانا جائے، تو اس کی
 وجہ سے وہ تسلسل جو محال ہے لازم نہیں آتا، کیونکہ یہ جائز ہو سکتا ہے کہ
 اس کی ترکیب ایسی دو چیزوں سے ہو، جن میں ایک قدیم ہو، اور دوسرا
 حادث، اور ان دونوں میں سے جو حادث ہو، اس کی نوعیت ایسی ہو کہ
 قدیم علت سے حادث معلول کے صادر ہونے میں اس امر حادث کا
 دو عدم جو وجود کے بعد حاصل ہوتا ہو، شرط ہو، اور شرط کے لئے یہ جائز
 ہے کہ وہ عدمی ہو، پس ایسی صورت میں ایسے امور کا ایک ساتھ اجتماع
 لازم نہیں آتا، جن میں علت اور معلول ہونے کی ترتیب غیر محدود سلسلے
 کے ساتھ قائم ہو۔

انہی صاحب نے یہ بھی فرمایا ہے،
 کہ اس سے یہ بھی لازم آتا ہے کہ ہر حادث مرکب ہو، ورنہ اس کی علت
 بسیط ہوگی بلکہ ہر بسیط کا قدیم ہونا بھی لازم آتا ہے جس کا لازمی نتیجہ
 یہ ہے کہ نفس بھی قدیم ہو جائے۔ ”انہی کلامہ۔“

حکمت الاشراق کے شارح نے اس پر یہ اعتراض کیا ہے کہ اس تقریر پر
 اجمالی اور تفصیلی دونوں حیثیت سے نقص وارد ہوتا ہے، نیز اس کا معاوضہ یہی
 کیا جاسکتا ہے، جس کی تفصیل اس طرح کی جاتی ہے پہلی بات تو یہ ہے کہ اس
 شق پر معنی یہ مان کر کہ مرکب کے ان اجزاء میں سے کوئی جز علت ہونے میں مستقل
 نہیں ہے، یہ کہا جاسکتا ہے کہ باوجود اس کے یہ جائز ہو سکتا ہے کہ دوسرے
 معلول پر وہ اثر انداز ہو اور خلاف فرض بھی لازم نہ آئے، کیونکہ فرض جو کچھ کیا گیا
 ہے وہ صرف اس قدر ہے کہ تاثیر میں کوئی مستقل نہیں ہے لیکن مطلقاً ان کی
 تاثیر کا کس نے انکار کیا تھا، الغرض مستقل تاثیر کا انکار کیا گیا تھا نہ کہ تاثیر کا، بلکہ
 یہ ہو سکتا ہے کہ اس کی تاثیر کسی غیر پر موقوف ہو جیسا کہ صاحب متن نے اس کو اپنی
 اس مثال میں بیان بھی کیا ہے جس کا ذکر آچکا ہے، یعنی کسی ایک پتھر کو جب کوئی
 جماعت اٹھاتی ہے، یہاں اس جماعت کے اجزاء کی تاثیر کا جو حال ہے وہی

جہاں بھی ممکن ہے، شارح اس کے بعد فرماتے ہیں کہ ہم یہ بھی نہیں مانتے کہ اجزاء کے اجتماع کے وقت اگر کسی امر زائد کا جس کو علت قرار دیا گیا ہے اضافہ نہ ہو، تو اجتماع کے وقت بھی اجزاء کا وہی حال رہے گا جو اجتماع سے پہلے تھا، اس لئے کہ کسی ایسے امر زائد کے عدم اضافے سے جو علت ہو، یہ لازم نہیں آتا کہ کسی ایسے زائد امر کا یہی اضافہ نہ ہو، جو تاثیر کے لئے شرط ہو، جیسا کہ اسی مسئلے میں جس کے متعلق گفتگو ہو رہی ہے، خود اجتماع کی حیثیت ہے اور ایسی صورت میں اجزاء کا حال اجتماع کے بعد وہی نہیں رہتا جو اجتماع سے پہلے تھا، اور نہ اس گل کا غیر موثر ہو نا ضروری قرار پاتا ہے، بلکہ اب اس کا اثر انداز ہو نا ضروری ہے کہ اثر ڈالنے کی جو شرط تھی وہ پائی گئی،

دوسری بات یہ ہے کہ صاحب متن نے جو کچھ بیان کیا ہے اگر اس کو درست مان لیا جائے تو اس کا ناگزیر نتیجہ وہ تسلسل ہے جو ممتنع اور ناممکن ہے، تقریر اس کی یہ ہے کہ ہر مرکب حادث کے صوری جز کا حادث ہو نا ضروری ہے کیونکہ صوری جز کا مرکب حادث کے ساتھ بالفعل رہنا ضروری ہے، بلکہ ان دونوں میں نہانی سمیت ہوتی ہے، پھر یہ صوری جز اگر بسیط ہے تو یہی مطلوب تھا، اور اگر مرکب ہے تو پھر وہی گفتگو اس میں پیدا ہوگی چونکہ کسی شے کے اجزاء کا غیر متناہی ہو نا ناممکن ہے، اس لئے تسلسل کا قصہ تو پیدا ہی نہیں ہو سکتا، بلکہ بالآخر اس کو کسی امر بسیط پر جا کر رک جانا پڑے گا، اب کسی ایک حادث کا بھی بسیط ہونا ثابت ہو جاتا ہے تو صاحب متن نے جو تقریر کی ہے اس کی بنیاد پر ضروری ہوگا کہ اس کی بسیط ہونے کی وجہ سے اس کی علت بھی بسیط ہو، اور اس کے حادث کی وجہ سے علت کا بھی حادث ناگزیر ہو، اور پھر وہی تسلسل جس کو محال ٹھہرایا جا چکا ہے پلٹ کر دامن گیر ہو جاتا ہے جیسا کہ بتایا جا چکا ہے،

اور تیسری بات یہ ہے کہ ہم بھی یہ کہہ سکتے ہیں کہ بسیط سے مرکب کی پیدائش اور صدور کو عدم نے جس بنیاد پر محال ٹھہرایا ہے، اگر واقعی تمھاری دلیل سے یہ ثابت ہوتا ہے، تو ہم بھی مجنبہ اسی دلیل سے پیدائش کے اس طریقے کا امکان اور جواز ثابت کر سکتے ہیں کیونکہ اگر کوئی نوپیدا حادث شے بسیط ہو سکتی ہے تو میں

دعویٰ کو تاہیں کہ اس کے علل و اسباب کے سلسلے کی انتہا بسیط پر نہیں بلکہ مرکب پر ہوگی ورنہ وہ تسلسل جو محال ہے لازم آئے گا، جیسا کہ کم متعدد بار اس کو ثابت کر کے دکھایا جا چکا ہے، انتہی شرح کی بات یہاں ختم ہو جاتی ہے، میں نے اس کتاب پر جو حاشیہ لکھا ہے، اس میں میں نے یہ عرض کیا ہے، کہ اس شخص کی (یعنی صاحب متن کی) بات بجز نفس کی قدامت کے مثلے کے اور ان کی گفتگو کے تمام اجزاء بہت پختہ اور درست ہیں بخلاف اس کے شارح علامہ نے اس پر جو تین اعتراضات کئے ہیں ان میں کوئی بھی صحیح طور پر وارد نہیں ہوتا کیونکہ انہوں نے تفصیلی نقض کی صورت میں جو اعتراض کیا ہے، تو اس میں ان کا وہ مقدمہ جو بطور منع کے پیش کیا گیا ہے، یعنی انہوں نے جو یہ کہا ہے کہ شے کے لئے یہ جائز ہے کہ کل معلول پر وہ اثر انداز ہو لیکن باوجود اس کے اثر اندازی میں منتقل نہ ہو، بلکہ اس کی تاثیر کسی دوسرے پر موقوف ہو، اور تاہم میں مذکور بالا مثال پیش کی ہے، شارح کی یہ بات بالکل بے محل ہے، اور جو اصل بات ہے اس پر اس کا کچھ اثر نہیں پڑتا، اس لئے کہ بسیط معلول میں اگر علت کے مثل اجزاء میں سے ہر جز کسی غیر کی شرط کے ساتھ منتقل طور پر اثر انداز ہوں گے، جیسا کہ انہوں نے جائز قرار دیا ہے، تو اس سے یہ لازم آتا ہے کہ ایسے اسباب و علل جو اپنے تاثیر عمل میں انتقالی حیثیت کی مالک ہیں، وہ ایک ہی زمانے میں اکٹھے ہو کر پائے جائیں اور اس کا غلط ہونا بالکل بدیہی ہے،

گذشتہ بالا صورت میں ان علتوں کا اکٹھے ہو کر پایا جانا کیوں ضروری ہوگا یعنی اس بات کے لازم آنے کی یا اس ملازم کی کیا وجہ ہے اس کا جواب یہ ہے کہ ان مثل علتوں میں سے اگر صرف کوئی ایک ہی علت علت موثرہ اور حقیقی سبب بایں شرط ہے، کہ باقی اور نو علتیں بھی اس کے ساتھ پائی جائیں، اور ان مثل علتوں میں سے ہر ایک کا علیت کی صفت میں ایک ہی درجہ ہے اور اثر اندازی و علت ہونے میں سب کی نسبت بھی ایک ہی ہے، تو پھر ہم نے جو دعویٰ کیا ہے اس کا لازم آنا ناگزیر ہے، اور اگر ان میں کوئی ایک علت ہی صرف موثر ہے، اور باقی اسباب کی حیثیت صرف شرط کی ہے، تو قطع نظر

اس سے کہ بغیر ترجیح دینے والے کے ترجیح لازم آرہی ہے، یہ بھی لازم آتا ہے کہ وجہ پنشنے والی علت یہاں دراصل وہی ایک ہے حالانکہ یہ خلاف مفروض ہے اور اگر ان دہل کو اجتماعی حیثیت کے ساتھ علت قرار دیا جاتا ہے یعنی سب اکٹھے ہو کر معلول پر اثر انداز ہوتے ہیں تو ظاہر ہے کہ ان کا اکٹھا ہونا، اور ان کے اجتماع کی یہ صفت صرف ایک عقلی اعتبار ہے، اگر خارج میں اس صفت کی حیثیت جزو صوری کی نہ ہو، اور اگر اس کو جزو صوری کی حیثیت دی جائے گی تو ہمیں پھر وہی گفتگو پیدا ہوگی جیسا کہ اصل دلیل کے قائل نے والے نے کی تھی۔

پس اجتماع اور اکٹھے ہونے کی صفت جس کا اس نے ذکر کیا ہے، یا جوابات اس کے قائل مقام ہو، اگر یہ کوئی صرف اعتباری امر ہے تو ظاہر ہے کہ کسی عینی اور خارجی شے کے حصول پر وہ کبھی اثر انداز نہیں ہو سکتی، اور وہ جو مثال دی گئی ہے کہ کسی بھاری چیز کو آدمیوں کا ایک گروہ اٹھا لیتا ہے، لیکن اسی گروہ کے بعض آدمیوں سے اس کا اٹھنا ناممکن ہوتا ہے اس کا حل آگے آتا ہے اور اگر اجتماع کی یہ صفت کوئی وجودی امر ہے، تو یقیناً وہ حادث اور نو پیدا ہوگی، اور بات پھر اس کی نو زائیدگی و حدوث میں چھڑ جائے گی، یہ تو تفصیلی اعتراض اور نقض کا جواب تھا، رہا اجمالی اعتراض اور نقض تو اس کا جواب یہ ہے کہ ہم اس کو مان لیتے ہیں کہ مرکب کا صوری جزو مرکب ہوتا ہے اور مرکب کی انتہا بسیط جزو پر ہوتی ہے، لیکن ہم اس کو نہیں تسلیم کرتے کہ حادث کے اجزاء کے ہر جز کے لئے حادث اور نو پیدا ہو نا ضروری ہے، یعنی ایسا حادث ہو نا ضروری ہے کہ وہ وجودی امر ہو، اور ایسے حادث سے موصوف ہو، جو اس کی تجدیدی اور اتصالی ہوت شخصیت پر زائد ہو جیسا کہ زمانہ اور حرکت کے اجزاء کا حال ہے، اور جب یہ ضروری نہیں ہے تو بسیط حادث جزو پیدا ہوتا ہے اس کے لئے کسی بسیط حادث علت کی ضرورت باقی نہیں رہتی، اور تسلسل جو لازم آتا تھا اس کی بنیاد اسی ضرورت پر قائم تھی۔

رہا جو معارضہ کیا گیا تھا، تو اس کو اس لئے اٹھایا جائے گا کہ وہ ایسے بسیط حادث امر پر متوقف ہے جس کا حدوث اس کی ذات پر زائد ہے اور یہی بات تو قابل بحث بلکہ غیر مسلم ہے، جیسا کہ پہلے تم جان چکے ہو، اور آئندہ بھی اس منع کی سند کا علم

مکمل ہو گا، اور اس شخص نے جس کا پہلے بھی ذکر آیا ہے یہ جو کہا تھا کہ حادث کی علت مرکب ہوتی ہے ایک تو دوامی و مستمر جز سے اور دوسرا جز اس کا وہ متحدہ و اور تازہ بتازہ فوجہ نو پیدا ہونے والی حقیقت ہوتی ہے جس کا وہ عدم جو وجود کے بعد حاصل ہوتا ہے حادث کے وجود کا سبب ہوتا ہے اس شخص کی یہ بات حکماء کے اس قول کے مطابق ہے جس میں قدیم اور حادث کا ربط حرکت کے ذریعے سے ثابت کیا جاتا ہے یعنی وہی حرکت اصل ربط اور تعلق کا واسطہ بنتی ہے جس کی حقیقت ان اجزاء اور ہوتوں سے تیار ہوتی ہے جو تازہ بتازہ فوجہ نو اس طرح پیدا ہوتے رہتے ہیں کہ ہر جز کا عدم دوسرے نو پیدا جز کے وجود کے لئے شرط ہوتا ہے نیز یہ بات اس دعوے کے بھی مطابق ہے جس کی میں نے تحقیق کی ہے اور اس پر میں نے دلیل بھی قائم کی ہے، جیسا کہ مغربیہ اس کا ذکر اس مقام پر آئے گا، جہاں یہ ثابت کیا جائے گا کہ عالم اپنے تمام اجزاء کے ساتھ حادث اور نو پیدائش ہے، اور یہ دعویٰ اس راہ سے ثابت ہو گا، کہ ایک ایسے جوہر کے وجود کو ثابت کیا جائے گا، جس کی ذات متحدہ پذیر ہوتی ہے، اور جس کی اقصائی ہویت منقضی (گذشتگی) ہوتی ہے، جیسا کہ حرکت کا حال ہے، اور یہ دراصل وہی طبیعت ہے جو تمام اجسام میں پیوست اور سمائی ہوئی ہے، کیونکہ اس کی حقیقت متحدہ ہی کی صفت کے ساتھ باقی ہے، اور ایسے اجزاء سے مرکب ہے جو باہم متصل ہیں، اور وہ ہم میں متکثر اور متعدد معلوم ہوتے ہیں، اور ان کی حالت یہ ہے کہ ہر جز کا وجود اپنے سابق جز کے عدم کو مستلزم ہوتا ہے، اسی طرح ہر جز کا عدم آنے والے جز کے وجود کو ضروری قرار دیتا ہے اور اس کی یہ صفت خود اس کی ذات کا ایسا اقتضا ہے، جس میں کسی کاریگر کے کاریگری اور خالق کے خلق کو دخل نہیں ہے۔

باقی نفوس کی قدامت کی وجہ سے اس قول کا بطلان، اور اس کی غلطی، تو انشاء اللہ اس کے تفصیلی مباحث کا علم نفس کی بحث میں ہو گا، یعنی وہاں بتایا جائے گا کہ نفس بحیثیت نفس ہونے کے معنی اس نقطہ نظر سے کہ اس کا وجود تعلق وجود ہے، اس اعتبار سے وہ بسیط نہیں ہے جیسا کہ اس قائل نے خیال کیا ہے تاہم

اس کا قییم ہونا بھی ضروری ہو، بلکہ اس نفس کی ذات کا قتل ایک طبعی جرم سے ہوتا ہے، اور اس کے احکام وہی ہوتے ہیں، جو طبیعت کے ہیں، یعنی دونوں پہلوؤں (بالفعل اور بالقوة) کے اعتبار سے اس کی حقیقت مکمل اور منظم ہوتی ہے۔ اس مقام پر مختلف لوگوں کی جانب سے مختلف خیالات کا ایک وجم اور اس کی عرشی تحقیق اظہار کیا گیا ہے مجملہ اس کے ایک بات یہ ہے کہ بسیط کے لئے ہو سکتا ہے کہ اس کی علت اجزاء سے مرکب ہو کیونکہ کسی وحدانی شے کی علت کے کسی جز کو دراصل تاثر و اثر میں

کوئی دخل نہیں ہوتا، بلکہ اثر تو مجموعے کا پڑتا ہے، اور اسی مجموعے کا ایک اثر ہوتا ہے نہ کہ اس مجموعے کے ہر ہر جز کا کوئی خاص خاص اثر ہوتا ہے، بلکہ ایسا اس اوقات ہوتا ہے، کہ ہر ہر جز کا کوئی اثر ہی نہ ہو بہر حال ہر جز کا جو حکم ہو، وہی حکم مجموعے کا بھی ہو، یہ بالکل غیر ضروری ہے مثلاً دہل کا اگر ہر ہر جز زوج (جفت) نہ ہو تو اس سے یہ کب لازم آتا ہے کہ خود دہل کا عدد بھی زوج نہ ہو، بلکہ مجموعے کا ایک مستقل اثر ہوتا ہے اور یہی اثر دراصل وحدانی معلول ہوتا ہے، اور جس طرح مختلف اجزاء والی علت اور سبب کا ہر جز معلول کے اقتضا میں مستقل نہیں ہوتا، اور نہ معلول کے کسی جز کا مقتضی ہونا علت کے اس جز کے لئے ضروری ہے سنجہ یہی حال ان اجزاء کا بھی ہے جو مختلف نہیں بلکہ نوعی حیثیت سے متحد ہوں مثلاً ہزار آدمی اگر کسی پتھر کو ایک خاص وقت میں جگہ تک پہنچا سکتے ہیں تو کیا یہ بھی ضروری ہے کہ ان میں سے ہر آدمی اس حرکت کے کسی جز پر جواب کے رو سے اس کے حصے میں پڑتا ہے اس پر قادر ہو، صرف یہی نہیں کہ ایسا ہونا ضروری نہیں ہے، بلکہ بسا اوقات اس پر اس کا قادر نہ ہونا ضروری ہوتا ہے، یعنی ایک آدمی سے وہ پتھر چل بھی نہیں سکتا، بہر حال انفرادی طور پر اس ہزار کا ایک جزو اسی حرکت پر جب قادر نہیں ہوتا جو اسی جماعت کا اثر ہے جس کا یہ شخص جزو ہے اس سے یہ بات بھی معلوم ہوئی کہ علت کے اجزاء میں سے ہر جزو کی انفرادی حیثیت علت ہونے میں کچھ نہیں ہے اس لحاظ سے اس جزو کا وجود اور عدم دونوں برابر ہے، لیکن اجتماع کے وقت اس کا یہ حال نہیں ہوتا یہ ہے وہ بات

جس کا بعض بندگوں نے تذکرہ فرمایا ہے مسئلے کی صحیح تحقیق کے لئے میں جو اہل علم
 کرتا ہوں کہ ایسی چیز جو مرکب ہو، دو کو حال سے خالی نہ ہوگی، اس میں کوئی صدی جزو ہونا
 یا نہ ہوگا، اور ظاہر ہے کہ کسی شے کی تکمیل صورت ہی سے ہوتی ہے اور صورت ہی
 پیرایہ وجود ہوتی ہے، شے کی وحدت بھی صورت ہی سے قائم ہوتی ہے اور
 یہ بات بھی گہری ہے کہ شے کا جو وہی بمقصد اس کی وحدت ہوتی ہے اور جس کی وحدت کمزور ہوتی ہے
 یہ کمزوری دراصل تعدد کا نتیجہ ہوتا ہے یہاں تک کہ کبھی شے کی کثرت اور اس کا
 تقسیم یافتہ ہونا بھی اس کی وحدت ہوتی ہے اور ایسی شے کا وجود بھی بہت
 ضعیف اور کمزور ہوتا ہے، پس واقعہ تو یہ ہے کہ ایسی چیز جو کثیر ہو، وہ بحیثیت
 کثیر ہونے کے اپنی اکائیوں اور وحدتوں کے وجود کے سوا کسی اور وجود کے ساتھ
 موجود ہی نہیں ہوتی، اور ظاہر ہے کہ معدوم شے بحیثیت معدوم ہونے کے کسی
 چیز پر اثر انداز نہیں ہو سکتی، اور یہی حال ان ہستیوں کا ہے جو اعداد یا مقدماتوں
 وغیرہ کے ذیل میں شریک ہیں کہ ان کی اثر اندازی دراصل ان کی وحدتوں اور
 اجزاء کی اثر اندازی سے عبارت ہوتی ہے، پس معلوم ہوا کہ ہر ایسی ہستی جو حقیقی
 اور اصلی وجود رکھتی ہو، اس کی علت اور سبب کے لئے حقیقی وحدت کا ہونا ناگزیر
 ہے، اور اسی کے ساتھ یہ بھی ضروری ہے کہ اس کی وحدت معلول کی وحدت سے
 زیادہ قوی ہو، ان تمام امور کا نتیجہ یہ ہے کہ کوئی ایسی مرکب حقیقت جس کو کسی
 وحدانی ہستی کی علت فرض کیا جائے، ضرور ہے کہ اس میں صدی جزو بھی ہو،
 اور یہی صدی جزو دراصل علت ہوتی ہے۔

جب یہ سارے مقدمات ذہن نشین ہو چکے تو اب سوال ہوتا ہے کہ
 ان بزرگ کا یہ قول کہ ”مجموعے کا اثر صرف واحد ہونا ہے“ میں دریا فست کرتا
 ہوں کہ مجموعے کے تو دو اعتبارات ہیں ایک حیثیت تو اس کی یہ ہے کہ وہ
 مجموعہ ہے، دوسری حیثیت ان وحدتوں کی ہے، جن سے مجموعہ مرکب ہے،
 پہلی حیثیت کے رو سے وہ ایک واحد شے ہے، لیکن اب دیکھنا یہ چاہئے کہ
 اس کی وحدت کی اس حیثیت کی نوعیت کیا ہے، اگر وہ صرف کوئی اعتباری
 بات ہے جیسا کہ مثلاً لشکر کی وحدت کا حال ہوتا ہے یا وحدت کی بحیثیت

کوئی واقعی امر ہے، جیسا کہ کسی غرضی مرکب میں صورت نوعیہ کی حیثیت ہوتی ہے، اس کے بعد اب ظاہر ہے کہ جب کوئی مجموعہ کسی اثر کا سبب اور علت ہے اس کی تین ہی صورتیں ہو سکتی ہیں یعنی اثر بخشی اور اثر اندازی میں دراصل صرف اجزاء اور وحدتوں کو دخل ہوگا، یہ پہلا احتمال ہے، ایسی صورت میں ضروری ہے کہ ہر جزو کا ایک اثر ہوگا، اور مجموعے کا اثر دراصل ان ہی وحدتوں کے اثر کی تعبیر ہوگی وہ پھر مجموعے کا کوئی اثر ہی نہ ہوگا، کیونکہ مجموعہ جزان وحدتوں کے اور کیا چیز ہے، اور اجتماع کی جو صفت یہاں ہے وہ کوئی ایسی زائد بات نہیں ہے جس کی واقعی کوئی ہستی ہو، بلکہ وہ تو صرف ایک اعتباری امر ہے، جس کا خارج میں کوئی اثر محسوس نہیں ہوتا دوسرا احتمال یہ ہے کہ تاثیر کی وجہ اس مجموعے کی اجتماعی حالت ہو، جو صرف ایک اعتباری امر ہے، تو اس میں وہی پہلے احتمال والی بات جاری ہوگی، کیونکہ اس شکل میں ظاہر ہے کہ وحدت نہایت ضعیف اور کمزور ہوگی، اور کثرت کی تابع ہوگی، پس اس کا اثر بھی ضعیف ہوگا اور کثرت کے اثر کا تابع ہوگا، گویا اثر بخشی میں فی الحقیقت ان ہی وحدتوں کو دخل ہوگا، نہ کہ مجموعے کا اپنی اجتماعی ہئیت کے رو سے اثر اندازی میں کوئی حصہ ہوگا، اسی شکل کی عکس صورت تیسرا احتمال ہے، جیسے لوہے کے ٹکٹے میں مقناطیس کا جو اثر ہے یا زہروں کے ازالے میں جو اثر تریاقوں کا ہوتا ہے، اس شکل میں دراصل اثر انداز ایک واحد ہی شے بحیثیت واحد ہونے کے ہوتی ہے، یعنی اس ہئیت سے ان کی تاثیر نہیں ہوتی کہ اس میں مختلف اجزاء شریک ہیں پس ثابت ہوا کہ واحد کی علت وہی چیز ہوتی ہے، جو بالذات واحد ہو، اگرچہ دوسری حیثیتوں سے وہ کثیر ہی کیوں نہ ہو، باقی وہ جو پتھر والی مثال پیش کی گئی تھی جس کو ایک جماعت نے مثلاً ہلایا تھا، یا کبھی اس کشتی کی مثال پیش کی جاتی ہے جو گہیوں سے بھری ہوئی تھی اور دریا میں ڈوب گئی، یعنی ان مثالوں میں یہ دکھایا گیا ہے کہ ایک آدمی اس پتھر کے ہلانے کی قدرت نہیں رکھتا، یا ایک دلہن میں کشتی کے ڈوبانے کی صلاحیت نہیں ہوتی، تو واقعہ یہاں بھی یہی ہے، کہ ان اثرات میں بھی ہر ہر جزو کا ضعیف اثر

ضرور شریک ہوتا ہے، خواہ اس اثر کی نوعیت یہی ہو کہ وہ مادے میں اثر کے قبول کرنے کی صلاحیت اور استعداد پیدا کر دیتے ہوں، لیکن یہاں اثرات کا ایک سلسلہ ہوتا ہے، پچھلا اثر جب آتا ہے تو بیچ میں اتنا وقت صرف ہو جاتا ہے جس کی وجہ سے اس پہلے جز کا اثر زائل ہو جاتا ہے اور یہ قاعدہ ہے کہ متفرق چیزوں سے جو اثرات پیدا ہوتے ہیں اور باہم ایک دوسرے کے بعد ان تاثیروں کا ظہور ہوتا ہے، اس سلسلے میں جو وقت گزرتا جاتا ہے اس کا نتیجہ یہ ہوتا ہے کہ پہلی تاثیر پچھلی تاثیر کے بعد متحمل ہوتی جاتی ہے، اور یوں نہ ہر ایک جز ہی کے اثر کا پتا چلتا ہے اور نہ مجموعے کے اثر کا، کیونکہ ہر اثر پر اس کا مخالف اثر عمل کرتا ہے، ورنہ سچ یہ ہے کہ اگر کوئی شخص ہر ہر جز کے اثر کو الگ الگ فرض کرے اور اس کے انفرادی عمل کو نوٹ کرنا جائے، خواہ اس اثر کی ہستی محسوس ہو یا نہ ہو اور اس اثر کو جس سے مادہ اثر پذیر ہو رہا ہے، باقی فرض کر لیا جائے، یعنی زمانے کی جو مدت درمیان میں پیدا ہوتی ہے، اور اس کی وجہ سے اثر متاثر جاتا تھا، اس کو امٹ فرض کر لیا جائے تو یقین کیجئے کہ اس فرضی عمل کے ذریعے سے ان آثار کو الگ الگ بھی مرتب طریقے سے پیش کیا جاسکتا ہے، ٹھیک جس طرح ہم ان کا معائنہ اجتماعی حالت میں کرتے ہیں، لیکن بدقسمتی سے بسا اوقات ان اجزاء اور وحدتوں کے آثار کا حال یہ ہوتا ہے کہ ہر پچھلا اثر پہلے اثر کو مٹا دیتا ہے، کیونکہ ہر جسمانی فعل کا یہ قاعدہ ہے کہ اس کی مدت معین ہوتی ہے، اور اس معینہ مدت سے زیادہ اس کی بقا ناممکن ہوتی ہے خواہ یہ مدت معینہ کم ہو، یا دراز ہو، مثلاً لوہا آگ سے جس آخری لمحے میں گرم ہو جاتا ہے اس وقت کمزور حرارت کے اثرات ظاہر ہے کہ مٹ چکے ہوتے ہیں، اسی طرح اگر پتھر والی مثال میں ان تمام آدمیوں کے تخریبی اثر کو باقی فرض کر لیا جائے اور ایک اثر کے بعد دوسرا اثر جو پیدا ہوتا ہے، ان میں ہر ایک کو اپنے اپنے زمانے میں موجود مانا جائے، تو ہر معین اثر اس وقت بھی موجود رہ سکتا ہے، جس وقت آخری آدمی کی تحریک سے پتھر میں جنبش پیدا ہو جاتی ہے، یعنی پتھر کی جنبش کے لئے جس نصاب کی ضرورت تھی وہ جب مکمل ہو جائے خواہ اس

”دیمان میں کتنا ہی وقفہ ہو، یقیناً اگر ایسا کیا جائے گا تو اس وقت یہ دیکھا جاسکتا ہے کہ اس بڑے پتھر کو صرف آدمی اپنی شخصی قوت سے ہار رہا ہے، حالانکہ واقعہ تو یہ تھا کہ اس پتھر میں جنبش تمام اشخاص کی مجموعی قوت سے پیدا ہوئی تھی، پس ثابت ہوا کہ کسی ایک معین زمانے میں ان آثار کا اکٹھا ہونا اس لئے ضروری نہیں ہے کہ اس ذریعے سے اس اعتباری اجتماع کا ظہور ہو گا (جس کو تحریک سنگ گراں میں جیل قرار دیا گیا تھا) بلکہ اس کی ضرورت صرف اس لئے ہو سکتی ہے کہ ان وحدتوں کے آثار اسی طرح محفوظ ہو جائیں کہ ایک کے وجود کے وقت دوسرے کا وجود غائب ہو سنے نہ پائے اور یہ کہ ہر ایک کا اثر اپنی مدت تاثیر کے گزر جانے کے ساتھ ہی معدوم نہ ہو جائے ذرا غور و فکر سے اس مقام میں کام لینا چاہئے تاکہ میں جس امر کو ذہن نشین کرنا چاہتا ہوں وہ پورے طور پر سمجھ میں آجائے یہ بات تمہیں مختلف موقعوں پر کام آنے لگی، مثلاً جہاں یہ دعویٰ کیا جائے گا کہ جمالی قوتوں کی اثر اندازی اور اثر پذیری یہی فعل و انفعالی دونوں محدود اور قہری ہوتے ہیں، اس مسئلے کے سمجھنے میں تمکو اس تقریر سے مدد ملے گی، اور اس کے سوا بھی دوسرے مسائل میں، حق تعالیٰ غلطیوں سے محفوظ رکھنے والا اور سچی باتوں کا سمجھانے والا ہے۔“

فصل ممکن کی ماہیت کا موجود ہونا اس وقت ضروری ہو جاتا ہے جس وقت اس کی کامل اور پوری علت پائی جائے اسی طرح ممکن کا اس وقت تک پایا جانا ناممکن ہوتا ہے جس وقت تک اس کی علت کاملہ معدوم ہو، لیکن ان دو شرطوں سے جب قطع نظر کر کے خود ممکن کی ذات پر نظر کی جائے اس وقت ممکن اپنے حقیقی امکان کے دائرے ہی میں رہتا ہے، (اس فصل میں ان ہی باتوں کے متعلق مباحث ہوں گے) بہر حال ممکن کی ایک خاصیت یہ بھی ہے کہ اس کے دو مقابل قییم یعنی واجب اور ممتنع گذشتہ بالا دو شرطوں کے ذریعے سے خود اس کی ذات پر صادق آتے ہیں حالانکہ اس کے سوا اور کسی میں یہ بات نہیں پائی جاتی ایک اور بات اس سلسلے کی یہ ہے کہ علت کے لئے عدم کے ساتھ اتصال غیر ضروری ہے اسی طرح یہ بھی غیر ضروری ہے کہ جب کسی شے کا کسی فاعل سے تعلق ہو تو اس شے کا وجود ہمیشہ عدم ہی کے بعد ہو، اور یہ جو مسئلہ ہے کہ حادث (فوزائدہ) شے کے لئے ضروری ہے کہ اس کا وجود عدم کے بعد ہو یہ دراصل ممکن کے ان نوازم میں سے ہے جن کا تعلق خود اس کی اپنی ذات اور ہویت سے ہے جس میں فاعل کی فعل اور صفت کو کوئی دخل نہیں ہوتا۔“

در اصل یہاں پر چند باتیں ہوتی ہیں یعنی ایک تو وہ عدم ہے۔ جو حادث کے وجود سے پہلے ہوتا ہے، دوسرا اسی حادث کا وہ وجود ہے جو عدم کے بعد اس کو لاحق ہوتا ہے ان کے سوا ایک اور صفت بھی پائی جاتی ہے جو اس حادث کی ذات پر محمول ہوتی ہے، یعنی عدم کے بعد ہونے کی صفت۔

اب دیکھو! حادث سے پہلے جو عدم ہوتا ہے۔ اس کا اقتساب دراصل علت کی عدم کی طرف ہوتا ہے، اور اس کے بعد اس حادث کا وجود ہوتا ہے۔ یہ علت کی فیض بخشی کا نتیجہ ہوتا ہے، اور کسی ذات کا عدم کے بعد ہونا، اس صفت کا شمار ان اوصاف میں نہیں ہے، جن کا کسی ذات کے ساتھ بحیثیت ذات کے لحوق یا عدم لحوق ممکن ہوتا ہے، تاکہ اس امکان کی وجہ سے ذات کے سوا کسی اور علت کی وہ محتج ہو، آخر میں پوچھتا ہوں کہ اگر اس کو بھی ان امکانی اور جوازی صفات کے ذیل میں فرض کیا جائے، جن کا کسی موصوف سے الحاق و اتصال ذات کے سوا کسی اور دوسری علت کے ذریعے سے ہوتا ہو، یا ذات کی علت کے سوا اس کے لیے کوئی اور علت درکار ہو تو حدوث کی صفت کے لحوق سے قطع نظر کرتے ہوئے، خود حادث کی ذات آیا کوئی ایسی امکانی ہویت باقی رہتی ہے جو کسی علت کو چاہتی ہو، اگر یہی واقعہ ہے تو اس کا مطلب یہ ہوا کہ خود ذات بغیر اس بات کے کہ حدوث کی صفت اس کو لاحق ہو فاعل سے صادر ہوتی ہے، اور حدوث کی صفت کے ملنے کے بغیر وہ پائی جاتی ہے، بلکہ لازم آتا ہے اب حادث کی اس ذات کا وجود ازلی ہو، کیونکہ درمیان میں کوئی واسطہ نہیں ہے یعنی موجودات کی کوئی تیسری قسم نہیں ہے، ایسی صورت میں حدوث کی صفت کو بغیر کسی دوسری علت کے توسط کے حادث کی ذات کے ساتھ لاحق کرنا ایک تناقض فعل ہو گا یا یہ مانا جائے کہ حادث کی ذات اپنی خود ہویت کی حساب سے امکانی حدود دہی سے خارج ہے، اور دوسری دو قسموں (وجوب و امتناع) کے دائرے میں داخل ہے، گویا امکان کی صفت اس میں حدوث کی صفت کی وجہ سے پیدا ہوتی ہے، ظاہر ہے کہ اب حادث کا وجود یا واجب بالذات ہو جانا ہے یا متمنع بالذات اور اس کا فساد واضح ہے نیز یہ بھی لازم آتا ہے کہ حادث خود

اپنی ذات کی حیثیت سے ایسے وجود کا مالک ہے جو سرمدی ہے یا اس کا عدم سرمدی ہے
اب حدوث کی صفت اگر کسی علت اور سبب کے ذریعے سے لاحق ہوگی تو پھر وہی
سابق خرابی واپس ہو جاتی ہے بلکہ یہ شکل تو پہلی شکل سے بھی زیادہ بھونڈی ہے پھر ایک
کھلی ہوئی بات یہ بھی ہے کہ حادث کا وجود اگر ازل ہوگا، تو ظاہر ہے کہ جو وجود عدم
کے بعد پیدا ہوتا ہے وہی مجنسہ یہ ازل وجود نہیں ہو سکتا، الغرض عدم کے بعد پیدا
ہونے والے وجود کے لحاظ سے ایسا وجود نامکن ہے جس کا وقوع عدم کے بعد نہ ہو
اور یہ وصف یعنی حادث کے وجود کا عدم کے بعد ہونا یہ اس وجود کا ایسا وصف
ہے جس کے ساتھ متصف ہونے کے لیے کسی بیرونی موثر کی قطعاً ضرورت نہیں ہے
اور فاعل کا جو کچھ بھی اثر ہوتا ہے وہ وجود ہی میں ہوتا ہے خواہ یہ وجود وہی دائمی
ہو، یا منقطع اور ختم ہونے والا ہو پس وجود کا حصول اگرچہ حادث کے لیے ضروری نہیں
ہے، لیکن جس وقت بھی حادث کو وجود حاصل ہوگا، اس وقت اس کیفیت یعنی صفت
حدوث کا ہونا اس کے لیے واجب اور ضروری ہے، اور اس میں کیا تعجب ہے
اگر کسی شے کا کسی صفت سے متصف ہونا ممکن ہو، لیکن جب اس صفت کے ساتھ
شے موصوف ہو جائے اس وقت کسی دوسری صفت کے ساتھ اس کا موصوف ہونا
واجب اور ضروری ہو، اور ظاہر ہے کہ جو چیز واجب ہوتی ہے اس کو علت اور سبب کی
ضرورت نہیں ہوتی، اور کسی شے کے وجود یا عدم کے ہونے یا نہ ہونے کا امکان اس سے
یکب لازم آتا ہے کہ اسی شے کا وہ وجود جو عدم کے بعد ہو، یا اس کا وہ عدم جو وجود
کے بعد ہو اس کا بھی ہونا نہ ہونا بھی اس کے لیے ممکن ہے، تاہم پھر اس کے لیے بھی
کسی سبب کی ضرورت محسوس کی جائے۔ الغرض یہاں جو چیز سبب سے بنیاز ہے
وہ عدم کے بعد وجود کا ہونا ہے حادث کی وجود کی یہ صفت سبب کو نہیں چاہتی
اگرچہ حادث کا وجود جو عدم کے بعد پیدا ہوتا ہے ظاہر ہے کہ بغیر سبب کے اس کی
پیدائش نہیں ہو سکتی ہے (یعنی حادث کا وجود تو سبب کا محتاج ہے، لیکن اس
وجود کی یہ صفت یعنی عدم کے بعد ہونا اس کے ثبوت کے لیے سبب کی قطعاً حاجت
نہیں بعضوں کا خیال یہ ہے کہ نوزائیدہ حوادث، علل و اسباب کے محتاج اپنی صفت
حدوث کی وجہ سے ہوتے ہیں ان کا یہ مطلب ہے کہ فاعل کی جانب حادث کے

احتیاج کی علت یہی حدوث ہی کی صفت ہوتی ہے، لیکن جب حادث کا حدوث ہو چکا ہے، یعنی پیدا ہو کر حادث موجود ہو جاتا ہے، اس کے بعد اب علت اور سبب کی ضرورت و حاجت اسے باقی نہیں رہتی لیکن یہ خیال بھی قطعاً غلط ہے، وہ یہ ہے کہ تحلیل و تجزیہ کے بعد حدوث کے اندر سے حسب ذیل امور برآمد ہوتے ہیں، یعنی ایک عدم جو وجود سے پہلے اور اس پر سابق ہوتا ہے دوسرا وجود جو عدم کے بعد حادث کو لاحق ہوتا ہے، تیسری بات وہی وجود کا عدم کے بعد ہونا۔ اب ہم اس سبب اور علت کی تلاش میں نکلتے ہیں جس نے حادث کو فاعل کا محتاج بنا رکھا ہے اور پوچھتے ہیں کہ یہ علت ان تین چیزوں میں سے کوئی ایک چیز ہے یا کوئی اور جو حقیقی بات ہے، جو اس احتیاج کی علت ہے کیونکہ جب ان تینوں میں کوئی علت نہ ہوگی تو ناگزیر طور پر اس احتیاج کی علت کوئی چوتھی چیز ہو سکتی ہے۔ ہر حال وہ عدم جو وجود سے سابق اور مقدم ہے، اس کو کون علت ٹھہرا سکتا ہے کہ وہ تو صرف ایک مطلق نفی کی تعبیر ہے، بعلا اس میں علت بننے کی کیا صلاحیت ہو سکتی ہے، اور اگر احتیاج کی علت وجود کو قرار دیا جائے تو مشکل یہ ہے کہ یہ وجود اپنی پیدائش میں اس اتحادی عمل کا محتاج ہے جو اس احتیاج کے بعد کی چیز ہے، یعنی حادث کو فاعل کی طرف جو احتیاج ہوئی ہے، ظاہر ہے کہ یہ احتیاج پہلے ہوتی ہے، اس کے بعد حادث کو فاعل ایجاد کرتا ہے اور یہی میرا مطلب ہے کہ فاعل کی طرف احتیاج اسکو تو ایجادی عمل سے پہلے ہونا چاہیے، اب اگر اسی احتیاج کی علت خود حادث کا وجود ہوگا تو شے کا خود اپنی ذات پر مقدم ہونا لازم آئے گا اور وہ بھی ایک مرتبہ کا تقدم نہیں بلکہ بمراتب، اسی طرح اگر حدوث کو علت مانا جائے، تو یہ اس لئے نہیں ہو سکتا کہ خود حدوث وجود کا محتاج ہے، کیونکہ یہ ایک کیفیت اور صفت ہے، اور تم جان چکے کہ خود بیچارہ وجود ہی اس احتیاج کی علت کا محتاج ایک مرتبہ کے اعتبار سے نہیں بلکہ بمراتب ہے، پس اگر احتیاج کی علت حدوث ہوگا، تو وہی شے کا تقدم اپنی ذات پر لازم آئے گا، اور یہ تقدم بدرجہا اس تقدم سے بڑھا ہوا ہوگا جو خود وجود کے متعلق لازم آیا تھا، پس ثابت ہوا کہ احتیاج کی علت ان امور کے سوا ہے، جن کا ہم نے ذکر کیا، قوم کے

طریقہ پر یہ گفتگو یوں ہی کی جاسکتی تھی۔

فصل

ایسی دین چیزیں جو طبعاً ایک ساتھ پائی جاتی ہوں، یعنی ان میں معیت بالطبع کا علاقہ ہو، ان دونوں کی علت اور سبب ایسی بسیط حقیقت نہیں ہو سکتی جس میں کسی قسم کی ترکیب اور آمیزش نہ ہو یعنی جو بسیط محض ہو،

اسی دعوے کو اس فصل میں ثابت کیا جائے گا، دلیل کی تقریر یہ ہے۔
اپنی بسیط حقیقت کے رو سے اگر یہ بسیط امر کسی شے کی علت ہوگی، تو ظاہر ہے کہ اس بسیط کی صرف ذات ہی اس طور پر علت ہوگی کہ ذہنی تحلیل کے ذریعے سے بھی عقل اس میں یہ دو باتیں یعنی ایک تو اس کی ذات، اور دوسری اس کا علت ہونا، ان دونوں عقلی پہلوؤں کو اس لیے بھی پیدا نہیں کر سکتی نہ کہ اس کا علت اور سبب ہونا خود اس کی ذات کا اقتضائے ٹھیکہ، بلکہ اس کا یہ سبب و علت ہونا کسی زائد صفت یا کسی شرط یا غایت، یا دقت یا اس کے سوا کسی اور امر کا نتیجہ قرار پائے ظاہر ہے کہ اگر ایسا ہوگا تو پھر یہ علت کوئی امر بسیط نہیں بلکہ مرکب بن جائے گی، الغرض یہاں بسیط علت اور مبدیہ سے مراد یہ ہے کہ اس بسیط مبدیہ کی ذہنی حقیقت غیر کی علت اور مبدیہ ہے جس سے اس شے کی جو ہر ذات تیار ہوئی ہے الغرض غیر کا مبدیہ، ہونا، اور اس بسیط کی جو ہر ذات دونوں ایک ہی بات ہے، یعنی یہ دو حیثیتوں کی شکل میں اس طرح تقسیم نہ ہوں گی، کہ ایک سے تو اس کی جو ہر ذات تیار ہوتی ہو، اور دوسری حیثیت سے کسی غیر شے کا حصول اس سے ہوا ہو، جیسا کہ ہم اپنے اندر پاتے ہیں کہ ایک چیز تو ہم میں وہ ہے جس سے ہماری جو ہر ذات تیار ہوئی ہے، یعنی نطق کی صفت اور ہم ہی میں ایک اور صفت ہے، جس کی وجہ سے ہم لکھ رہے ہیں یعنی کتابت کی صفت، بہر حال اس قسم کے بسیط امر سے اگر ایک سے زائد امور صادر ہوں گے، تو ظاہر ہے کہ اس حیثیت سے کہ اس بسیط سے ایک امر صادر ہوا، اس میں ایک ایسی بات ہوگی جو اس بات سے مختلف ہوگی، جس کی وجہ سے دوسرا امر اس سے صادر ہوا، ایسی صورت میں

اب اس سیط کی تیاری دو مختلف امور سے ہوگی، حالانکہ یہ اس فرض کے خلاف ہے جو مانا گیا تھا، چاہئے کہ تم اس کو اچھی طرح غور کرو اور ان طول طویل باتوں کو چھوڑو، جو اسی مدعا کو ثابت کرنے کے لیے کی جاتی ہیں، کیونکہ ان میں کوئی خاص فائدہ نہیں ہے ہاں! ایک اور بات ہے، جس سے ہمیں اس مقام پر جو کتنا رہنا چاہئے، میرا مطلب یہ ہے کہ 'صادر ہونے' کا جو لفظ یہاں استعمال ہو رہا ہے، کہیں اس سے تم اضافی معنی نہ درآور لے لو، جو دو چیزوں کے بغیر نہیں پایا جاسکتا، کیونکہ یہ کھلی ہوئی بات ہے کہ یہاں گفتگو اس نسبتی اور اضافی معنی کے متعلق قطعاً نہیں ہو رہی ہے، بلکہ اس سے مقصد فقط اس قدر ہے کہ علت کا اس طرح ہونا کہ اس سے معلول صادر ہو، ظاہر ہے کہ ایسی صورت میں علت اور سبب میں کسی ایسی خصوصیت کا ہونا ناگزیر ہے جس کی وجہ سے خاص کر وہی معلول نہ کہ اس کا غیر صادر ہوا، اور وجوب حاصل کیا، اور یہ مغالطہ دراصل اس تنگی کا نتیجہ ہے کہ جو اصل مقصد ہے اس کی تعبیر کے لیے کوئی صحیح لفظ نہیں مل رہا ہے، حتیٰ کہ 'مخصوصیت' کا بھی جو لفظ یہاں استعمال کیا گیا، اس سے بھی اس کا اضافی اور نسبتی مفہوم مقصود نہیں ہے بلکہ یہ دراصل اس خاص امر کی تعبیر ہے جسے خاص معلول کے ساتھ ربط اور تعلق ہے، کیا شہد ہے کہ یہ امر خاص یقیناً موجود بھی ہے، اور اس معلول پر مقدم بھی ہے جو اسس اضافت اور نسبت پر مقدم ہے، جو ان دونوں کو عارض کہوتی ہے۔

بہر حال "یہ امر خاص" کہی تو خود بخود وہی علت ہی ہوتی ہے، اور یہ اس وقت ہوگا، جب علت اور سبب خود اس علت کی اپنی ذات ہوگی، اور کہی اس علت کی ذات کے سوا ایک زائد چیز ہوتی ہے، پھر اگر پہلی صورت میں وہی علت خود اس کی اپنی ذات ہی بحیثیت علت ہونے کے ہو، اور ایسی علت بسیط ہو، تو اس کے معلول کا بھی حقیقی بسیط ہونا ضروری ہے اور اسی کا عکس نقیض یہ ہوگا کہ ہر وہ علت جس کے معلول ایک سے زائد ہوں، اور ان معلولوں میں باہم ایک دوسرے کی علت نہ ہوں تو اس قسم کے معلولوں کی علت کا اپنی حقیقت کے رو سے قابل انقسام ہونا ضروری ہے، خواہ اس کی یہ تقسیم ہیست

کی راہ سے ہو، یا وجود کی راہ سے۔

ایک شک

بعض ایسے نفوس جو فضل و علم میں کافی غہرت رکھتے ہیں، ان کی جانب سے کتنا بودا اور پیچھا اعتراض مذکورہ بالا استدلال کے متعلق ان الفاظ میں پیش کیا گیا ہے کہ مرکز پر ظاہر ہے کہ ان تمام خطوط کی انتہا ہوتی ہے جو اس سے نکل کر محیط کی جانب

جالتے ہیں، لیکن محض اس وجہ سے مرکزی نقطے کا غیر متناہی امور سے مرکب ہونا نہیں لازم آتا کہ اس سے اتنے سارے خطوط نکلتے ہیں حالانکہ مرکز پر ایک خط کی انتہا اور یہ حیثیت اس حیثیت کی مغائر ہے کہ اسی مرکز پر دوسرے خط کی انتہا ہوتی ہے (۱)۔ یہی حال دوسرے خطوط کا ہے پہل ہوئے ہیں اسی اعتراض کے قریب قریب یہ دوسرا اعتراض بھی ہے کہ کسی خاص وحدت اور اکائی کے ساتھ جب دوسری وحدت کو فرض کریں گے تو اس مجموعے میں دوئی پیدا ہو جائے گی، پھر اسی پہلی وحدت کے ساتھ کوئی اور دوسری وحدت فرض کی جائے گی، تو اس دوسرے مجموعے میں بھی دوئی پیدا ہوگی، اب چونکہ یہ دونوں مجموعے باہم ایک دوسرے کے مغائر ہیں، تو لازم آتا ہے، کہ ان دونوں مجموعوں میں جو وحدت اور اکائی فرض کی گئی تھی، وہ خود دو ہو جائے۔

ایسا معلوم ہوتا ہے کہ اس اعتراض کرنے والے بیچارے کی سمجھ میں یہی بات نہیں آئی کہ حقیقی بسیط کے مبداء اور علت ہونے کے معنی کیا ہیں، اور جب اس کے مفہوم کا سمجھنا ہی، اسے میسر نہ آسکا، تو ظاہر ہے کہ یہ غریب اس پر کیا بحث کر سکتا ہے کہ اس کا ہونا یا نہ ہونا جائز ہے یا ناممکن۔ بہمنیار نے اپنے استاد شیخ رئیس سے جب اس دعوے کی دلیل دریا کی، تو شیخ نے اس کو لکھا تھا

ایسا امر جو واقعی حقیقی طور پر واحد ہے اگر اس سے دو چیزیں صادر ہوں گی مثلاً آ و اور ب کا صدور اس واحد حقیقی سے ہو تو اس وقت یہ لازم آئے گا کہ اس واحد سے نہ بھی صادر ہو اور وہ بھی صادر ہو، جو کہ نہیں ہے، کیونکہ آخر ب یقیناً نہ نہیں ہے

اور یہ نقیضین کا اجتماع ہے (جو محال ہے)

امام رازی شیخ کی اس عبارت کے متعلق لکھتے ہیں۔

”وَأَكْثَرُ صَدُورِ الْكَافِقِينَ لَا صَدُورَ لَهُمْ نَهْ كَمَا جَوَّزَ نَحْنُ هُوَ“
 ”یعنی ب کاصدور نقیض ہے اس کی مثال ٹھیک ایسی ہے کہ کوئی جسم مثلاً حرکت
 ”سے بھی موصوف ہو، اور سیاہی سے بھی، اور ظاہر ہے کہ سیاہی حرکت نہیں کرے“
 ”اس لیے جو یہ ہوگا کہ جسم حرکت سے بھی تصف ہوا، اور اس نیز سے بھی حرکت نہیں کرے“
 ”لیکن کیا اس سے تناقض لازم آئے؟ پس جو بات یہاں کہی جائیگی وہی ہم وہاں کہنیے“
 امام رازی اس کے بعد مزید اضافہ کرتے ہیں۔

”خود شیخ نے شفا کی قاطعہ غور یا اس میں اس کی تصریح بھی کی ہے، جیسا کہ
 اس کا بیان ہے میرا یہ قول کہ شراب میں جو ہوتی ہے، اور یہ کہنا کہ شراب میں جو ہے
 شراب میں جو نہیں ہوتی، یہ اور بات ہے، اور یہ کہنا کہ شراب میں جو ہے
 اور شراب میں ایسی چیز بھی ہوتی ہے، جو جو نہیں ہے، یہ الگ بات ہے
 دونوں ایک ہی شتم کا قول نہیں ہے، کیونکہ پہلی دو باتیں ایسی ہیں جو باہم
 ایک جگہ جمع نہیں ہو سکتیں، لیکن دوسری دو باتیں جو ہیں وہ ایک جگہ
 جمع ہو سکتی ہیں (یعنی دونوں سچی ہو سکتی ہیں)

امام منسوماتے ہیں

”سچ تو یہ ہے کہ (یہاں تناقض کا نہ ہونا) اس درجہ ظاہر ہے کہ معمولی
 عقل والوں سے بھی پوشیدہ نہیں رہ سکتا، مگر سمجھ میں نہیں آتا کہ آخر
 اتنی کھلی ہوئی بات ان لوگوں پر کس طرح مخفی رہ گئی، جو عقل و دانش
 کے مدعی ہیں۔“

تعبیب ہے کہ جس نے ساری عمر منطق ہی کے پڑھنے پڑھانے میں اس لیے
 بسر کی، تاکہ اپنے ذہن کو غلطیوں سے محفوظ رکھ سکے، لیکن وہی آدمی جب
 ایسے اہم مقصد اور شریف مدعے کی تحقیق میں مشغول ہوا تو اس آئے کے
 استعمال کو بالکل غلطیہ چھوڑ بیٹھا، اور ایسی فاش غلطی میں مبتلا ہو گیا کہ
 جس پر بچے بھی ہنستے ہیں۔“

میں کہتا ہوں کہ اس بیان سے بھی یہی معلوم ہوتا ہے کہ اس جلیل فنِ ضل (امام رازی) کی سمجھ میں نہ تو واحد حقیقی کا صحیح مفہوم آیا ہے اور نہ وہ یہی سمجھ سکے کہ کسی شے کی علت اور سبب، جب کوئی حقیقی واحد چیز ہوتی ہے تو اس کا کیا مطلب ہوتا ہے، ان کی مثال ٹھیک وہی ہے، جیسا کہ ابن سینا نے اس شخص کے متعلق لکھا ہے، جو ارسطو طالیس کے مقابلے میں منطوق بگھارنے کا مدعی ہو حالانکہ خود منطوق کا موجد اور بانی ارسطو ہی ہے، آخر امام رازی جیسے آدمی کا عام شایموں اور شیخ رئیس جو تمام فلسفیوں میں فاضل ترین بزرگ ہے، اس کے مقابلے میں منطوق کا ادعاء اور اس کی منطوق غلطی نکالنی کیا؟ امام کی کھلی ہوئی گمراہی بے راہ روی اور حماقت و سفاهت نہیں ہے۔

حالانکہ ہم یہ بتانے کے ہیں کہ مذکورہ بالا معنی کے رد سے کسی شے کا مصدر و سبب (علت) ہونا بسیط علت کی یہی عین ماہیت ہے یعنی اس کے سوا اس کی ماہیت اور کچھ نہیں ہوتی، اس امر کے ذہن نشین کر لینے کے بعد اب یہ دیکھنا چاہئے کہ اگر کوئی حقیقی بسیط امر آکا بھی مثلاً مصدر اور سبب ہو، اور اس کا بھی جوڑ نہیں ہے، تو ظاہر ہے کہ جوڑ نہیں ہے، اس امر بسیط کا اس کے لیے مصدر ہونا 'یقیناً' حیثیت اس حیثیت سے جدا ہوگی جس کی وجہ سے وہ آکا مصدر ہے، حالانکہ یہ حیثیت بھی بجنہ اس امر بسیط کی خود اپنی ذات ہی ہے تو گو یا حاصل یہ ہوا کہ امر بسیط خود اپنی ذات کی غیر ہے، یہی تو تناقض ہے۔

باقی علامہ دوانی نے فیج کے کلام کی تکمیل کرتے ہوئے جو یہ لکھا ہے کہ لا آ (یعنی غیر آ) کا صدور ظاہر ہے، کہ یہ بجنہ آ کا صدور نہیں ہے، پس ثابت ہوا کہ لا آ کا صدور یہ لا صدور آ ہے، یعنی آ کا صدور نہیں ہے، تو حاصل یہ نکلا کہ امر بسیط جو مصدر تھا، وہ لا آ کے صدور سے متصف نہیں ہوا، اور جب اس سے متصف نہیں ہوا، تو لا صدور آ سے موصوف ہوا، پھر حال جب یہاں دو حیثیتیں پیدا ہو گئیں، تو اب یہ ہائز ہو گیا کہ ایک حیثیت سے وہ امر بسیط آ کے صدور سے موصوف ہو، اور دوسری حیثیت سے وہ اسی آ کے لا صدور سے موصوف ہو، اور اس میں کوئی تناقض نہیں ہے، ہاں! اگر حیثیتوں کا اختلاف نہ ہو، بلکہ ایک ہی

حیثیت سے وہ دونوں صفات سے موصوف ہو، تو اس وقت ان دونوں صفات کے ساتھ موصوف ہونا ناممکن ہے کیونکہ اس سے ظاہر ہے کہ تناقض لازم آتا ہے، اس قول کی تفصیل یہ ہے کہ شے کا کسی امر سے موصوف ہونا، یہ دوسرے امر سے عدم اتصاف کے مرادف ہے، یعنی اس امر کے ساتھ موصوف ہونے کی حیثیت سے کسی دوسرے امر کے ساتھ موصوف نہیں ہو سکتی، پس ایک حیثیت سے دونوں کا اکٹھا ہونا ناممکن ہے۔

مگر مجھے اس میں بچند وجوہ کلام ہے، پہلی بات تو یہی ہے کہ دو نقیضوں کا کسی ایک ذات میں جمع ہونا بہر حال محال ہے، خواہ ایک حیثیت سے ہو یا چند حیثیتوں سے آخر تناقض کے جو شرط ہیں اور اس کے لیے جن امور میں وحدت کی ضرورت ہے، وہ مشہور ہیں، پھر کیا کسی نے بھی شرط تناقض میں ادھر اشارہ بھی کیا ہے کہ تناقض کے لیے موضوع کا واحد حقیقی ہونا بھی ضروری ہے، اور دوسری بات یہ ہے کہ ہم یہ نہیں مانتے کہ شے کا کسی امر سے موصوف ہونا، یہ دوسرے امر کے عدم اتصاف کے ہم معنی ہے، زیادہ سے زیادہ یہ بات ہو سکتی ہے کہ کسی دوسرے امر کے ساتھ موصوف ہونا اس پر صادق نہ آئے، لیکن اس کا مطلب یہ کیسے ہو سکتا ہے، کہ دوسرے امر کے ساتھ عدم اتصاف اس پر صادق آئے، تیسری بات یہ ہے کہ ایسے دو مفہوم جو باہم ایک دوسرے کے مخالف ہوں، مثلاً وجود اور حیثیت وغیرہ کسی ایک موضوع اور محل میں ایک ہی حیثیت سے یہ جمع ہوتے ہیں، اس سے بھی یہ قاعدہ ٹوٹ جاتا ہے، کیونکہ دلیل کا جو کچھ حاصل ہے، وہ سب ان میں جاری ہوتا ہے تو گویا اس بنیاد پر یہ ماننا پڑے گا کہ ان مفہوموں سے کسی واحد موضوع کا موصوف ہونا یہ تناقض قرار پائے، حالانکہ اس کا کوئی قائل نہیں ہے، چوتھی بات یہ ہے کہ مصدری معانی اور روابط جن کا شمار ان مفہوموں میں کیا جاتا ہے جو ذاتوں پر اشتقاقی طور سے نہ کہ موطنی طور سے محمول ہوتے ہیں، ان معانی اور روابط کے نقیضوں میں محمول کرنے کے اسی طریقے کا اعتبار کیا جاتا ہے، اب ظاہر ہے، کہ علت سے کسی شے کا صادر ہونا، اس کا نقیض بجز اس صدور کے رفع اور عدم کے اور کیا ہو سکتا ہے

نہ کہ اس کا نفیض خود لا صدور ہو جیسا کہ شے کے وجود کا نفیض کیا ہوتا ہے اس کے موجود ہونے کا عدم نہ کہ اس شے کا لا وجود، اگرچہ بجائے خود لا صدور اور لا وجود صدور اور وجود کے نفیض ہیں، لیکن باوجود اس کے اگر موضوع ان دونوں سے موصوف ہو تو اس میں کوئی اجماع نہیں ہے، کیونکہ مذکورہ بالا حاصل کے رو سے وہ نفیض نہیں ہیں۔

آخر میں مجھے یہ کہنا ہے کہ میں نے دعویٰ کی اصل تقریر کو سلجھاتے ہوئے جو یہ بیان کیا تھا کہ یہاں صدور سے مراد مصدری اور اضافی نسبتی معنی نہیں ہے بلکہ اس سے مقصود وہ صدور ہے جو خود بسیط علت کی اپنی آپ ذات ہے اس تقریر میں وہ بحث ہی پیدا نہیں ہوتی جو یہاں چھیڑی گئی جیسا کہ شرف نگاہوں، اور باریک بینوں پر، مخفی نہیں ہے، ”ربو بیات“ کی تفصیل کا جب موقع آئے گا، ہم اس وقت پھر اس بحث کی طرف متوجہ ہوں گے، اور وہاں اس مسئلے کی زیادہ تکفیع و تحقیق چھان بین کریں گے۔

کیا ایک ہی معلول چند علتوں اور اسباب کی جانب منسوب ہو سکتا ہے؟ اس فصل میں اسی سوال کا جواب دیا جائے گا

فصل

بہر حال سوال میں ”ایک ہی معلول“ سے اگر یہ مراد ہے کہ وہ معلول شخصی طور پر واحد اور ایک ہے تو مستقل علتوں اور سببوں کی طرف اس کا منسوب ہونا اور ان دونوں کا معلول ہونا، قطعاً محال اور ناممکن ہے، خواہ ان دونوں علتوں کو اس طرح مانا جائے کہ وہ ہل کر ایک ہی زمانے میں اس شخصی معلول کی مستقل علتیں ہیں یا اجتماعی طور پر اسی شخصی معلول کی وہ دونوں علتیں نہ ہوں پھر یکے بعد دیگرے اس معلول پر اثر انداز ہوتی ہوں یعنی ان دونوں میں تعاقب کی نسبت ہو، یا یہ نسبت نہ ہو، بلکہ ہر ایک بجائے خود خاص خاص وقت میں اس معلول کی علت ہو، میں نے جو یہ کہا کہ ایسا ہونا محال ہے، اس کی دلیل یہ ہے کہ ان دونوں علتوں کو جس شکل میں بھی فرض کیا جائے سوال یہ ہے کہ اس شخصی معلول کے وجود میں ان دونوں کو یا ان میں سے کسی ایک کو خصوصی طور پر اگر دخل ہے تو اسی صورت میں پھر اس معلول کے وجود کا دوسری علت سے

صلحہ ہونا بدیہتہ ناجائز ہوگا، بلکہ یہی ماننا پڑے گا، کہ اس معلول کے وجود کو وجوب یعنی
نیمستی کے دائرے سے نکل کر ہستی قبول کرنا (دونوں کے مجموعے سے حاصل ہوا ہے اور اگر ان
ہر دو علتوں کی خصوصیت کو اس معلول کے وجود میں دخل نہیں ہے، تو دراصل
یہاں واقعی سبب اور علت وہ قدر مشترک ہے، جو دونوں علتوں میں پایا جاتا ہے
اور ان دونوں کی خصوصی حیثیت اس باب میں لغو و بے کار ہے، پس معلوم ہوا
کہ ہر تقدیر اس معلول کی علت ایک ہی چیز ہے، خواہ یہ وحدت عموم ہی کی شکل
میں ہو، (یعنی دونوں علتوں کا واحد مجموعہ ہی علت ہو یا ان میں جو قدر مشترک ہے
وہ علت ہو) اور یہ جو کہا گیا ہے، کہ علت کے لیے ضروری ہے وہ معلول سے
بہر حال اپنی یافت اور تحصیل میں قوی تر، اور اپنی وحدت میں معلول سے
شدید تر ہو تو یہاں علت سے مراد صرف فاعلی علت ہے، اس حکم میں وہ
چیزیں شریک نہیں ہیں، جو علت کے ساتھ بطور ضمیمے کے رفیق ہوتی ہیں یا
جن کی حیثیت شرط یا معدات کی ہوتی ہے، شیخ رئیس نے یہی ولی اور صورت کے
باہمی ملازمہ کی تحقیق کرنے کے بعد اہمیات شفا میں تصریح کی ہے کہ

”صورۃ بایں حیثیت کہ وہ کوئی سی بھی صورت ہے، یہی ولی کی علت کی
شریک ہے، لیکن یہ شرکت اس صورت کو حاصل نہیں ہے، جو
معین ہو“

شیخ نے اس کے بعد لکھا ہے۔

اس علت اور صورت کا مجموعہ ظاہر ہے کہ عددی اور شخصی طور پر واحد نہیں
ہے بلکہ یہ وحدت عام معنی والی وحدت ہے، اور جو عام معنی والی وحدت
کی بنیاد پر واحد ہوتا ہے وہ اس شے کی علت نہیں ہو سکتا جس کی وحدت
شخصی اور عددی وحدت ہو، جو مادی طبیعت کا مثلاً حال ہے کہ وہ
شخصی اور عددی وحدت کی بنیاد پر واحد ہے میں کہتا ہوں کہ ہم اس کو
ناجائز ہی نہیں خیال کرتے کہ عام معنی والا ایسا واحد جس کی عمومی وحدت
کسی شخصی وحدت رکھنے والے واحد کے ذریعے سے محفوظ ہو، وہ شخصی وحدت
والے واحد کی علت نہیں ہو سکتا، اور یہاں جو بات واقع ہو رہی ہے

وہ بھی ہے، کیونکہ یہاں وہ چیز جو نوعی وحدت کی بنیاد پر واحد ہے اس کی یہ نوعی وحدت شخصی واحد کے ساتھ محفوظ ہے، یعنی مفارق کے ذریعے سے (مفارق سے مراد وہ مجدد امور ہیں جن کے ساتھ مادی عالم کا نظام وابستہ ہے) ہر حال وہی شخصی واحد دراصل مادہ کو جو ب علما کرتا ہے لیکن اس کی اس ایجابی تاثیر کا محکمہ بغیر ان امور کے نہیں ہو سکتا جو اس کیساتھ مقارن اور متصل ہیں خواہ وہ کوئی بھی ہو، شیخ کا کلام ختم ہوا۔

دوسری دلیل گزشتہ بالا دعوت کی یہ ہے کہ ان دو مستقل علتوں میں سے کوئی ایک یا ہر دو، اگر اپنی تاثیر عمل میں مستقل ہیں تو ظاہر ہے کہ معلول کا وجود اسی کے ساتھ واجب اور ضروری ہو جائے گا، اور یہ مسلم ہے کہ ایسی چیز جس کا وجود واجب ہو، اس کا تعلق غیر سے نہیں ہو سکتا، نتیجہ یہ نکلا کہ اب ان علتوں میں سے ہر ایک کے ساتھ اس معلول کی حالت یہ ہوگی، کہ ان میں سے جب ایک کے ساتھ اس کا تعلق ہوگا، تو اس کے بعد دوسرے کے جانب اس کا افتقار اور احتیاج ممنوع ہوگا، اور اس بنیاد پر ہر ایک کی جانب اس کی احتیاجی نسبت ممنوع اور محال قرار پائے گی حالانکہ مانا یہ گیا تھا کہ دونوں کی طرف اس کی احتیاجی نسبت واجب اور ضروری ہے، ھف (یعنی یہ خلاف مفروض ہے) رہا ایسا معلول واحد جس کی وحدت نوعی قسم کی وحدت کی ہو، تو صحیح یہی ہے، کہ متعدد علتوں کی طرف اس کا منسوب ہونا جائز ہے مثلاً گرمی اور حرارت کہ اس کے بعض افراد رگڑ اور حرکت سے وقوع پذیر ہوتے ہیں اور بعض آفتاب کی شعاع سے، بعض غصے کی کیفیت سے بعض آگ سے ملنے کی وجہ سے رہی مذکورہ بالا دلیل تو وہ اس واحد میں جاری نہیں ہوتی اور یہ مشاہدہ ہے کہ بسا اوقات متعدد چیزوں کا لازم کوئی واحد امر ہوتا ہے، اور ظاہر ہے کہ لازم اپنے ملزوم کا معلول ہوتا ہے، آخر کیا جنسی طبائع فصول کے خارجی لوازم نہیں ہوتے اور کیا جنس کا وجود فصل مقسم کے ذریعے توام پذیر نہیں ہوتا، جیسا کہ تم کو بتایا جا چکا ہے، اور یہی حال امکان کا ہے جو ان ممکنوں میں مشترک ہوتا ہے جو اپنی اپنی ماہیت کے روئے مختلف ہوتے ہیں

یا چار اور چھ کے اعداد میں جہت و زوج ہونے کی صفت یعنی یہ دونوں عدد کی دو مختلف نوعیں ہیں، بلکہ جہت اعداد کے ہر مرتبے میں یہ بات جاری ہوگی آخر ایسا کیوں نہ ہو، جبکہ مختلف امور میں اختلاف ایک مشترک واحد حکم کی حیثیت رکھتا ہے، اور ان مختلف امور سے اس کو عرضی دینی خارج از ذات ہونے کی نسبت حاصل ہوتی ہے اور یہ کلیہ ہے کہ ہر عرضی اپنے معدول کا معلول اور سبب ہوتا ہے، اور یہ جو کہا گیا ہے، کہ مختلف اسباب و علل کے لئے ضروری ہے، کہ کسی ایسے عام وصف میں وہ تفریک ہوں، جو معدول کے اس تعلق کی جہت ہو جو اس کو اپنی علتوں سے ہوتا ہے، میرے نزدیک یہ دعویٰ صحیح نہیں ہے کیونکہ بات پھر اس مشترک جہت میں پیدا ہوگی، یعنی اس جہت کے تعلق بھی سوال ہوگا کہ اس کا لزوم اگر کسی دوسری مشترک جہت کی وجہ سے نہیں ہے، تو ہمارا یہی مقصود تھا ورنہ پھر اشتراکی جہتوں کے متعلق تسلسل کا قصہ چھڑ جائے گا، اس پر اگر تم یہ کہو کہ معلول اگر کسی معین علت اور سبب کی طرف اپنی ماہیت کی وجہ سے محتاج ہوتا ہے، تو ایسی صورت میں پھر اس علت کے سوا کسی اور چیز کی جانب وہ منسوب و مستند نہیں ہو سکتا، اور اگر ماہیت کی وجہ سے معلول اس علت کا محتاج نہیں ہے تو اس کا مطلب یہ ہوا کہ خود اپنی ذات کی حیثیت یہ معلول اس علت کا محتاج نہیں ہے، اور ظاہر ہے کہ جس کی ذات ہی کسی شے کی محتاج نہ ہوگی وہ اس شے کا معلول کیا ہوگا، میں کہتا ہوں کہ معلول اپنے اس امکان کی وجہ سے جو اس کی ذات کا اقتضا ہے، کسی معین اور خاص علت کا نہیں، بلکہ مطلق علت خواہ وہ کوئی ہو، اس کا محتاج ہوتا ہے، باقی کسی معین علت کی طرف اس معلول کا استناد، اور اس کے ساتھ وابستگی، اس بات کا معلول سے نہیں بلکہ علت کی ذات سے تعلق ہوتا ہے، کیونکہ علت اور سبب کی ذات بحیثیت اپنی ذات ہونے کے یعنی (من حیث ہی) اس معلول کو چاہتی ہے، پس حاصل یہ ہوا کہ مطلق محتاجی اور افتقار یہ تو معلول کے دائرے کی بات ہے اور علت کا معین و مشخص ہونا، یہ علت کی جانب کا اقتضا ہے۔

فصل
 علت علی کے حکام

تم کو بتایا جا چکا ہے کہ ہر علت جو معلول کو چاہتی ہے اس کا وجود معلول کے ساتھ ساتھ رہتا ہے، لیکن بسا اوقات

ان دونوں حیثیتوں میں لوگ بے تمیزی سے کام لیتے ہیں، یعنی کیا چیز ذات کی اقتضاء ہے اور کیا ذات کا نہیں بلکہ ذات کے سوا کسی اور امر کا اقتضاء ہے دوہرے لفظوں میں یوں کہو کہ، بالذات اور ما بالعرض کے باہمی فرق و امتیاز سے چشم پوشی کر کے گڑ بڑ ڈال دیتے ہیں (لیکن اس فرق کو پیش نظر رکھنے کے بعد اب تم ہی غور کرو کہ) بعض لوگوں نے جو یہ کہا ہے، کہ فاعل کبھی اپنے معلول سے مقدم اور پہلے ہوتا ہے، تو اس کا مطلب یہ کبھی نہیں ہو سکتا کہ فاعل بحیثیت فاعل ہونے کے مقدم ہو سکتا ہے بلکہ مراد فاعل کی وہ ذات ہوتی ہے جس کو بحیثیت فاعل ہونے کے نہیں بلکہ کسی دوسرے پہلو اور جہت کے رو سے پیش نظر رکھا گیا ہو، اور فاعل کی بھی مختلف صورتیں ہوتی ہیں، کبھی فاعل خود اپنی ذات کے اعتبار سے فاعل ہوتا ہے مثلاً علاج و معالجہ کا فاعل طبیب کی ذات ہوتی ہے، اور کبھی بالذات نہیں بلکہ فاعل بالعرض ہوتا ہے جس کے مختلف حالات ہوتے ہیں، کبھی تو یہ یوں ہوتا ہے کہ جو واقعی فاعل ہے اس کے ساتھ جو چیز ہوتی ہے اسے بھی فاعل کہہ دیتے ہیں، لیکن یہ طفیلی اور عرضی فاعل ہوتا ہے، مثلاً کہتے ہیں کہ منشی علاج کرتا ہے، لیکن ظاہر ہے کہ منشی بحیثیت منشی ہونے کے نہیں بلکہ بحیثیت طبیب ہونے کے علاج کا فاعل ہوتا ہے (لیکن چونکہ طبیب میں منشی ہونے کی صفت بھی جمع ہو گئی تھی اس لیے منشی کی طرف بھی علاج کے فعل کو منسوب کر دیا جاتا ہے، اور کبھی ایسا ہوتا ہے، کہ فاعل کا بالذات معلول تو دراصل کوئی اور چیز ہوتی ہے، لیکن اسی چیز کو کوئی خاص بات لازم ہوتی ہے، اور یہی بات فاعل کی طرف عرضی طور پر منسوب ہو جاتی ہے، مثلاً سقمونیا کی طرف ٹھنڈک پہنچانے کی تاثیر کو منسوب کرتے ہیں، بایں معنی کہ ذاتی طور پر تو نہیں لیکن عرضی طور پر وہ بھی ٹھنڈک پہنچاتا ہے، کیونکہ سقمونیا کا اصل کام دراصل صفراء کا چھانٹنا اور نکالنا ہے جس کا لازمی نتیجہ یہ ہے کہ حرارت میں کمی ہو، اسی ذیل کی مثال یہ ہے کہ طبیب کو صحت کا فاعل قرار دیا جاتا ہے، یا ستون ہٹانے والے کو دیوار کے گرنے کی علت سمجھتے ہیں، حالانکہ واقعہ صحت کا عطا فرمانے والا وہ ہے، جو طبیب سے کہیں بزرگ و برتر ہے اسی طرح دیوار کے گرنے کی وجہ تو چھت کا

معلول مثل ہے، یوں ہی آگ کے ارد گرد جو چیزیں ہوتی ہیں ان کے گرم ہونے کو اس آگ کی طرف منسوب کرنا، یا تخم کو زمین میں ڈالنے والے کی طرف (اگانے کو منسوب کرنا) یا مقدمات کو بجائے فکر کے (نتیجے تک پہنچانے والا) خیال کرنا یا اسی طرح کی اور بہت سی باتیں جو اسی قبیل کی ہوتی ہیں، یہ دراصل واقعی اور حقیقی اسباب و علل نہیں ہوتے،

واقعہ یہ ہے کہ یہ مغالطہ یعنی یہ سمجھنا کہ علت اور سبب کا معلول کے ساتھ ساتھ پایا جانا خیر ضروری ہے، (یعنی ہو سکتا ہے کہ علت ہو، اور معلول نہ ہو، یا معلول ہو، اور اس کی علت معدوم ہو جائے) اس کی بنیاد دراصل چند حسی مشاہدوں پر مبنی ہے لوگوں نے دیکھا کہ بیٹا (جو معلول) ہے وہ باپ کے بعد بھی پایا جاتا ہے، اور مکان معمار کی موت کے بعد بھی باقی رہتا ہے یا گرمی آگ کے بجھ جانے کے بعد بھی باقی رہتی ہے، حالانکہ غلطی یہ ہوئی ہے کہ جو عینی طور پر علت اور سبب تھا اس کو لوگوں نے حقیقی اور ذاتی علت قرار دیدیا ہے، یعنی ما بالعرض کو ما بالذات ٹھہرایا گیا آخر اسی مکان والی مثال میں دیکھو یہاں کیا ہوتا ہے، معمار کی حرکت اور جنبش دراصل علت ہوتی ہے کسی نہ کسی اینٹ کے حرکت کی، اسی طرح معمار کا سکون، علت ہوتا ہے اسی اینٹ کے سکون کا، اور معمار کی اس حرکت کی انتہاء بالآخر ایک مادے کے اکٹھے ہونے کی علت ہوتی ہے، اور مادے کی یہ اجتماعی حالت علت ہوتی ہے کسی نہ کسی شکل کی، پھر اس شکل کی حفاظت اور اس کا قیام یہ ایسی ثبات، اور قرار کا نتیجہ ہوتا ہے جو اینٹ کی اجتماعی حالت کا اقتضا ہو، اسی طرح باپ دراصل علت ہوتا ہے رحم مادر میں مٹی کے پہنچانے کا، باپ کا کام مٹی کی اس حرکت سے آگے متبادر نہیں ہوتا، باقی اس کو جاندار کی صورت عطا کرنا اور پھر اس جیتے جاگتے وجود کو باقی رکھنا یہ کام اس کا ہے، جو صورتوں کا نچنے والا ہے اسی طرح آگ بھی گرمی کی علت نہیں ہے، بلکہ آگ صرف اس ٹھنڈک کو زائل کرتی ہے، جو گرمی کے حصول میں مانع مٹی باقی خود پانی میں مثلاً گرمی کا پیدا ہو جانا، اور اس آگ کی کیفیت کی طرف منتقل ہونا، یہ کام اس فاعل کا

ہے جو عناصر کو ان کی صورت میں پہناتا ہے، میں عنقریب اس پر برہان قائم کروں گا کہ ہر جسم کی علت کوئی عقلی (ادراک و عقل رکھنے والی) ہستی ہوتی ہے، اور ایسا ہونا واجب و ضروری ہے، آخر ایک آگ بھلا کسی دوسری آگ کے وجود کی علت کس طرح ہو سکتی ہے، اور جسمانی آگ کو اسی جیسی دوسری آگ کی علت ہونے کی وجہ سے تقدم کا حق آخر کیوں حاصل ہو۔ المحاصل یہ کلیہ ہے، کہ کسی قسم کی امکانی نوع ہو، جب اس کے افراد اس نوعی معنی میں باہم متفق ہیں، اور اس معنی کے رو سے ان میں اختلاف نہیں ہے، تو ایسی نوع کے لیے چارہ نہیں ہے، بجز اس کے کہ اس کی علت کوئی ایسا امر ہو، جو اس نوع سے خارج ہے، پس ثابت ہوا کہ مذکورہ بالا علل و اسباب کو دراصل بالذات علل و اسباب ہونے کا حق ہی نہیں ہے، بلکہ ان کی حیثیت معدات (یعنی معلول کی صلاحیت و استعداد پیدا کرنے والے امور) کی ہے، اور گویا وہ واقعی علل و اسباب کے مددگار ہیں، خلاصہ یہ ہے، کہ ان کی حیثیت بالعرض اسباب و علل کی ہے۔ پس حاصل یہ نکلا کہ حقیقی اور واقعی فاعل یہاں وہی ہے، جو وجود کا مبدیہ اور ہستی کا نقطہ آغاز و سرخشمہ ہے، وہی جس سے وجود کا افادہ ہوا، جیسا کہ انہیوں میں یہ بات مسلم ہے،

باقی طبیعیات میں جس امر پر فاعل کا اطلاق کیا جاتا ہے، وہی جس کا بجز حرکت آخری بنی کے اور کوئی دوسرا کام نہیں ہے، تو تم یہ دیکھ چکے کہ اس قسم کی علت دراصل سبب نہیں، بلکہ اس کی حیثیت معدات کی ہوتی ہے، اور بالذات علت ہونے سے اس کو کوئی سروکار نہیں ہے، اور جب ایسا ہے تو ہیولی کی شرکت کی وجہ سے جو صرف صلاحیت و قوۃ اور فقر و فاقہ کا نام ہے، جسم کسی ہستی کی علت نہیں ہو سکتا، اور یہی حال صورت کا بھی ہے کہ بغیر ہیولی کے اس کی کوئی ہستی نہیں ہوتی، اور ظاہر ہے کہ ایجادی فعل اس پر موقوف ہے کہ موجد پہلے خود بھی وجود رکھتا ہو، اب اگر جسم یا اس کی صورت ہیولی کی علت ہوئی تو گویا عدم اور نیستی کو ہستی اور وجود کا عطا کنندہ قرار دیا جائے گا، خلاصہ یہ ہے، کہ ایجاد اور عطا وجود میں ان امور کو استقلالی طور پر کوئی دخل نہیں ہے،

بلکہ سچی بات یہی ہے کہ ان کی طرف کسی حیثیت سے بھی ایجاد اور وجود بخشی کے کام کو اگر منسوب بھی کیا جائے تو یہ دراصل علوی اعانتوں کا نتیجہ ہوگا کیونکہ ان کی حیثیت اس سلسلے میں صرف اس قدر ہے کہ وجود کے تعلق کی تصحیح ان سے ہوتی ہے، اور ان کا درجہ صرف رابطے کا ہے اور جب تم یہ جان چکے ہو کہ معلول کا وجود علت کے وجود کے مساوی نہیں ہو سکتا، کیونکہ علت کا وجود تو خود اپنا وجود ہوتا ہے، اور معلول کا وجود دوسرے سے حاصل ہوتا ہے اس کا لازمی نتیجہ یہ ہے کہ ذاتی واجب ہونے کی خصوصیت علت میں ایسی خصوصیت ہے، جو اس کو اس وقت ہی حاصل ہوتی ہے جو وقت ابھی وہ معلول کی طرف منسوب بھی نہیں ہوتی ہے، یعنی ابھی معلول اس سے صادر بھی نہیں ہوا ہے بخلاف اس کے معلول کا یہ حال ہے کہ اس کو وجوب اس وقت تک میسر ہو نہیں سکتا، جب تک وہ علت کی طرف منسوب نہ ہو لے، پس اس نقطہ نظر سے یقیناً علت معلول کے اعتبار سے وجود کا زیادہ مستحق ہے۔

ان تمام امور کا حاصل یہ ہوا کہ عرض اپنے کمزور وجود کی وجہ سے جو ہر کے وجود کی علت نہیں ہو سکتا، کیونکہ عرض کا وجود جو ہر کے وجود کے بعد ہوتا ہے، اسی طرح مرکب موجودات بسیط موجودات کی بھی علت نہیں ہو سکتے، کیونکہ بسیط ظاہر ہے کہ مرکب سے مقدم ہوتا ہے، پس اسی بنیاد پر کوئی جسم عقل اور نفس کی بھی علت نہیں ہو سکتا اور نہ کوئی محسوس کسی معقول کی علت بن سکتا ہے بلکہ اسی طرح کوئی ایسی چیز جو اے سے تعلق رکھتی ہو، وہ اس چیز کی علت نہیں ہو سکتی جو اے سے پاک اور بری ہے یعنی مفارقات کی، کیونکہ علت کے لیے ازلیں ضروری ہے کہ وجوداً وہ معلول سے زیادہ استوار اور موکد ہو۔

مہلک، اور تمام ضعیف و بیہودہ خیالات میں بدترین خیال جس کے ماننے والے کی بربادی اور تباہی یقینی ہے، یہ ہے کہ عالم کو بالذات مستقل اس طور پر مانا جائے کہ نہ تو وہ اپنے وجود ہی میں خدا کا محتاج ہے، اور نہ عالم کو اپنی بقا و دوام

ایک وہم پر
تبیین

اور تمناؤں میں حق تعالیٰ کے فیض کی ضرورت ہے۔
کیونکہ قطع نظر اس سے کہ یہ خیال بجائے خود غلط اور بے بنیاد ہے جیسا کہ بتایا جا چکا

ہے ایک بڑا نقصان اس کا یہ ہے کہ ایسے آدمی کو اپنی آئندہ زندگی میں بدترین خمیا زدن کا سامنا کرنا ہو گا، اس شخص کا خیال ہی خدا سے خواب ہو جاتا ہے، وہ عموماً خالق کی جانب سے ہے پروا ہو جاتا ہے اور اس عقیدے کا یہ لازمی نتیجہ ہے کہ اپنے رب کو آدمی بھول جائے اس کی یاد سے غافل رہے، دعا و کرنے کی طرف متوجہ نہ ہو اور معمولی پست دنیاوی اغراض کے لیے غیر حق کے ساتھ ہمیشہ الجھتا رہے ایسا آدمی صبح و شام اسی فکر میں بسر کرتا ہے کہ جہاں تک ممکن ہو دنیا میں اسے موت و اقتدار حاصل ہو، وہ زمین ہی کو پکڑ کر بیٹھ جاتا ہے ایسا شخص نہیں یاد کرتا ہے اپنے رب کو لیکن صرف بھول کر، اور نہیں پکارتا ہے اپنے خدا کو لیکن بے خیالی کے ساتھ اور مانگتا ہے بھی اگر خدا سے تو اس وقت بھی اترتا ہے دوسروں کو دکھاتا ہے، الایہ کہ کبھی سختیوں کی گرفت سے مضطرب و بے اختیار ہو کر، اور مصائب و تکلیفوں سے تنگ اگر جبراً قبرِ خدا کو پکارے، مگر اس وقت بھی ایک خاص قسم کی حیرت اور ضلالت میں وہ مبتلا رہتا ہے جیسا کہ اکثر اس قسم کے آدمیوں کو دیکھ کر تم اندازہ کر سکتے ہو، یعنی جن لوگوں پر اس خیال اور عقیدے کا اثر ہے اور فطرۃ کچھ ان کا میلان اسی خیال کی جانب رہتا ہے، اگرچہ وہ صراحتاً اپنے اس عقیدے کا اظہار نہیں کرتے، لیکن جن کی زندگی مذکورہ بالا حالات میں گزرتی ہے عموماً ان پر اسی عقیدے کا تسلط رہتا ہے، یہی لوگ ہیں جو طویل عمروں کے باوجود اپنے رب سے چھپائے گئے ہیں، اور اپنے آفریدگار سے یہ بے خبر اور جاہل ہیں، انھوں نے اس کو نہیں جانا جتنا کہ اسے جانا چاہئے، بلاشبہ یہ لوگ نابینائی اور بے راہ روی میں مبتلا ہیں، اس دنیا میں بھی اور آنے والی زندگی میں بھی بلکہ آئندہ زندگی میں تو یہ زیادہ اندھے زیادہ گمراہ ہوں گے۔

لیکن ان لوگوں کے بالمقابل جن موحدوں کا یہ اعتقاد ہے کہ عالم نو پیدا حادث چیز ہے، اور یہ خدا کی ایجاد و اختراع کا نتیجہ ہے اور ہمیشہ عالم خدا کے قبضے میں گھٹا ہوا ہے، ہر آن ہر لمحہ اپنے وجود اور بقا میں خدا کا محتاج ہے، اپنی ہمیشگی و دوام کو صرف حق تعالیٰ کی توجہ سے حاصل کرتا رہتا ہے، چشم زدن کے لیے بھی عالم خدا سے بے نیاز و مستغنی نہیں ہو سکتا اس کو لحظہ بہ لحظہ

ہر وقت حق تعالیٰ کے فیض دوام کی حاجت ہے بلکہ حق تعالیٰ کا فیض و کرم ایک واحد متصل امر ہے، عالم سے اس فیض اور خدا کی اس نگرانی و حفاظت کو مل بھر کے لیے بھی اگر روک لیا جائے، تو اسی وقت سارے آسمان بکھر کر اور سارے افلاک پاش پاش ہو کر غائب ہو جائیں، ستارے ٹوٹ پڑیں، اور عناصر معدوم ہو جائیں، مخلوقات ہلاک ہو جائیں اور یکایک یہ سارا نظام درجہ بدرجہ ہو کر ناپید ہو جائے، اور اس کے لیے کسی وقت اور مدت کی ضرورت نہ ہوگی یہی وہ عقیدہ ہے جس کا خود حق تعالیٰ نے ان الفاظ میں ذکر فرمایا ہے۔

ان الله يمسك السموات والارض
ان تزولا ولئن زالتا ان امسكها
من احد من بعده۔
خدا کے بعد انھیں کون تمام سکتا ہے

دوسری جگہ ارشاد ہے۔

والارض قبضته يوم القيامة
والسموات مطويات بيمينه
اس کے دہنے ہاتھ میں زمین جوگی قیامت کے دن اور

یہ ہے، مستحکم و استوار رایوں اور عقیدوں میں ایک پاکیزہ ترین رائے اور عقیدہ جو بدنی عذاب سے جانوں کو خلاصی بخشتا ہے۔ دنیاوی زیب و آرائش کی محبت سے جو موت دل پر طاری ہوتی ہے، اس سے نجات عطا کر کے آدمی کو زندہ کرتا ہے، کیونکہ جو اس عقیدے کا معتقد اور اس خیال پر قائم ہے، اس کا دل ہمیشہ اپنے رب کے ساتھ متعلق رہے گا، وہ اسی کی دُوری پکڑے ہوئے زندگی گزارتا ہے، اسی پر ٹیک لگائے رہتا ہے، اور اپنے تمام حالات میں وہ حق کی پشت پناہی پر بھروسہ رکھتا ہے، ہر وقت وہ خدا ہی کے آگے ہاتھ پھلائے رہتا ہے، اسی کو بجاتا اور اسی سے مانگتا ہے، وہ اپنی ساری حاجتوں اور ضرورتوں کو خدا کے سپرد کرتا ہے، ایسے آدمی کو اپنے رب کی نزدیکی میسر آتی ہے، اور یوں وہ اپنے آپ کو زندہ کر لیتا ہے، اس کے دل کو راہ مل جاتی ہے، اور بلا کیوں، بربادیوں سے نجات حاصل کر لیتا ہے۔

ایک شبیہ مثال اس کے بعد اب تمہارے لیے یہ سمجھنا کتنا آسان ہے کہ

حق تعالیٰ (جل ثناہو) عظم کبریاۃ کے ساتھ عالم کے وجود کا تعلق ایسا نہیں ہے، میسا کہ مکان کو معمار کے ساتھ ہوتا ہے، یا کتابت (لکھنے) کو جو تعلق (لکھنے) والے کا تب سے ہوتا ہے، یعنی کا تب کے لکھنے کے بعد جس طرح کتابت ایک ایسی مستقل چیز بن جاتی ہے کہ اب اس کو کا تب کی ضرورت نہیں رہتی، عالم کا تعلق حق تعالیٰ سے ایسا نہیں ہے بلکہ خدا اور عالم کے تعلق کی نوعیت ایسی ہے، جو کلام کو متکلم سے اور بات کو بولنے والے کے ساتھ ہوتا ہے، یعنی جس وقت بولنے والا چپ ہوا، بات بھی باطل اور معدوم ہو جاتی ہے بلکہ تاریک فضا میں آفتاب کی روشنی کی جو حالت ہوتی ہے، جب تک آفتاب موجود رہتا ہے فضا میں روشنی بھری رہتی ہے، اور جو بھی کہ آفتاب غروب ہو جاتا ہے روشنی بھی باطل و معدوم ہو جاتی ہے یہی نسبت عالم کو حق تعالیٰ کی ذات مبارک سے ہے، فرق دونوں میں یہ ہے کہ فضا کو روشن کرنے والا آفتاب کبھی اُدگتا ہے اور کبھی ڈوبتا ہے، لیکن وجود کا جو آفتاب ہے، یعنی ذات حق ظاہر ہے کہ اس کا معدوم ہونا بالذات محال اور ناممکن ہے،

پھر جس طرح کلام متکلم کا جز نہیں ہے، بلکہ اس کا فعل اور عمل ہے جو پہلے نہیں تھا، اور بعد کو اس کا ظہور ہوا ہے، اسی طرح فضا میں جو روشنی ہے، وہ بھی آفتاب کا جز نہیں ہے، بلکہ آفتاب سے اس کا بہاؤ ہوتا ہے، اور یہ اس کا فیض ہے، پس کچھ اسی قسم کا حال عالم کے وجود کا خدا کے ساتھ ہے، کہ عالم حق تعالیٰ کی ذات کا جز نہیں ہے، بلکہ یہ صرف اس کا فضل ہے، اس کا فیض ہے جو حق تعالیٰ کی جو دو کرم وادود ہش کا نتیجہ ہے۔

یہاں کوئی یہ دھم نہ کرے، کہ اس بنیاد پر لازم آتا ہے کہ عالم کے وجود کو حق تعالیٰ سے طبعاً صادر شدہ ہونا مانا جائے یعنی عالم کے پیدا کرنے میں خدا کے اختیار کو دخل نہیں ہے، گویا جو حال فضا کی روشنی کا آفتاب کے ساتھ ہے جس میں آفتاب کے اختیار کو دخل نہیں ہے بلکہ طبعی طور پر روشنی کا صدور آفتاب سے ہو رہا ہے، آفتاب کے بس میں نہیں ہے کہ چاہے تو اس روشنی کو روک لے اور اپنے فیض کے سلسلے کو بند کر دے، کیونکہ اس کی فطری اور طبعی ساخت ہی یہی ہے

کہ اس سے روشنی پھوٹے، عالم اور خدا کے درمیان اس نسبت کے تصور کی نگہداشت اس لیے نہیں ہے کہ حق تعالیٰ کو اپنے افعال میں اس قسم کا اختیار ہے، جو اس اختیار سے بہت بلند ہے، جسے عوام اپنے خیال میں اختیار کہتے ہیں حق تعالیٰ کے اختیار کی مثال (بجائے آفتاب و روشنی کے) کلام اور اس متکلم کی مثال سے زیادہ قریب ہے، جو بات کرنے پر قادر ہے، جب چاہتا ہے بولتا ہے، اور جب چاہتا ہے چپ رہتا ہے

پہلی ہے، عالم کی ایجاد، اور اختراع کی حقیقت یعنی حق تعالیٰ چاہے عالم کو وجود سے فیض یاب فرمائے اور اپنے فضل سے نوازے، اپنی حکمت و نادرہ کاری کا اظہار کرے، اور چاہے تو اپنے اس فضل و وجود کو روگ لے جیسا کہ آسمان و زمین کے امساک (تھامنے) کی آیت میں اس نے خود ذکر فرمایا ہے (جو ابھی نقل کی جا چکی ہے)

ایک یاد دہانی
اور اس کی توضیح

قدیم فلاسفہ سے یہ بات شہرت کے ساتھ نقل کی جاتی ہے کہ وہ عالم میں مطلقاً صرف واجب تعالیٰ ہی کی ذات کو مؤثر خیال کرتے تھے، اور تمام فیوض و برکات کا سرچشمہ اسی کی ذات کو یقین کرتے تھے اور درمیانی واسطوں کے

متعلق ان کا خیال یہ تھا کہ ان کی حیثیت صرف ان اعتبارات اور شروط کی ہے جن سے ہر حال اس عقدے کے حل کرنے میں چارہ نہیں ہے کہ ایک خدا سے اتنی کثیر چیزیں کس طرح صادر ہوئیں، گویا ان واسطوں کو دراصل ایجاد و تخلیق میں تو کوئی دخل نہیں ہے، بلکہ ایجاد و تخلیق کی صلاحیت پیدا کرنے اور عالم کو موجود ہونے کے لائق بنانے میں وہ کام آئے ہیں مختصر یہ ہے کہ ان کو ایجاد میں نہیں بلکہ اعداد و استعداد و صلاحیت پیدا کرنے میں (داخل ہے، اس پر بعضوں نے کچھ اعتراض کیا ہے جس کا حاصل یہ ہے کہ ایسی چیز جو بالفعل نہیں بلکہ صرف بالقوۃ ہو، یعنی موجود نہ ہو، لیکن موجود ہونے کی اس میں صلاحیت ہو، اس قسم کی چیز سے قطعاً وجود کا افادہ نہیں ہو سکتا، خواہ ایسی چیز عقلی و روحانی ہو، یا جسمانی، ورنہ یہ ماننا پڑے گا کہ نیستی اور عدم جو کسی شے کے بالقوۃ ہونے کی دوسری تعبیر ہے، اس نیستی اور عدم کو کسی شے کے

قوت و استعداد سے فعلیت کی طرف آنے میں شرط قرار دیا جائے، گویا عدم اور ممتنع کو وجود کے سبب اور علت کا جزء ٹھہرایا جاتا ہے ظاہر ہے کہ یہ ناممکن و محال ہے اس کے بعد اس شخص نے یہ تقریر کی ہے، کہ اس کا نتیجہ یہ ہوا کہ وجود کا افادہ صرف اسی چیز سے ہو سکتا ہے جو قوت و استعداد سے بہرہ و جوہ پاک و صاف ہو، اور یہ وہی ہو سکتا ہے جس کا وجود واجب ہو، اس کے سوا دوسری چیز نہیں ہو سکتی، اس استدلال کو اگرچہ متاخرین نے پسند کیا ہے لیکن اس پر یہ اعتراض وارد ہوتا ہے کہ وہ امکان جس کی تعبیر قوت اور استعداد سے کی جاتی ہے اگرچہ اسی شے کے لیے ثابت ہوتا ہے جس کا وجود ممکن ہو، اور امکان کا یہ ثبوت ممکن کے لیے ممکن کی خود اپنی ذات کے لیے بحیثیت اس کی ذات ہی کی ہوتی ہے، لیکن واقع اور نفس الامر میں اس ممکن کو امکان ثابت نہیں ہوتا، بلکہ واقع میں جو چیز اس کے لیے ثابت ہوتی ہے وہ صرف فعلیت اور ایسا واجب ہے جو فاعل کی طرف سے اس کو حاصل ہوتا ہے، اور جس اعتبار سے اس کو امکان ثابت ہوتا ہے اگرچہ یہ بھی واقعہ اور نفس الامر ہی کا ایک مرتبہ ہے، لیکن یہ بات اس کو ضروری نہیں ٹھہراتی کہ موجود واقع میں اس کے ساتھ موصوف بھی ہو، کیونکہ ”واقعہ“ کا میدان اس سے زیادہ وسیع ہے، اس کا راز یہ ہے کہ امکان ذاتی تو درحقیقت ایک عدمی امر ہے، یعنی ایسی ذات جو (وجود اور عدم) میں سے کسی ایک کی ضرورت سے واقع میں موصوف ہو جو اسی ذات سے دونوں طرفوں یعنی وجود و عدم کے ضرورت کی نفی اور سلب کا نام امکان ذاتی ہے، اور یہ واقعہ ہے کہ اگر کوئی شے واقع اور نفس الامر کے کسی مرتبے میں اگر عدمی امر سے موصوف ہو، تو یہ اس بات کو ضروری قرار نہیں دیتی کہ اس عدمی امر کے ساتھ واقع کے کسی مرتبے میں نہیں بلکہ خود واقع میں بھی وہ شے موصوف ہے بخلاف وجودی امر کے کہ اس کے ساتھ شے کا اتصاف واقع کے کسی مرتبے میں کیوں نہ ہو، بہر حال واقع میں بھی اس کے ساتھ شے کا موصوف ہونا ضروری ہو جاتا ہے، مثلاً زید اگر کسی جگہ متحرک ہے مثلاً بازار میں وہ حرکت کر رہا ہے تو زید پر صادق آتا ہے کہ وہ واقع میں متحرک ہے لیکن اسی زید کو اب ساکن

اس لیے نہیں کہہ سکتے کہ گھر میں وہ ترک نہیں ہے، بلکہ ساکن ہونے کا اطلاق اس پر ہی وقت ہو سکتا ہے، جب وہ قطعاً متحرک نہ ہو، نہ گھر میں نہ بازاریں نہ کسی اور جگہ، اس کی نظیر ان لوگوں کا وہ دھوئی ہے جو طبیعت کے متعلق کرتے ہیں، یعنی کہتے ہیں کہ طبیعت کسی ایک فرد کے پائے جانے سے پائی جاتی ہے، لیکن اس طبیعت کا عدم اس وقت تک نہیں ہو سکتا، جب تک کہ اس کے تمام افراد معدوم نہ ہو جائیں، بہر حال یہ جو کہا گیا تھا کہ بعض ممکنات مثلاً عقل سے وجود کا افادہ اگر ممنوع ہے تو اس سے یہ لازم نہیں آتا کہ وجود کے افادہ و تحصیل میں عدم وقت کی شرکت بھی نہیں ہو سکتی میری اس تقریر سے یہ ملازمہ غیر ضروری ہو گیا، نیز بالفرض اگر ہم یہ مان بھی لیں کہ ممکن کے لیے امکان کی صفت واقع میں ثابت ہوتی ہے، لیکن اس سے یہ کب لازم آتا ہے کہ جب ممکن کوئی فعل کرتا ہے، تو وہ ہمیشہ ممکن ہونے کے کرتا ہے بلکہ ہو سکتا ہے کہ ممکن کا یہ فعل اس کے وجود کی حیثیت سے ہو، مثلاً تحریک و احساس کے عمل میں حیوان کے رنگین ہونے کو کوئی دخل نہیں ہوتا، اور اگر یہ تسلیم بھی کر لیا جائے کہ ممکن کا فاعل ہونا یہ اس کی صفت امکان ہی کے زیر اثر ہے، لیکن پھر بھی اس سے یہ لازم نہیں آتا کہ امکان وجود بخشنے والی قوت کا جز ہے، بلکہ بسا اوقات اس کی نوعیت شرط کی، اور اس شے کی ہوتی ہے جو علت سے خارج اور باہر ہو، ٹھیک جو بیسویں کا حال ہے، کہ جو لوگ یہ چاہتے ہیں کہ اثر بخشی اور تاثیر مہیا بیسویں کو بھی داخل کریں تو وہ یہ کہتے ہیں کہ صورت کی تعمیر اور تخصیص میں اس کو دخل ہے، ان کا یہ مطلب کبھی نہیں ہوتا کہ مادہ صورت کا فاعل قریب ہے، اور سچ تو یہ ہے، کہ امکان کی دخل اندازی کا خواہ شرط ہی کیوں نہ ہو اگر سرے سے انکار کر دیا جائے گا تو افلاک کے متعلق ان کا جو مسلمہ قاعدہ ہے وہ ٹوٹ جاتا ہے، یعنی کہتے ہیں کہ عقول سے افلاک کا صدور امکان ہی کے پہلو کی وجہ سے ہوا ہے اور ظاہر ہے کہ امکان ایک عدمی امر ہے، بہر حال امکان کے توسط سے آخر گریز کی راہ ہی کیا ہے پھر ایک بات یہ بھی ہے کہ امکان اگرچہ ایک ایسی صفت ہے جو ممکن کو ثابت ہوتی ہے، لیکن ممکن کی خود اپنی ذات اور اس کی اپنی ذاتی حقیقت صرف امکان ہی کی حیثیت ہی تو نہیں ہے، حتیٰ کہ

اسی بنیاد پر یہ خیال کیا جائے کہ بجز ممکن ہونے کے ممکن میں کوئی اور حیثیت ہوتی ہی نہیں خصوصاً مشائیوں کے مسلک کو جب پیش نظر رکھا جائے، جو کہتے ہیں کہ ممکن کی اہمیت کو وجودوں کے جو افراد عارض ہوتے ہیں، یہ افراد اپنی اپنی ذات اور حقیقت کے حساب سے باہم بالکل مختلف ہوتے ہیں، اور ایک عرضی و خارجی مفہوم میں جو سب کو شامل ہوتا ہے وہ مشترک ہوتے ہیں، پس امکان کے توسط کے انکار سے وجود کے توسط کی نفی کس طرح ہو جائے گی، خلاصہ یہ ہے کہ اس تشریف مقصد اور مدعا کو اس کمزور دلیل سے ثابت نہیں کیا جاسکتا۔

باقی اپنی کتاب ہیا کل النور میں شیخ الاشراف نے جو یہ تقریر کی ہے کہ عقلی جو آہر اگر یہ خود فعال ہوتے ہیں یعنی موثر ہوتے ہیں، لیکن باہیں ہر دراصل ان کی حیثیت اول (یعنی واجب تعالیٰ) کے وجود کے واسطوں کی حیثیت ہے اور حقیقی فاعل دراصل اول ہی ہے، ٹھیک جس طرح طاقتور و روشنی کمزور و روشنی کو اپنے عمل یعنی نور بخشی میں منتقل ہونے نہیں دیتی، اسی طرح وہ قوت جو واجب اور سب پر غالب ہے وہ واسطوں کو بھی منتقل ہونے کا موقع نہیں دیتی، اور یہ اس قوت واجب کی فیض کی شدت و کثرت اور کمال طاقت کا نتیجہ ہے۔“

ابھی طسرح شیخ الاشراف ہی نے حکمت الاشراف میں بھی یہ لکھا ہے۔

جس طرح کمزور اور ناقص نور اس نور کے مقابلے میں جو اس پر غالب ہے، اپنی نور بخشی میں منتقل نہیں ہو سکتا، اسی طرح وہ جو تمام نوروں کا نور یعنی نور الانوار ہے، وہ بھی ہر واسطے پر غالب ہے، اور ان کے افعال کا وہی اصل اور گرد اور ہے، اور وہی ہر فیض پر قائم ہے پس وہی مطلق خلاق و آفریدگار ہے واسطے کے ساتھ بھی اور بغیر واسطے کے بھی، کوئی ایسی شان نہیں ہے جس میں اس کی شان نہ ہو۔

شیخ کی یہ باتیں اپنی قوت اور متانت میں اگرچہ گزشتہ بالا دلیل سے بہتر ہیں خصوصاً ان لوگوں کے حساب سے جو ایرانی فلاسفوں اور قدیم حکما کی رایوں کے عالم میں بلکہ دیگر اشراقی قاعدوں سے اس کی تکمیل بھی کی جاسکتی ہے، لیکن یہ ظاہر

اس کی صورت اقناعی دلائل کی سی ہے، اور مناظرے و مباحثے کے میدانوں میں اقناعی باتوں پر قناعت نامناسب ہے، الحمد للہ کہ ہمارے پاس اس سلسلے میں حکیمانہ براہین و دلائل ہیں جن پر انشاء اللہ تعالیٰ تم آئندہ مطلع ہو گے۔

ایک اشارہ اور تعاقب

ایسا فاعل جو ناقص اور کمزور ہوتا ہے، وہ مادے میں اپنی پیش نظر چیز کے پیدا کرنے میں حرکت اور آلات کا محتاج ہوتا ہے اور جو فاعل کامل ہوتا ہے، اس کا حال دوسرا ہے، یعنی فاعل کے اندر شے کی جو صورت ہوتی ہے، مادے کی صورت اپنی پیدائش میں صرف اس کی پابند ہوتی ہے، اس کے سوا کسی دوسری چیز کی اپنی پیدائش میں اسے ضرورت نہیں ہوتی پھر اگر دائرہ ہستی میں کوئی ایسا وجود ثابت ہو چکا ہے جو پہلا فاعل ہے اور سب سے بلند ترین مہد اور اعلیٰ ترین نقطہ آغاز وہی ہے، یعنی اس کے وجود سے پہلے کسی دوسرے کا وجود نہیں ہے اور نہ اس کے وجود کے مرتب میں کوئی دوسرا وجود ہے، نیز اس کے لیے نہ مادے کا ہونا ممکن ہے اور نہ موضوع و محل کا ہونا جائز ہے، نہ اس کے لیے فاعل ہے نہ اس کی کوئی صورت ہے نہ اس کی غایت ہے، کیونکہ ان چیزوں سے اس کا اول ہونا غلط ہو جائے گا، اور نہ سب پر اس کو تقدم باقی رہے گا، اسی سے یہ بات بھی معلوم ہوئی کہ وہ چیز جس سے چیزیں موجود ہوتی ہیں اس کا حال یہ ہوتا ہے کہ اپنے ماسوا کو وہ صرف وجودی فیض بخشی کے لیے ہر وقت تیار رہتا ہے، اور اس کی یہ فیض بخشی اس کے علم اور اس کی رضامندی سے ہوتی ہے، وہ چیزیں جنہیں اس سے وجود ملتا ہے، ان کے وجود سے نہ اس فاعل میں کسی کمال کا اضافہ ہوتا ہے نہ اس کی بزرگی بڑھتی ہے، نہ اس کو اس وجود بخشی میں کوئی لذت ملتی ہے، نہ کوئی مسرت ہوتی ہے، اس میں نہ اس کا کوئی نفع ہوتا ہے، نہ کسی برائی سے نجات ملتی ہے، بہر حال اس قسم کے منافع سے اس کو کوئی تعلق نہیں ہوتا، کیونکہ اپنے ماسوا سے وہ غنی اور بے نیاز ہوتا ہے، یہی وجہ ہے کہ جس وجود سے اس کی اصل ذات کا تقرر ہوتا ہے یہی وجود بجنسہ اس کا وہ وجود ہوتا ہے جس سے غیر کا حصول ہوتا ہے، بلکہ اس مقام پر یہ دونوں چیزیں

صرف ایک ہی ذات ہوتی ہیں، ان کی ایک ہی حیثیت ہوتی ہے، دو چیزوں کی طرف اس کا انقسام نہیں ہوتا یعنی ایک تو وہ جس سے اس کی اصل ذات تیار ہوئی اور دوسرا وہ جس سے دوسری شے کا حصول اس سے ہوا، یعنی ایسا نہیں ہے جیسا کہ ہمارے اندر ہوتا ہے، کہ ایک چیز تو ہم میں وہ ہوتی ہے جس سے ہمارا جوہر ذات تیار ہوتا ہے اور ہماری ذات اسی کے ذریعے سے ذات بنتی ہے، یعنی ہماری صفت نطق اور دوسری چیز اس کے سوا ہمارے اندر وہ ہے جس کے ذریعے سے ہم کھتے ہیں لپٹی کھنے کا ملکہ اور سلیقہ، غلامحہ یہ ہے کہ فاعل اول اس امر میں کہ اس سے کسی چیز کو کوئی فیض پہنچے، اس میں اپنی ذات کے سوا کسی اور صفت کی اس کو حاجت نہیں ہوتی خواہ وہ صفت حرکت ہو، یا کوئی آلہ ہو جیسے جلانے کے لیے آگ کو اس صفت کی ضرورت ہوتی ہے، جسے حرارت کہتے ہیں یا زمین کے کناروں کو روشن کرنے میں آفتاب کو حرکت کی حاجت ہوتی ہے، یا دروازوں کے تراش و خراش میں بڑھئی کو بسولے کی حاجت ہوتی ہے (اور جس طرح فاعل اول کے فعل میں یہ چیزیں نہیں ہوتیں)، اسی طرح اس کے فعل میں نہ عوائق و موانع روک پیدا کر سکتے ہیں اور نہ اس کے فعل کے لیے کسی ایسی شرط کی حاجت ہے جس کا انتظار کیا جاسکتا ہو،

تفصیلی بیان دراصل فاعل کی چھ قسمیں ہیں پہلی قسم کا نام فاعل بالطبیعت ہے، یعنی ایسا فاعل جس سے فعل اس طرح صادر ہو، کہ اس میں نہ اس کے علم کو دخل ہو، نہ اختیار کو، اور فعل اس کی

طبیعت کے مناسب ہو، دوسری قسم کو فاعل بالقصر کہتے ہیں یعنی اس میں بھی فعل اگرچہ فاعل کے علم و اختیار سے صادر نہیں ہوتا، لیکن اسی کے ساتھ اس فعل کا صدور اس کی طبیعت کے اقتضاء کے خلاف ہو، تیسری قسم کو فاعل بالجبر کہتے ہیں اس میں بھی فعل اگرچہ فاعل کے اختیار سے صادر نہیں ہوتا، لیکن یہ غیر اختیاری صدور اس وقت ہوا جبکہ اس سے پہلے اس فاعل میں اس فعل کے اختیار کر لے اور نہ کرنے کی قدرت پائی جاتی تھی، یعنی فاعل کی شان اسی تھی کہ اس فعل کے کرنے نہ کرنے کا اسے اختیار تھا اگرچہ اس فعل کا صدور فاعل کے

اختیار سے نہیں بلکہ اس پر جبر کرنے سے ہوا
 بہر حال یہ تین نفس فاعل کی وہ ہیں جن میں فاعل اپنے فعل میں مختار و مقتدر نہیں ہوتا نیز بات یہی
 ان تمام قسموں میں مشترک ہے کہ ان فاعلوں سے کسی دوسرے نے ان افعال کے صادر
 کرانے کا کام لیا ہے، گویا ان کو اپنے قابو میں لاکر اور مسخر کر کے یہ خدمتیں ان سے
 لیں، پھر ان صورتوں میں کبھی تو یہ ہوتا ہے کہ فاعل کو مسخر کرنے والی قوت اس
 کام کو فاعل سے بغیر اختیار و ارادے کے صادر کراتی ہو، یا فاعل کے اختیار و ارادے
 سے بھی کام لیتی ہو، جسد انسانی کی قوتوں سے نفس ناطقہ جن افعال کے صادر
 کرانے کا کام لیتا ہے، اس کا تعلق پہلی قسم سے ہے، مثلاً جسم میں اپنی و مکانی
 حرکت پیدا کرنا، ایک جگہ سے دوسری جگہ اس کو منتقل کرنا، یا اس کے سوا
 عقلی قوتوں کے افعال جو اعضا، اور جوارح کے ذریعے سے صادر ہوتے ہیں وہ
 بھی اسی ذیل میں داخل ہیں، عالم صغیر (انسان) کے اندر ان قوتوں کی حیثیت
 وہی ہے جو عالم کبیر (یعنی انسان کے سوا آفاقی دنیا) میں حیوانوں کی ہے اور
 بعض افعال جو بدنی قوتوں کے ذریعے سے نفس ناطقہ صادر کرتا ہے، دوسری
 قسم میں داخل ہے، مثلاً وہ حرکات جو غذا مضغ کرنے والی قوتوں یعنی غازیہ
 اور نشو و نما عطا کرنے والی قوتوں سے صادر ہوتے ہیں یا نبض کے انقباض و انبساطی
 حرکات یا غصہ و خورائش کے آثار جن کے محل دراصل وہ لطیف اجسام ہوتے
 ہیں، جو اخلاط اور حیوانی ارواح سے پیدا ہوتے ہیں، اور ان کے مبادی و
 اسباب نفس ناطقہ کی وہ قوتیں ہیں جو ان پر غلبہ حاصل کر کے ان سے کام
 لیتی ہیں، عالم صغیر (انسان) میں ان مبادی کی حیثیت وہی ہوتی ہے، جو
 عالم اعلیٰ (مادری انسان) میں ان آسمانی حرکتوں کی ہے جو عالم امر کے مسخر ہیں
 گویا جس طرح عالم اعلیٰ کی قوتیں ان احکام کی نافرمانی نہیں کر سکتیں جو انھیں
 اللہ تعالیٰ کی طرف سے دیے جاتے ہیں، اور جو حکم انھیں دیا جاتا ہے اسے بجالاتے
 ہیں، یہی حال ان قوتوں کا نفس ناطقہ کے ساتھ فرماں برداری و اطاعت میں
 ہے، اور جس طرح انسانوں میں بعض ایسے ہوتے ہیں، جو اللہ تعالیٰ کے احکام
 سے سرتابی کرتے ہیں، اور پیغمبروں کی زبان پر اور اپنی کتابوں میں خدا جن باتوں

کلام یا جن سے روکتا ہے، اسے بجا نہیں لاتے، اور انھی انسانوں میں بعض ایسے ہوتے ہیں جو خدا کے ان احکام کے آگے سر تسلیم خم کرتے ہیں، یہی حال ان بدنی قوتوں کا ہے کہ نفس ناطقہ کے بعض احکام کی اطاعت کرتی ہیں، اور بعض سے سرتابی کرتی ہیں۔

فاعل کی چوتھی قسم کا نام فاعل بالقصد ہے، یہ فاعل کی وہ قسم ہے جس میں فاعل سے فعل ارادے کے بعد صادر ہوتا ہے، اور ارادہ اس علم کے بعد پیدا ہوتا ہے جس کا تعلق اس فعل کی غرض و غایت سے ہوتا ہے، اور فاعل کی قدرت و قوت کو اس فعل کے کرنے نہ کرنے سے اس وقت تک مساوی نسبت ہوتی ہے جب تک کہ ترجیح کے وجوہ و دواعی، اور ایسی باتیں نہ پیدا ہو جائیں جو اس کی قدرت و قوت کے رخ کو کسی ایک کی طرف نہ پھیر دیں۔

پانچویں قسم فاعل کی وہ ہے جس میں فاعل کا فعل صرف اس فعل کے خیر اور بہتر ہونے کے علم کا تابع ہوتا ہے، یعنی اس فعل کے واقعی خیر ہونے کا جو علم فاعل کو ہے، صرف یہی بات اس فعل کے صدور کے لیے کافی ہے، اس علم کے سوا مزید کسی زائد قصد یا ان خارجی موثرات کی ضرورت صدور فعل میں نہیں ہوتی جو فاعل کی ذات سے خارج ہیں، فاعل کی اس قسم کا نام متاویوں کے نزدیک فاعل بالغایۃ ہے چھٹی قسم فاعل کی وہ ہے جس میں اپنی ذات کا علم فاعل کو خود اپنی ذات ہی کے ذریعے سے ہوتا ہے، یعنی اپنی ذات کا علم بحسبہ اس کی ذات ہوتی ہے اور یہی علم جو عین ذات ہے، اس فاعل کے ان افعال کا سبب ہوتا ہے جو ایک حیثیت سے بعینہ اس کے علوم اور معلومات ہوتے ہیں، میری مراد یہ ہے کہ ان افعال سے عالم ہونے کی جو نسبت فاعل کو ہوتی ہے، یہی نسبت ان افعال کے صدور کی بھی ہوتی ہے یعنی فاعل کا ان معلومات کے متعلق عالم ہونا، اور فاعل سے ان افعال کا صادر ہونا یہ دونوں دو نسبتیں نہیں ہوتی ہیں، بلکہ دونوں بغیر کسی تعدد و تفاوت کے ایک ہی نسبت ہوتی ہے، ان میں تعدد و تفاوت نہ تو ذات کے حساب سے ہوتا ہے، اور نہ اعتباری تعدد و تفاوت ان دونوں کے درمیان راہ پاسکتے ہیں، زیادہ سے زیادہ الفاظ اور تعبیر کی حد تک ان دونوں

کو دیکھا جاسکتا ہے۔

بہر حال فاعل کی ان تین موخر الذکر اقسام میں یہ بات بطور قدر مشترک کے پائی جاتی ہے، کہ ان میں ہر ایک فاعل بالاختیار ہوتا ہے اگرچہ ان میں سے پہلی قسم کا فاعل اپنے اختیار میں مضطر ہوتا ہے، کیونکہ اس کا اختیار ایک حادث اور نوزائیدہ امر ہوتا ہے، جو نہ تھا اور اس کے بعد پیدا ہوا ہے، ظاہر ہے کہ ہر نوزائیدہ حادث کا کوئی نہ کوئی پیدا کرنے والا حادث ہونا چاہئے، جس کا مطلب یہ ہوا کہ اس کا اختیار کسی ایسے سبب سے پیدا ہوا ہے جس کا اقتضا یہ اختیار تھا، اور اسی سبب نے اس اختیار کو وجوب عطا کیا یعنی وہ اس کی علت موجب ہے، اب سوال ہوگا کہ یہ سبب بحسب خود بھی اختیار ہے، یا کوئی ایسی چیز ہے، جو اس اختیار کے سوا اور اس کا غیر ہے، اگر غیر ہے تو یہی دعویٰ تھا جو ثابت ہو گیا۔ اور اگر وہ بحسب یہی اختیار ہے، تو سوال ہوگا کہ اس اختیار کا سبب اور علت بننا خود اسی اختیار سے پیدا ہوا ہے یا نہیں، اگر اسی سے پیدا ہوا ہے، تو تسلسل کا قصہ پیدا ہوتا ہے، یعنی اختیارات کا یہ سلسلہ نامحدود ہو جائے گا اور اگر اس سے پیدا نہیں ہوا ہے، تو اس کا مطلب یہ ہوا کہ اس میں یہ اختیار اختیار سے نہیں بلکہ اضطرار سے پیدا ہوا، اور یہ کہ اس میں اس اختیار کو غیر نے پیدا کیا، اور اس غیر کا سلسلہ خارجی اسباب پر جا کر ختم ہوگا، اور بالآخر خارجی اسباب کے اس سلسلے کو اس اختیار اول پر ختم کرنا پڑے گا، جس نے سب کو وجوب عطا کیا، اور سب کے وجود کو عدم پر ترجیح دی، اور اس طور پر ترجیح دی کہ اس ترجیح میں صرف اس کے اختیار کو دخل ہے، اور کسی بیرونی موثر اور داعیہ کو یا جہد اگانہ قصد و ارادہ، یا کسی عارضی غرض کی اس ترجیح میں کسی قسم کی شرکت نہیں، جب فاعل کے اقسام تھیں معلوم ہو چکے، تو اب تم کو یہ جاننا چاہئے کہ طباعیوں اور دہریوں کی جماعت (خدا انھیں رسوا کرے) اور ہر گئی ہے کہ ساری کائنات کا مبدؤ و سرچشمہ فاعل بالطبع ہے، اور جمہور متکلمین کا مذہب یہ ہے کہ وہ فاعل بالقصد ہے، اور شیخ رئیس نے مشائخوں کے جمہور کی رائے سے اتفاق کرتے ہوئے یہ مذہب اختیار کیا ہے کہ خارجی اشیاء کی فاعلیت فاعلیت بالعتیۃ کے

قانون کے تحت ہوئی ہے، اور ان علمی صورتوں کی فاعلیت جو ان لوگوں کے نزدیک حق تعالیٰ کی ذات میں پائی جاتی ہیں، ان کی فاعلیت، فاعلیت بالرضا کی نوعیت کی ہے۔

روایوں، اور ایرانی فلاسفوں کی پیروی کرتے ہوئے، فیخ الافراق نے اس خیال کو ترجیح دی ہے کہ ساری کائنات کا فاعل، فاعل کے آخری معنی کے نیچے مندرج ہے، انشاء اللہ تعالیٰ میں اصل بات کی تحقیق ایک مستقل بحث کے ذریعے سے آئندہ اصول کے تحت کروں گا جس میں ثابت کروں گا کہ کل کے فاعل کا فاعلیت کی مقدم الذکر تین قسموں کے ساتھ متصف ہونا ناممکن ہے، اور یہ بھی بتاؤں گا کہ "فاعل کل" کی ذات اس سے برتر ہے کہ وہ فاعل کے جو تحقے معنی سے موصوف ہو، کیونکہ قطع نظر اس سے کہ اس بنیاد پر اس کا فاعل بالاضطرار ہونا لازم آتا ہے بڑی خرابی اس میں یہ ہے کہ اس سے ذات حق میں کثیر بلکہ تجسم کا ماننا ناگزیر ہو جاتا ہے (حق تعالیٰ کی ذات اس سے بلند و برتر ہے) پس اس کے سوا اور کوئی صورت نہیں ہے کہ حق تعالیٰ کو فاعل بالغنایہ یا فاعل بالرضا مانا جائے، پھر ان میں سے جو صورت بھی تسلیم کی جائے بہر حال ہر صورت میں حق تعالیٰ کو فاعل بالاختیار ہی قرار دیا جائے گا، بایں معنی کہ اگر چاہے فعل کو صادر کرے، اور نہ چاہے تو نہ صادر کرے، یعنی اس کے بعد وہ فاعل بالایجاب باقی نہیں رہتا، جیسا کہ عام لوگوں کا خیال ہے، کیونکہ شرطیہ کی صحت نہ تو مقدم کے صدق کے ساتھ یہاں وابستہ ہے اور نہ تالی کے صدق کے ساتھ بلکہ ان کے وجوب کے ساتھ وابستہ ہے، یا ان کے کذب کے ساتھ بلکہ بجائے کذب کے امتناع کہو تو بہتر ہے لیکن حق یہی ہے کہ فاعل بالغنایہ و بالرضا دو احتمالات میں سے پہلی بات یعنی حق تعالیٰ کا فاعل بالغنایہ ہونا یہ زیادہ قرین صواب ہے کیونکہ عنقریب اس کا ذکر آئے گا کہ فاعل کل (جگت کرتار) کل کو ہر ایک کے وجود سے پہلے جانتا ہے اور اس کا یہ علم خود اس کی عین ذات ہے پس اشیاء کا وہ علم جو اس کی ذات کا عین ہے یہی اشیاء کے وجود کا فتا ہے، پس ثابت ہوا کہ وہ فاعل بالغنایت ہے۔

ایک تمثیل

فاعلیت کی اقسام شش گانہ جن کا ذکر کیا گیا، خود انسان کے نفس میں بھی پائے جاتے ہیں، جب نفس انسانی پر اس کے مختلف افعال کے اعتبار سے ہم غور کریں، مثلاً اپنے تصورات اور توہمات سے نفس کا تعلق وہ ہے جو فاعل بالرضا کا اپنے افعال کے ساتھ ہوتا ہے، اور یہی نسبت نفس انسانی کو اپنی ان قوتوں کے ساتھ ہوتی ہے، جو خود اس کی اپنی ذات سے ابھرتی ہیں، اور نفس ان سے کام لیتا ہے، مثلاً نفس کی قوت و اہمہ اور قوت خیالیہ کی جو حالت ہے کیونکہ قاعدہ یہ ہے کہ نفس قوت متفکرہ سے جزئی صورتوں کی تحلیل و تفصیل یا ترکیب کا کام لیتا ہے حتیٰ کہ شخصی چیزوں سے طبائع اور مایعات کو حاصل کرتا ہے، اور مقدمات سے نتائج مستنبط کرتا ہے، ظاہر ہے کہ بذات خود ان قوتوں کو اپنی اپنی ذاتوں کا علم و ادراک نہیں ہوتا کیونکہ یہ قوتیں جسمانی ہوتی ہیں، اور عجب علم و ادراک کے موانع اور رکاوٹوں میں سے ہے، جیسا کہ عنقریب اس کا بیان آگے آتا ہے، ماسوا اس کے ان ساری قوتوں کا رئیس جس کو دہم کہتے ہیں، خود اپنی ذات سے نا آشنا ہے، تو پھر دوسری جزئی قوتوں کا حال اس باب میں جو ہو سکتا ہے وہ ظاہر ہے، لیکن اسی کے ساتھ یہ بھی ضروری ہے کہ کسی قوت سے کام اسی وقت لیا جاسکتا ہے جب اس قوت کا بھی جزئی اور اک کام لینے والے کو ہو، اور خود اس کام کا بھی علم اس کو ہونا چاہئے، جس کے لیے قوت کی خدمت حاصل کی گئی ہے۔

پس نفس دراصل ان آلات و قویٰ کا ادراک خود اپنی ذات کے ذریعے سے کرتا ہے جو اس کی ذات سے اہلتے اور ابھرتے ہیں، اور ان قویٰ کی ذاتوں کے ذریعے سے کرتا ہے، جو اس کے معلومات و مدرکات میں داخل ہیں۔ خلاصہ یہ کہ نفس ان قویٰ کا ادراک خود ان قویٰ کے ادراک کے ذریعے سے نہیں کرتا جیسا کہ تم جان چکے، اور نہ ان کا ادراک کسی اور آلے کے ذریعے سے کرتا ہے، کیونکہ یہ قویٰ تو خود آلات ہیں، اور آلوں کے لیے آلے کہاں ہیں؟

اور نفس کے ایسے افعال جو ان افعال کے صرف تصور یا توہم سے صادر ہو جاتے ہیں، ان افعال کے اعتبار سے نفس کو گویا ان کا فاعل بالغنایۃ

قرار دیا جاسکتا ہے، مثلاً کسی بلند دیوار پر چڑھنے کے بعد آدمی صرف گرنے کے تحمل سے کبھی جو گر پڑتا ہے، یا ترش چیز کے تصور سے آدمی کی زبان میں ایک قسم کی طوبت پیدا ہونے لگتی ہے اور اسی طرح ان افعال کے اعتبار سے جو نفس سے ان بیرونی موثرات، اور دوائی کے تحت میں صادر ہوتے ہیں، جو اس کی ذات سے خارج ہیں، لیکن نفس کے اغراض بغیر ان افعال کے پورے نہیں ہوتے، اور کمال بغیر اس فعل کے حاصل نہیں ہوتا، ان افعال کے اعتبار سے نفس فاعل بالقصد ہے مثلاً کھنے چلنے وغیرہ افعال کا جو تعلق نفس سے ہے کسی پاکیزہ صالح نفس سے قبیح افعال کا سرزد ہو جانا، مثلاً زنا جھوٹی گواہی، خدا پر جھوٹ بازنا ان افعال کے اعتبار سے نفس کو فاعل بالجبر کہہ سکتے ہیں۔

اور بدن میں غریزی حرارت کو محفوظ رکھنا، مزاج کے اعتدال کو قائم رکھنا، تندرستی کی نگرانی، اور اسی قسم کے دوسرے افعال ان کے حساب سے نفس فاعل بالطبع ہے، اور بخاری حرارت، امراض، غیر معتدل، فزہمی یا لاغری نفس ان افعال کے اعتبار سے فاعل بالقصد ہے،

معلول کا وجود کمال اور تام فاعل کے وجود کے ایسے لوازم میں سے ہے کہ باہم ایک دوسرے سے جدا نہیں ہو سکتے اس فصل میں اسی دعوے کی تفصیل کی جائے گی، تقریر اس کی

فصل

یوں کی جاتی ہے، سوال یہ ہے کہ فاعل خود اپنی ذات کے اعتبار سے معلول میں موثر ہوتا ہے یا نہیں اگر فاعل خود اپنی ذات کے ساتھ معلول پر اثر انداز نہیں ہوتا، تو ظاہر ہے، کہ فاعل کی تاثیر کے لیے کسی زائد قید کے اضافے کی ضرورت ہوگی، مثلاً فاعل کی ذات میں کسی شرط یا صفت یا ارادے یا مصلحت وغیرہ کے وجود کو بڑھانا ہوگا، ایسی صورت میں جس کو فاعل فرض کیا گیا تھا وہ فاعل باقی نہیں رہتا، بلکہ فاعل اور اس زائد قید کا مجموعہ دراصل فاعل قرار پائے گا، پھر اس مجموعے میں وہی گفتگو ہوگی یعنی جو گفتگو اس فاعل میں کی گئی جسے پہلے فاعل فرض کیا گیا تھا، اور گفتگو اس کا یہ سلسلہ یونہی جاری رہے گا، تاہم بات ایک ایسے امر پر جا کر ختم ہو جائے جو بذات خود اپنی جوہر

ذات کے اعتبار سے فاعل ہو، پس ایسا فاعل تام جس کی فاعلیت خود اس کی اپنی اصل ذات، اور منہج حقیقت کا مقتضا ہو، یعنی اس کے کامل اور تام فاعل ہونے میں کسی خارجی اور عارضی امر کو دخل نہ ہو، (خواہ وہ کوئی بھی ہو) جب اس کو مان لیا جائے، تو یقیناً یہ ایسا فاعل ہوگا، جو خود اپنی آپ ذات کی بنیاد پر فاعل ہے، اور اثر اندازی، فیض بخشی کا اقتضا، خود اس کی اپنی ذات کا اقتضا ہے، اس حکم میں کسی بیرونی امر کی شرکت نہیں ہے، ایسا فاعل جب ثابت ہو گیا، (اور کسی مرتبے میں بھی اس کا ثابت ہونا ضروری ہے) تو ایسے فاعل کے معلول کا اس کے لوازم ذات میں ہونا ضروری ہے، یعنی معلول اس کا ایسا لازم ہوگا جو خود اس کی ذات سے مندرج ہوگا، اور فاعل کی اصل ذات کی طرف منسوب ہوگا، کہنے والا اس پر یہ کہہ سکتا ہے کہ ایسی صورت میں پھر چاہئے کہ فاعلیت کے علم کے ساتھ ساتھ معلول کا بھی علم حاصل ہو جائے، اور اس کا یہ لازمی نتیجہ ہے کہ دنیا کی چیزوں میں سے جب کسی شے کا آدمی کو علم ہو، تو اسی کے ساتھ اس شے کے اس لازم کا بھی علم حاصل ہو جائے جو اس کا سب سے زیادہ قریبی لازم ہے، اور اس لازم قریب کے علم کے ساتھ اس لازم کا علم حاصل ہو جو اس سے قریب ہے یعنی دوسرے درجہ پر لازم ہے اسی طرح لازم ثانی کے علم کے ساتھ تیسرے درجے کے لازم کا علم حاصل ہو، اور یوں ہی یہ سلسلہ دراز ہو حتیٰ کہ اس شے کے تمام لوازم کا علم آن واحد میں ہو جائے اور ظاہر ہے کہ دنیا میں کوئی ایسی شے نہیں ہے جس کے لوازم نہ ہوں، اور کوئی لازم ایسا نہیں ہے جس کے لیے دوسرے لوازم نہ ہوں، اور یوں بھی لازم کے لیے لازم نکلتے چلے آئیں گے، تاہم یہ بات غیر محدود سلسلے میں منسلک ہو جائے گی جس کا دوسرا مطلب یہ ہوا کہ آن واحد میں نفس انسانی کو غیر محدود اور لامتناہی امور کا علم حاصل ہو جائے، اور اس کا فساد ظاہر ہے، اس مشکل کو چند طریقوں سے حل کر سکتے ہیں، پہلا طریقہ یہ ہے کہ یہ بات اگر مان بھی لی جائے کہ کسی شے کی حقیقت کا علم اس کے ذاتی لوازم کے علم کو مستلزم ہے، جیسا کہ مذکورہ بالا

قاعدے کا مقتضا ہے، لیکن ہم یہ نہیں مانتے کہ ہر شے کے لیے لازم کا ہونا ضروری ہے اور ان واحد میں غیر متناہی امور کے اور اک و علم کا جو اعتراض وارد ہوتا تھا وہ اسی سلسلے پر مبنی تھا، (علاوہ اس کے) واقعہ تو یہ ہے کہ ”حقائق“ کے متعلق ہمیں جو کچھ بھی علم ہوتا ہے وہ صرف ان حقائق کے صفات اور آخری لوازم اور بید آثار تک یہ علم محدود رہتا ہے، لیکن خود ان حقائق کی اصل ذات اور ان کے مبادی یا ان کے انتہائی و آخری اسباب ہماری رسائی وہاں تک نہیں ہوتی، اس پر یہ اعتراض نہ اٹھایا جائے کہ جس طرح صفات مابینوں کو لازم ہوتی ہیں، اسی طرح خود مابینیں بھی تو صفات کو لازم ہوتی ہیں پھر جب صفات کے علم تک تمھاری رسائی ہو جاتی ہے، تو اس کا لازمی نتیجہ یہ ہے کہ ان صفات کے علم سے مابینوں کا علم بھی حاصل ہو جائے، پھر مابینوں کے اس علم سے دیگر صفات کا علم حاصل ہو یہ اعتراض یہاں اس لیے صحیح نہیں ہے کہ ہم یہ کہہ سکتے ہیں کہ یہ بالکل ممکن ہے کہ صفات تو اپنے موصوفوں کو لازم ہوں لیکن اس کا کلی عکس درست نہ ہوگا یعنی ہر موصوف صفات کو لازم نہ ہوں، مثلاً مثلث کے تینوں زاویوں کے لیے لازم ہے کہ دو قائمہوں کے مساوی ہوں، لیکن دو قائمہوں کے مساوی ہونا اس کے لیے قطعاً غیر ضروری ہے کہ مثلث کے تینوں زاویے اس کو لازم ہوں، مثلاً ایسا خط مستقیم جو کسی دوسرے مستقیم پر گزرے، اس کے دونوں کناروں میں جو دو زاویے پیدا ہوتے ہیں کہ یہ دو قائمہوں کے مساوی ہوتے ہیں، حالانکہ نہ یہاں مثلث ہوتا ہے اور نہ اس کے زاویے، یہاں یہ کہنا درست نہ ہوگا کہ فلاسفہ کے نزدیک یہ بات طے شدہ ہے کہ خود اپنی ذات کا ہمیں علم جو ہوتا ہے، وہ خود ہماری ذات ہی ہوتی ہے، یعنی کسی امر زائد اور صورت علمیہ کے توسط سے یہ علم نہیں ہوتا، اور جب یہ مسلم ہے تو اس کا مطلب یہ ہوا کہ اپنی حقیقت کا علم ہمارے سامنے ہمیشہ حاضر رہتا ہے اور جب یہ ہے تو پھر اپنی اپنی ذاتوں کے صفات و لوازم کا علم بھی ہم میں ہر ایک کو ہر وقت ہونا چاہئے، اور ان آثار کا بھی جو ہمارے صفات و لوازم کے آثار ہیں، مثلاً نفس کی قوتیں اور اس کے تمام اقسام اور شعبے، ان سب کا علم ہمارے اندر ہمیشہ رہے، پھر بخلاف ان علوم کے یہ علم میں بھی ہم میں ہونا چاہئے کہ ہمارا نفس ناطقہ

(روح) بدن سے مستثنیٰ اور بے نیاز ہے اور یہ کہ نفس کا قدیم ہونا محال ہے، نیز اس کا فاسد خواب ہونا، یعنی گھنا سڑنا وغیرہ ممنوع ہے، خلاصہ یہ ہے کہ اس کلیہ کو مان لینے کے بعد تاگزیر ہو جاتا ہے، کہ گزشتہ بالا تمام امور کا علم ہمیں بغیر کسی فکر و نظر، غور و استدلال کے بدیہی طور پر حاصل ہے، یہ شبہ اس لیے غلط ہے، کہ دراصل لوازم کی دو قسمیں ہوتی ہیں، ایک اعتباری لوازم ہوتے ہیں اور دوسرے غیر اعتباری اعتباری لوازم کے یہ معنی ہیں کہ جن کا ثبوت بجز ذہن کے اور کہیں نہ ہو، یعنی جب عقل ان کا اعتبار کرے، تب وہ ذہن میں موجود ہوں، مثلاً نفس کا بالذات قائم ہونا، محل اور موضوع سے مجرد اور پاک ہونا، اس کا ممکن اور نوزائیدہ و حادث ہونا، بدن کے بگڑنے اور برباد ہونے کے بعد بھی اس کا باقی رہنا، کیونکہ ان میں بعض صفات مثلاً بے نیاز و غنی ہونا، مادہ سے مجرد ہونا، یہ تمام امور کیا ہیں صرف منفی اور سلبی امور ہیں، اور اگر سلبی و منفی امور کو بھی اشیاء کے لیے ثابت کیا جائے تو ایک شے کے لیے غیر محدود صفات ثابت ہوں گے، کیونکہ منفی اور سلبی صفات ہر شے میں غیر متناہی نکل سکتے ہیں، اور ایک دفع ہی نہیں، بلکہ جتنی دفع چاہو، ان منفی صفات کو کسی شے واحد کے لیے جب جی چاہے ثابت کر سکتے ہو، پھر ان کے لیے اسی طرح غیر متناہی اسباب و علل کی بھی ضرورت ہوگی اور بعض صفات مثلاً امکان و حدوث بقا وغیرہ ان کا حال یہ ہے کہ اگر ان کو خارج میں ثابت کیا جائے گا، تو دہرا دہرا کر یہ ثابت ہوتے چلے جائیں گے، اور اس کے بعد تسلسل کی راہ پر یہ بڑے جائیں گے، مثلاً اگر حدوث کو خارج میں ثابت کر دے گا، تو اس حدوث کے لیے پھر حدوث ثابت ہوگا، تاہم یہ سلسلہ لامتناہی حدود تک پھیلتا چلا جائے گا یہی قصہ بقا میں بھی پیدا ہوتا ہے، پس معلوم ہوا کہ ان صفات کا وجود خارج میں نہیں ہے، اور جب ایسا ہے، تو شے کی ذات ان صفات کے تحقق کی علت نہ ہوگی، اس کے بعد ذات کے علم سے ان صفات کے جاننے کا ضروری و لازم ہونا غیر ضروری ہو جاتا ہے، البتہ جب عقل ان صفات کا اعتبار کرے گی اس وقت ذات کو ان کی علت بھی قرار دیگی اور وہ بھی ہمیشہ نہیں، بلکہ اس وقت جب عقل اسی کے ساتھ درمیان کے تمام

واسطوں کا بھی اعتبار کرے اور بلاشبہ یہ بات قرین صواب ہے کہ اسی صورت میں اگر خود ذات نفس کا علم اور درمیانی واسطوں کے علم حاصل ہو جائے تو اس وقت پھر ان کے لوازم کا علم بھی ناگزیر ہو جائے گا یہ تو نفس کے اعتباری لوازم کا حال تھا، لیکن اس کے غیر اعتباری لوازم، مثلاً نفس کے یہ صفات یعنی قدرت، شوق، ارادہ، ادراک، لذت، واکم الغرض نفس کے وہ سارے وہدانی صفات جو اس میں بغیر کسی فرض و اعتبار کے پائے جاتے ہیں، تو اس میں کیا شبہ ہے کہ جس کسی کو اپنی ذات کا علم حاصل ہوگا، وہ ان صفات اور ان کے سارے آثار، ان کے تمام مختلف شعبوں، ان کے ذاتی توابع، اور دوسرے فطری خدام جو نفس کی فوج ہیں، ان سب کو بھی ضرور جان لے گا، اور ان کا وہ عالم ہوگا، لیکن دنیا میں زیادہ تر اسی قسم کے آدمی پائے جاتے ہیں، جنہیں اپنے نفس کے سامنے حضور نام حاصل نہیں ہوتا، بلکہ بیرونی امور اور خارجی تعلقات میں وہ اس طرح الجھے رہتے ہیں اور جو اس کے احساسات میں اس طرح ڈوبے رہتے ہیں، دنیاوی مشاغل اس طرح ہاتھ پاؤں مارے رہتے ہیں کہ ان کو خود اپنی ذات کی طرف توجہ کرنے کا موقع بہت کم ملتا ہے اور یہ باتیں ان کو اپنے نفس اور اس کے صفات کے مطالعے سے روکے رہتی ہیں، ان پر اپنی حقیقت کی حقیقی حالت منکشف ہونے نہیں پاتی، اس قسم کے لوگوں کو اپنی ذات کا علم و ادراک اگر ہوتا بھی ہے، تو نہایت ضعیف قسم کا اور اک ہوتا ہے وہ اس کی طرف متوجہ بھی ہوتے ہیں، تو نہایت سرسری توجہ کے ساتھ تھوڑی دیر کے لیے، اسی وجہ سے وہ نفس کے خصوصی صفات و آثار سے ناواقف رہ جاتے ہیں، اور چھوٹا آثار و کیفیات نفس سے ظاہر ہوتے ہیں ان سے غافل رہتے ہیں، ان کے سامنے ان کا نفس نہایت غیر مکمل صورت میں پیش ہوتا ہے، وہ اس کو کہ ابد بدن کے اس تعلق کو نہایت سمجھتے پاتے ہیں، اور یہ کہ بدن کے اس تعلق کا نفس ان کے خیال میں بہت حریف نظر آتا ہے گویا جس چیز کو وہ چاہتا ہے، اس کا وہم و انتہائی ضعف اور کمزوری کا شکار ہے، بہر حال ان لوگوں کو

خود اپنی ذات کا جو علم ہوتا ہے، اگرچہ وہ بھی ان کی ذات کا عین ہوتا ہے، لیکن یہ علم غایت ضعف اور انتہائی خفا کی صورت میں ہوتا ہے، اسی لیے دراصل یہ لوگ اپنے نفس سے غافل، اور اس کے لوازم و خواص و آثار سے جاہل ہوتے ہیں، لیکن جن کے نفوس روشن، قوی ہوتے ہیں، اور اپنے قویٰ اور جو فوج فطرت سے ان طاقتوں کی شکل میں انھیں عطا ہوئی ہیں، اس پر بہ غالب ہوتے ہیں، اور سب کو اپنے قابو میں رکھتے ہیں، اس قسم کے حضرات سے نہ ان کی ذات پوشیدہ رہتی ہے، نہ ذات کے صفات نہ اس کی قوتیں، نہ اس کے افواج، بلکہ جس طرح وہ اپنی ذات کو اپنے سامنے حاضر پاتے ہیں اور اس کا مشاہدہ کرتے ہیں اسی طرح ان کو اپنی ذات کے قوایں کا بھی مشاہدہ ذات کی مشاہدے کے ضمن میں ہوتا ہے، الغرض وہ تمام امور جو ان کی ذات سے نسبت رکھتے ہیں، اور اس کی طرف منسوب ہیں، وہ سب پر حاضر و ناظر رہتے ہیں، جیسا کہ عنقریب اس کی تفصیل بھی آتی ہے، تم اس کا انتظار کرو،

فصل ”عنصری علت اور اس کے اقسام کے بیان میں“

کسی شے کا عنصر وہ امر قرار پاتا ہے جس میں اس شے کے وجود کی قوت و استعداد ہو، اب خواہ یہ استعداد تنہا اس میں ہو یا کسی غیر کی شرکت کے ساتھ ہو، پھر پہلی صورت میں وہ کسی تغیر و انقلاب کے ساتھ عنصر ہوتا ہے، اور کبھی بغیر اس کے ہوتا ہے دوسری صورت کی مثال تختی ہے، کہ کتابت کے لحاظ سے وہ عنصر ہے، پہلی صورت میں جو تغیر و انقلاب ہوتا ہے وہ کبھی تو کسی حال کے اضافے سے ہوتا ہے، مثلاً کوئی کسی صورت یا صنم یا نیچے یا آدمی کا عنصر ہو کہ اسی عنصر کی حالت ان شکلوں میں کسی حرکت کے عارض ہونے سے بدلتی رہتی ہے، خواہ یہ حرکت مکانی ہو، یا مقداری ہو، یعنی ایس میں ہو یا کم میں ہو یا اس کے سوا کسی اور مقولہ میں، یہ اضافہ کی صورت تھی، کبھی عنصر میں کسی چیز کی کمی ہو جاتی ہے مثلاً سفید چیز سیاہ کے اعتبار سے اگر عنصر ہو، کبھی تغیر عنصر کی جو ہر ذات میں ہوتا ہے،

پھر کمی اور نقص والا تغیر ہو، مثلاً تخت کے اعتبار سے لکڑی کے عنصر ہونے کی جو نوعیت ہے، کیونکہ ظاہر ہے، کہ تراش و خراش کی وجہ سے لکڑی میں کچھ نہ کچھ کمی ضروری پیدا ہوتی ہے، اور یہ کمی لکڑی کی جو ہر ذات میں ہوتی ہے کبھی تغیر بجائے کمی کے زیادتی اور اضافے سے ہوتی ہے، مثلاً حیوان کے اعتبار سے مٹی کے عنصر ہونے کی جو حالت ہے کہ مٹی کی جو ہر ذات میں جو ہری کمالات کا اضافہ ہوتا رہتا ہے تاہینکہ حیوانیت کے درجے تک وہ پہنچ جائے اگرچہ یہ ترقی صورتوں کے رد و بدل سے ہوتی رہتی ہے، رہی عنصر کی دوسری صورت یعنی تنہا نہیں بلکہ دوسرے کے ساتھ مل کر عنصر ہو، تو اسکی بھی چند صورتیں ہوتی ہیں، کبھی استحالہ (یعنی ایک حال کو چھوڑ کر دوسرے حال کو اختیار کرنا) رنگ میں ہوتا ہے، مثلاً معجون کے لیے ہلکا عنصر ہونا، یا استحالہ کے رنگ میں نہ ہو، مثلاً مکان و عمارت کے لیے لکڑی اور پتھر کا عنصر ہونا، عدد کی اکائیاں بھی اسی قسم کے پنجے مندرج ہیں پھر عنصر کبھی تو سب کے اعتبار سے عنصر ہوتا ہے، مثلاً ہیولی اولی کی جو حالت ہے، اور کبھی سب نہیں بلکہ چند امور کے حساب سے عنصر ہوتا ہے، مثلاً سرکہ اور شراب، شربت انگور کے اعتبار سے انگور کے رس کی جو حالت ہے، میں ابتدا میں یہ ذکر کر چکا ہوں کہ عنصر اول کے لیے ضروری ہے کہ اس میں صورت کا کوئی پہلو نہ پایا جائے، بلکہ خود اپنی ذات کے اعتبار سے عنصر اول صرف قوت وفاقہ اور محض استعداد و صلاحیت رہتا ہے اس کے بعد اب یہ کوئی نہیں کہہ سکتا کہ ”سب کے اعتبار سے عنصر ہونا“ جو تم نے کہا اس سے کیا مراد ہے، اگر ”سب“ میں فلکی اور عنصری ہر قسم کی صورتیں داخل ہیں، تو پھر یہ بات تو کسی اولی ہیولوں اور ابتدائی مادوں میں نہیں پائی جاتی، اس لیے کہ عناصر کا ہیولی فلک کی صورت کو قبول نہیں کرتا اور کسی فلک کا کوئی ہیولی، بجز خاص فلکی صورت کے اور کسی صورت کو قبول نہیں کر سکتا، اور اگر ”سب“ سے مراد تمام عنصری صورتیں ہیں تو پھر بجز اس ہیولی کے جو عناصر میں مشترک ہے اور کسی پر وہ صادق نہیں آتا، ہر حال اس ”سب“ میں تفصیل کی ضرورت ہے، یہ اعتراض اس لیے غلط ہے، کہ میں اس شق کو تسلیم کرتا ہوں جس کا ذکر پہلے کیا گیا، (یعنی جس میں فلکی و عنصری تمام صورتیں داخل ہیں) اور اس کے بعد بھی تعریف پر

احتراس نہیں ہو سکتا، جس کی وجہ یہ ہے کہ ہیولی اولیٰ کی خود اپنی ذات بحیثیت اپنی ذات کے دراصل کسی صورت کے بھی قبول کرنے سے انکار نہیں کرتی اور یہ جو بعض صورتوں کے ساتھ پھر اس کو جو خصوصیت معلوم ہوتی ہے، یہ خصوصیت اس کی ذات کا اقتضا نہیں ہے، بلکہ یہ بات بیرونی موثرات کا نتیجہ ہے، کیونکہ ہیولی اولیٰ میں تو کسی قسم کی ایسی فعلیت ہوتی ہی نہیں جو اس کو کسی سے کسی کے مقابلے میں تخصیص عطا کر سکے، بلکہ واقعہ یہ ہے کہ تمام مذکورہ بالا اقسام عنصر کے سب کا حال یہی ہے، کہ وہ اپنی ذات کی حد تک ہر شے کی صورت سے نادار اور ہر حقیقت سے معرا ہوتا ہے، اور اس اعتبار سے عنصر میں دراصل صرف ایسا ابہام و اطلاق ہوتا ہے جس میں کسی قسم کا تخیل نہیں ہوتا، گویا عنصر اپنے عنصر ہونے کی رو سے خواہ کسی درجے میں ہو، یعنی اس پہلے درجے میں ہو، جس میں کسی قسم کی تخصیص سے اسے لگاؤ نہیں ہوتا، یا دوسرے درجے میں ہو، جس میں خصوصیت کے اضافہ کا اعتبار اس کے ساتھ شامل کیا جاتا ہے، پھر حال عنصران درجات میں سے کسی درجے میں بھی ہو، وہ دراصل وہی عنصر اول رہتا ہے، جو تمام کوتاہیوں، اور نقائص کا سرچشمہ ہے، ٹھیک جس طرح قیومی وجود حقیقی خود اپنی ذات سے کمالات کا منبع اور فیض وجود کا سرچشمہ ہے، گویا جس طرح ہر وہ چیز جو مبداء حق سے جس درجہ قریب ہوگی اسی حد تک وہ صورت داری میں طاقتور اور شدید ہوگی، اور کمال و فعلیت میں پر زور ہوگی، اور جو مبداء حق سے جس درجہ بعید ہوگا وہ فعلیت میں کمزور، اور کمال و قوت میں ناقص و بے مایہ ہوگا اسی طرح ہیولی اولیٰ بالکل دوسرے کنارے پر واقع ہے، جس کا حال وجود قیومی کے بالعکس ہے، اسی لیے نبوی رموز اور ناموسی اشاروں میں اس کی تہیہ و ہادیہ (عمیق خندق، ظلمہ، تاریکی) خلا، فضاء، اسفل، اسالین (نیچوں میں سب سے زیادہ نیچا) وغیرہ ان الفاظ سے کی جاتی ہے، جن سے اس کی پستی اور خست کا اظہار ہوتا ہے،

فصل ”عنصری علموں کے القاب“

یہ جاننے کی چیز ہے، کہ اشیاء کے جو نام رکھے جاتے ہیں یا ان کے لیے جو الفاظ بنائے جاتے ہیں، اس کی مختلف صورتیں ہوتی ہیں کبھی یہ کام ان اشیاء کی ذاتوں اور مابہیتوں کو پیش نظر رکھ کر کیا جاتا ہے، اور کبھی اشیاء کے خواص اور ان کی نسبتوں کو سامنے رکھنے کے بعد اسماء وضع کئے جاتے ہیں پہلی بات کی مثال انسان ہے اور دوسری کی کاتب، اور کبھی شے کی خود ذات کے لیے لفظ وضع نہیں کیا جاتا اور اس کی مثال نفس انسانی کی حقیقت ہے، کہ اس کی خود جو ہر ذات کا کوئی نام نہیں رکھا گیا ہے، اور یہ جو نفس کا لفظ ہے، یہ اس نسبت کو پیش نظر رکھ کر مقرر کیا گیا ہے، جو نفس کو بدن کے ساتھ ہے، اور یہ کہ بدن کو چونکہ وہی حرکت دیتا ہے، اور اس کی تربیت پر داخلیت بھی نفس ہی کے متعلق ہے، الغرض نفس کا نفس ہونا یہ ایسی بات نہیں ہے، جیسے انسان کا انسان ہونا ہے، اور زید کا زید ہونا ہے، البتہ اگر نفس کے لفظ سے کچھ اور مراد لیا جائے یعنی مطلق ذات تو اس وقت یہ ایک عام عقلی مفہوم کا اسم ہوگا، نہ کہ کسی مخصوص مابہیت کا، بہر حال گزشتہ بالا بیان سے یہ مسئلہ ثابت ہوا کہ چند ایسے حقائق بھی ہیں، جن کے لیے کوئی خاص لفظ خود ان کی خاص ذات کو پیش نظر رکھ کر مقرر نہیں کیا گیا ہے، بلکہ اس میں کسی خارجی اور عرضی امر کو ملحوظ رکھا جاتا ہے، اسی قبیلے کی چیز ”عنصری جوہر“ ہے کہ اس کے لیے بھی خاص اس کی ذات کی نقطہ نظر سے کوئی لفظ نہیں پایا جاتا، بلکہ زائد حقیقتوں کی بنیاد پر اس کے لیے الفاظ بولے جاتے ہیں، مثلاً اس بنیاد پر کہ وہ ایک بالقوۃ استعدادی حقیقت ہے اس کا نام ”ہیولی“ ہے، اور اس لحاظ سے کہ وہ بالفعل صورت کے ساتھ موصوف اور اس کا حامل ہے، اس کا نام موضوع ہے، اور اس لفظ میں وہ موضوع بھی شریک ہے جو محمول کا مقابل اور قضیہ کا جزو ہے، گویا اس میں اور جوہر کی تعریف میں موضوع کا جو لفظ جزو ہے، دونوں میں موضوع کا یہ لفظ لفظی اشتراک کے طور پر مشترک ہے، اور اس لحاظ سے کہ یہی ”جوہر عنصری“

صورتوں میں مشترک ہے، اس کا نام مادہ ہے اور طینت ہے، اور اس اعتبار سے کہ تجزیہ و تحلیل کے بعد جسم کی آخری انتہا اسی پر ہوتی ہے، اس کا نام اسطقس ہے، کیونکہ اسطقس مرکب کے اجزائے بسیط ترین جز کو کہتے ہیں اور اس لحاظ سے کہ ترکیب کی ابتداء اسی سے ہوتی ہے اس کو عنصر کہتے ہیں، اور اس اعتبار سے کہ مرکب جسم میں جو مبادی داخل ہوتے ہیں، ان میں سے ایک یہ بھی ہے، اس کا نام رکن ہے، بعض اوقات ان اصطلاحات کے باہمی امتیازات سے قطع نظر بھی کر لیا جاتا ہے، مثلاً فلک میں بھی چونکہ ایک قابل جز پایا جاتا ہے، اس لیے اس کو بھی میوئی کہہ دیتے ہیں حالانکہ فلک کا یہ ایسا قابل جز ہے جو ہمیشہ بالفعل صورت سے متصف ہوتا ہے، اسی طرح فلک کے اس جز کو کہیں مادہ بھی کہہ دیتے ہیں، حالانکہ افلاک میں سے ہر فلک کا مادہ خاص کر کے اسی فلک کے ساتھ مخصوص ہوتا ہے، اگرچہ اس اطلاقی بے پروائی کے متعلق کچھ عذر بھی پیش کیا جاسکتا ہے، مثلاً پہلی بات کے متعلق کہہ سکتے ہیں کہ فلکی میوئی کا ہمیشہ صورت کے ساتھ متصف ہونا یہ اس کے قابل کی ذات کا اقتضاء نہیں ہے، بلکہ فعالہ اور کارفرما اسباب کا نتیجہ ہے، گویا اس کا مطلب یہ ہوا کہ خود اپنی ذات کی حد تک تو فلک کا میوئی بھی صورت سے خالی ہی ہوتا ہے، دوسری بات کے متعلق یہ کہا سکتا ہے، کہ فلکی مادوں میں نوعی یا شخصی طور پر جو تعدد نہیں ہے، تو یہ اس وجہ سے نہیں ہے کہ ان مادوں کو خود اپنی ذات کی رو سے قطع نظر از صورت کسی قسم کا تحصیل اور بود و نمود حاصل ہے کیونکہ مادے کو اپنی ذات کی حیثیت سے ظاہر ہے کہ کسی قسم کا تحصیل اور بود و نمود نہیں ہوتا، بلکہ نفس اپنی ذات کی حیثیت سے وہ نہ ابہام اور صرف اطلاق ہوتا ہے، ورنہ خود اپنی ذات کے اعتبار سے اس کے لیے مبادی ہوتے جو ذاتی فصول کا کام دیتے ہوں حالانکہ یہ محال ہے، جیسا کہ میوئی کے مباحث میں اس مسئلے کی تفصیل بیان کی جائے گی، پس سچی بات یہی ہے، کہ فلکی مادوں میں جو تعدد و کثر پایا جاتا ہے، یہ دراصل ان صورتی اسباب کا نتیجہ ہے، جو بذات خود تحصیل یافتہ اور بالفعل موجود ہوتے ہیں اور چونکہ مادوں کے ساتھ ان صورتوں کو ایک

عام قسم کا اتحاد ہوتا ہے، جو حقیقی اور ذاتی فصلوں کے مبادی ہوتے ہیں اس لیے قطع نظر از صورت خود بھی ان مادوں میں ایک طرح کی وحدت پائی جاتی ہے، ایک اعتبار سے یہ وحدت جنسی ہوتی ہے اور ایک اعتبار سے شخصی، یعنی بشرطِ شے اور بشرطِ لاشے ان دو مختلف اعتباروں سے دو مختلف قسم کی وحدتیں کا انتساب ان فلکی مادوں کی طرف ہوتا ہے۔

فصل

ہیولی میں صورت کا شوق و کشش اچھا پایا جاتا ہے، اس شوق کے حالات اس فصل میں بیان کئے جائیں گے، ہیولی

میں صورت کے اس شوق و کشش کو قدیم حکماء نے ثابت کیا ہے، جیسا کہ ان سے لوگ روایت کرتے ہیں خود مجھے ان کے بقایا اور آثار اور ان کے فکری نتائج سے جو باتیں معلوم ہوئی ہیں، وہ اس پر بدیہہ دلالت کرتی ہیں کہ ان کے رموز اور اسرار کی بنیاد صرف اُنکل اور محض تخمینہ و گمان پر قائم نہیں ہے اور نہ یہ باتیں وہ فقط ظن یا تخیل کی بنا پر کرتے تھے، جس میں ان کو خود کسی قسم کا یقین حاصل نہ تھا بلکہ میرے نزدیک ان کے مسائل نورانی مکاشفات اور یقینی دلائل پر قائم تھے، وہ ان چیزوں کو اپنے باطن کی صفائی اور ان ریاضتوں اور محنتوں کے بعد حاصل کرتے تھے، جو ان کے دلوں کو پاک کرتے تھے، اور ان کے ضمیمہ کو ان تمام آلائشوں و کدورتوں سے صاف کرتے تھے، جو انسانی عقول کو مکدر اور تاریک کرتے ہیں اس کی وجہ سے ان کے ذہن روشن اور دھل جاتے تھے، ان کے باطنی اسرار لطیف ہو جاتے تھے، ان کے دل کے آئینے کا صیقل ہو جاتا تھا، اور حق کا ایک بڑا حصہ ان کی نظرت کے سامنے بے حجاب ہو جاتا تھا اور جو واقعی حالات ہیں ان پر ظاہر ہو جاتے، پھر جن لوگوں میں وہ استعداد و صلاحیت پاتے تھے ان کے سامنے گفتگو کے ذریعے سے اپنے معلومات کا کچھ حصہ ظاہر کرتے تھے، اور اس قسم کے مقامات میں ان کا یہ عام رویہ اور طریقہ تھا لیکن فلسفے کی تعریف اور اس کے حاصل کرنے کی جو صحیح راہ تھی اس کے بدل جانے اور ہر گھر میں داخل ہونے کا جو دروازہ تھا، اس کے بند ہو جانے، نیز اصل علم کو مخاطب و غلط وغیرہ چیزوں کے ساتھ گڈمڈ کر دینے، اور علم کو صرف نفسانی اغراض کی تکمیل کا

ذریعہ بنائے، اور محض دنیاوی ریاست اور سر بلندی کو نصب العین قرار دینے کے بعد جس کا سلسلہ اس وقت تک جاری ہے، جو لوگ تباہی کے اس جہد کے بعد پیدا ہوئے، انھوں نے ان قدیم حکماء کی باتوں پر اعتراض کرنا شروع کیا، انھوں نے ان کی اس قسم کے مسائل کو محض ایسا مجاز و استعارہ قرار دیا جس میں اصل حقیقت شریک نہیں، اور واقعات سے اس کو کوئی تعلق نہیں، مثلاً مسرین میں یہ بات ان دو وجہوں میں سے کسی ایک وجہ سے پیدا ہوئی یعنی ان حکمتیں معترضوں کو اسی پر اعتماد نہ تھا کہ یہ باتیں ایسے جلیل القدر بزرگوں سے واقعی منقول ہیں یا ان معترضوں کو ان بزرگوں کی علمی بلندی اور کمال کا صحیح اندازہ نہ ہو سکا، اور اسی وجہ سے جو دنیا کی پست لذتوں میں غرق ہیں، اور اس کی خواہشوں میں سرگردان ہیں ان کی رسائی ان لوگوں کے بلند مقامات تک نہ ہو سکی، جو دنیاوی الامشوں سے پاک ہو کر انہی ذہنی اور قلبی صفائی کی بنیاد پر دلوں تک پہنچے تھے، یہ تو اصل وجہ ہے، باقی ان معترضوں نے خاص کر کے ہیولی کے اس شوق کے تعلق جو اعتراض کیا ہے کہ یہ شوق ہیولی میں جو پایا جاتا ہے، وہ نفسانی ہے یا طبعی، پہلی شق کا باطل ہونا تو ظاہر ہی ہے، رہی دوسری شق سو وہ بھی صحیح نہیں ہو سکتی کیونکہ یہ شوق یا تو کسی معین و مخصوص صورت کا ہوگا، یا مطلق صورت کا، پہلا احتمال اس لیے غلط ہے کہ اس کے معنی یہ ہوئے کہ ہیولی اسی خاص صورت کی جانب طبعاً متحرک ہوگا، جس کا دوسرا مطلب یہ ہوا کہ اس مخصوص صورت کے سوا اور دوسری صورتوں کی جانب ہیولی کی حرکت طبعی نہیں بلکہ قسری یعنی بیسردنی اسباب کا نتیجہ ہوگی اور یہ خلاف مفروض ہے، راہ دوسرا احتمال سو اس لیے غلط ہے کہ مادہ کبھی صورت سے خالی نہیں ہو سکتا جیسا کہ آگے بیان آئے گا اور شوق ظاہر ہے کہ اسی چیز کا ہوتا ہے، جو حاصل نہ ہو، پس ثابت ہوا کہ ہیولی کے شوق کا افسانہ ایک جمل اور ناقابل فہم بات ہے،

تعیاقب اور بحث گزشتہ بالا اعتراض وہ ہے، جسے مباحث ترقیہ کی کی تفتیح - مولف نے شیخ رئیس کی کتاب شعائر کی اس عبارت سے

مستبط کیا ہے شیخ کا قول یہ ہے،

کبھی ہیولی کے تعلق بیان کیا جاتا ہے کہ اس کے اندر صورت کا شوق اور اس کی کشش پائی جاتی ہے، کہتے ہیں کہ یہ شوق اسی قسم کا ہے جیسا کہ مادہ میں تڑکا شوق ہوتا ہے گویا ہیولی کو مادہ سے اور صورت کو ترسے تشبہ دیتے ہیں، لیکن یہ ایسی بات ہے جو میری سمجھ میں نہیں آئی کیونکہ نفسانی شوق کا ہیولی میں نہ ہونا ظاہر ہے کہ اس میں کسی کو کیا اختلاف ہو سکتا ہے باقی طبعی اور تنغیری شوق جو کسی شے میں بطور خود چل پڑنے کے ابھرتا ہے، مثلاً پتھر کا نشیبی جہت کی طرف اس لیے چل پڑنا، تاکہ اپنے ایک نقص کا ازالہ طبعی مکان میں پہنچ کر کرے، تو یہ بات بھی اس مقام پر دراز قیاس معلوم ہوتی ہے، یہ بات اس وقت ہو سکتی تھی جب ہیولی کا تمام صورتوں سے خالی ہونا ممکن ہوتا کہ ایسی صورت میں ہو سکتا تھا کہ ہیولی صورت کا مشتاق ہوتا، یا یہی ہوتا کہ کسی خاص صورت کے ساتھ رہتے رہتے ہیولی اکتا جاتا، یا اس میں قناعت کا مادہ نہ ہوتا یعنی نوعی طور پر جس صورت سے اس کی تکمیل ہوتی وہ ہیولی کے لیے کافی نہ ہوتی اور باوجود اس کے ہیولی کسی دوسری صورت کے حاصل کرنے کے لیے خود محکم پذیر ہوتا جس طرح پتھر اپنے طبعی مکان کے حاصل کرنے میں خود حرکت کرتا ہے، لیکن یہ اس پر مبنی ہے کہ ہیولی میں قوت محرکہ بطور خود ہوتی، مگر ظاہر ہے کہ ہیولی کسی زمانہ میں بھی ہر قسم کی صورتوں سے خالی نہیں ہو سکتا اور نہ اس میں اس بات کی گنجائش ہے کہ کہا جائے کہ وہ حاصل شدہ صورت سے اکتا گیا ہے، اس لیے اس صورت کو چھوڑنا چاہتا ہے، کیونکہ اگر اس صورت کا حصول اس کے اکتانے کا سبب ہے یعنی خود یہ حصول ہی اکتانے کی وجہ ہے، تو پھر اس کا مطلب یہ ہوا کہ اس صورت کا ہیولی مشتاق بھی نہ تھا، اور اگر یہ اکتانا اس لیے ہے کہ ایک صورت کے ساتھ رہتے ہوئے مدت گزر گئی، یعنی طول مدت وجہ ہے، تو معلوم ہوا کہ شوق بھی ایک عارضی امر تھا، اور ایک خاص وقت کے بعد اس میں پیدا ہوا

نہ کہ یہ شوق کوئی ایسی صفت ہے جس کا تعلق اس کے جوہر ذات سے ہے اور اس صورت میں اس عارضی شوق کی پیدائش کے لیے کسی سبب کی ضرورت ہوگی، اور اس سبب کے متعلق یہ نہیں کہا جاسکتا کہ حاصل شدہ صورت اس کے لیے کافی نہیں ہے اور وہ اس پر قانع نہیں ہے، بلکہ ضرور ہے کہ وہ اس کا شتاق ہو، ورنہ لازم آئے گا کہ دو باتیں جو باہم ایک دوسرے کی ضد ہیں وہ ایک جگہ اکٹھی ہو کر پائی جائیں جو ظاہر ہے کہ محال ہے، اور ایسے عمل کے متعلق یہ کہا جاسکتا ہے کہ نفسانی اشتیاق کی بنیاد پر کوئی چیز اس میں مبتلا ہو جائے، مگر تغیری اور طبعی اشتیاق میں اس کی گنجائش نہیں اس لیے کہ تغیری اشتیاق کے ذریعے سے جو حرکت ہوتی ہے وہ اس غایت اور مقصد کی طرف جس کا شوق اس طبیعت میں چلتا ہے، اس مقصد کے حصول سے اپنی تکمیل کرنا چاہتی ہے اور ظاہر ہے، فطری غایات، اور طبعی مقاصد میں تبدیلی نہیں ہو سکتی، ماسوا اس کے سوال یہ ہے کہ آخر حیوان کی صورت کی طرف حرکت کرنے کی شکل ہی کیا ہے، کیونکہ حیوانی وجود صورت بھی طاری ہوتی ہے، قاعدہ یہ ہے کہ جس سبب کی وجہ سے یہ صورت طاری ہوتی ہے، یہی سبب اس صورت کو باطل کر دیتا ہے جوئی صورت کے طاری ہونے کے وقت حیوانی میں موجود قہمی، یہ نہیں ہوتا کہ اس جدید صعدت کو حیوانی خود حرکت کر کے حاصل کرتا ہے، یہ لوگ جو حیوانی میں اس شوق کو ثابت کرتے ہیں، اگر یہ شوق اس صورت کی طرف خنابت کرتے جس سے حیوانی کی تقویم ہوتی ہے، یعنی جو اس کے اولی کمالات میں سے ہے، بلکہ بجائے اس صورت کے ثانوی کمالات جن صورتوں سے حاصل ہوتے ہیں ان کی طرف اس شوق کو منسوب کرتے تو اس وقت بھی اس شوق کا سمجھنا دشوار تھا، پھر جب اسی مقوم صورت کی طرف اس شوق کو ثابت کرتے ہیں ظاہر ہے کہ اس کا قابل فہم ہونا کتنی مشکل ہے، یہی وجہ میں جن کی وجہ سے اس ”نظرے“ کے سمجھنے میں دشواریاں پیش آ رہی ہیں، جو بجائے فلاسفہ کے صوفیوں کے کلام سے زیادہ مشابہ ہے

ہو سکتا ہے کہ میرے سوا کسی اور کی سمجھ میں ان کی یہ بات آئی ہو، اور جیسا کہ سمجھنا چاہئے، انھوں نے اس طرح اس کو سمجھا ہو، چاہئے کہ اس مسئلے کے محل میں ان ہی کی طرف رجوع کیا جائے گا! اگر بجائے مطلق ”ہیولی“ کے یہ لوگ خاص اس ”ہیولی“ کے متعلق اس حکم کو ثابت کرتے، جو طبعی صورت کے ذریعے سے اپنے کو مکمل کرتا ہے، اس بنیاد پر یہ کہا جا سکتا تھا کہ جس صورت میں اپنے کمالات کے حصول کا میلان ہوتا ہے، اس پر یہ بات صادق آسکتی ہے، مثلاً زمین میں نیچے جانے کا، یا آگ میں اوپر چڑھنے کا جو میلان ہے (اسی میلان کو شوق سے تعبیر کیا گیا ہے اگر ان کی مراد یہ ہوتی تو) اس وقت اس کلام کی تصحیح کی ایک شکل نکل آتی، اگرچہ اس وقت بھی اس کا مال کار یہ ہوتا کہ قوت فاعلہ کا شوق اس میں ہوتا ہے، ہر حال مطلقاً ”ہیولی“ کے متعلق یہ بات میری سمجھ میں بالکل نہیں آئی۔

شیخ رئیس کے بحسنہ الفاظ جو نقل کئے گئے وہ ختم ہوئے، چونکہ خاص اپنا مسلک ان مقامات میں ایک خاص قسم کا ہے، یعنی علوم میں جو لوگ میرے بزرگ اور بڑے ہیں، اور حقائق معرفت میں جنہیں میں سند خیال کرتا ہوں، روحانی، آبا، اور عقلانی اجداد اپنا ان کو سمجھتا ہوں، جن کا شمار قدسی عقول، اور عالی نفوس کے گروہ میں کیا جاتا ہے میرا طریقہ یہ ہے کہ ان امور کو میں بھی سر بہرہی رہنے دیتا ہوں، جن کے متعلق شیخ رئیس (اللہ تعالیٰ دونوں نشانوں یعنی عقلیہ اور مثالیہ میں ان کی قدر و منزلت کو عظمت عطا فرمائے، اور دونوں درجوں یعنی ملی و عملی میں ان کی شان کو رفعت بخشی جائے) جیسے لوگ اپنی نارسانی کا اعتراف کرتے ہوں، اور اس کے سمجھنے میں دشواری محسوس کرتے ہوں، بلکہ ایسے مواقع جہاں اس قسم کے بزرگوں نے خاموشی اختیار کی ہو میں بھی چپ ہی رہنا زیادہ مناسب خیال کرتا ہوں، کیونکہ یہاں نارسانی کا اقرار ہی زیادہ سزاوار ہے اگرچہ بات میرے سامنے بالکل واضح اور کھلی ہوئی ہے اسی بنیاد پر

میں خاموش ہی تھا، لیکن ہوا یہ کہ میرے بعض دینی احباب جو یقین و حق کی تلاش میں میرے ہم سفر اور ساتھی ہیں انھوں نے مجھ پر شدت کے ساتھ اصرار شروع کیا، کہ اولیاء اللہ میں سے جو اکابر عارفین اور حکماء گزرے ہیں، وہ جیولوجی جویہ میں جس شوق اور کشش کو ثابت کرتے ہیں ان کو جس طرح میں سمجھتا ہوں بیان ہی کر دوں، اور اجمال کا جو نقاب اس مسئلے کے چہرے پر پڑا ہوا ہے، اسے اٹھا دوں، اور اسرار و رموز کے جن دھنوں کو ان بزرگوں نے چھپا دیا ہے اسے کھول دوں، خلاصہ یہ ہے کہ ان کے اجمال کی تفصیل کر دوں اور یہ بات انھوں نے جو چھپائی ہے، کہ مادی قوت میں ایک طبعی لپک اور انجذاب جو پایا جاتا ہے، اسے ظاہر کر دوں، اصرار کی شدت، اور مطالبہ تسکین کے انتہائی مظاہرہ نے مجھے مجبور کر دیا کہ میں اس درخواست کی تعمیل کر دوں، پس اللہ کی تائید اور اس کی راہنمائی میں اب میں عرض کرتا ہوں مذکورہ بالا مختلف فصلوں میں چند قاعدوں کا میں مسلسل ذکر کرتا چلا آیا ہوں، ضرورت ہے کہ اس مقام پر بھی اظہار مدعا سے پہلے بطور یاد دہانی کے تمہیدی حیثیت سے ان کا پھر ذکر کیا جائے پہلا قاعدہ وہ تھا جس کے متعلق میں نے کہا تھا کہ وجود ایک واحد عینی اور خارجی حقیقت ہے، یعنی وہ صرف ایک ذہنی مفہوم اور ثانوی معقولات جیسی چیز نہیں ہے، جیسا کہ پچھلے لوگوں کا خیال ہے اور یہ کہ وجود کے افراد اور مراتب میں باہمی اختلاف ذات اور حقیقت کی تکمیل یا تفصیل یا عرضی امور کے اختلاف پر مبنی نہیں ہے، بلکہ یہ اختلاف صرف تقدم و تاخر آگے ہونے پیچھے ہونے اور کمال و نقص شدت و ضعف کا فرق ہے، اور یہ کہ وجود کے کمالی صفات یعنی علم و قدرت ارادہ یہ اس کی ذات کے عین ہیں، کیونکہ وجود خود اپنی ذات اور محض اپنی اصل حقیقت کی بنیاد پر تمام وجودی کمالات کا سرچشمہ اور مہد ہے، اور اسی کا یہ نتیجہ ہے کہ جب کسی موجود میں وجود

لے یہ مصنف کے لفظ توقان کا ترجمہ ہے، توقان دراصل جنس مذکور کی اس شدت خواہش کی تعبیر ہے، جو جنس انات کے متعلق پائی جاتی ہے ۱۲

قوی ہوگا، تو اس کے تمام کمالی صفات بھی قوی ہوں گے، اور جب وجود کسی کا کمزور ہوگا، تو اس کے کمالی صفات بھی کمزور ہوں گے۔

دوسرا قاعدہ یہ تھا کہ ہر ماہیت کی حقیقت بجز اس کے اس خاص وجود کے اور کچھ نہیں ہوتی جس کے ذریعے سے ماہیت طفیلی اور نبی طور پر اس کے ضمن میں موجود ہو جاتی ہے، اور یہ کہ خارج میں جو چیز تحقق پذیر ہوتی اور علت و سبب سے جو چیز فاعل ہوتی ہے، وہ صرف شے کا پیرایہ وجود ہوتا ہے، باقی جو چیز ماہیت کے نام سے موسوم ہوتی ہے وہ دراصل بذات خود نہ تو واقع میں پائی جاتی ہے، اور نہ علت سے صادر ہوتی ہے بلکہ جو چیز حقیقی طور پر موجود اور سبب سے فاعل ہوتی ہے، اس کے ساتھ چونکہ ماہیت کو ایک خاص قسم کا اتحاد ہوتا ہے، اس لیے اس کو بھی واقع میں موجود قرار دیا جاتا ہے، اور علت سے وہ بھی صادر شدہ سمجھی جاتی ہے، یعنی حکایت اور محلی عنہ آئینہ اور جو چیز آئینہ میں دیکھی جاتی ہے، ان دونوں میں جس قسم کا اتحاد ہے کچھ اسی قسم کا اتحاد ماہیت اور وجود میں ہوتا ہے، اس لیے وجود کے احکام ماہیت کے ساتھ متعلق ہو جاتے ہیں، کیونکہ ہر شے کی ماہیت صرف اس کی عقلی حکایت اور خارج میں جو چیز دیکھی جاتی ہے اس کے ذہنی شبیہ اور ظل و سایہ ہی کو تو کہتے ہیں، عیاں کہ یقینی دلائل کی روشنی میں اس کا تذکرہ پہلے کیا جا چکا ہے اور بتایا گیا تھا کہ عرفانی ذوقی مشاہدے کا یہی نتیجہ ہے۔

تیسرا قاعدہ یہ ہے، کہ مطلقاً وجود اپنی اصل ذات کی رو سے موثر اور معشوق ہے، اور اسی کے سبب مشتاق ہیں، باقی بعض موجودات میں یہ ظاہر جو نقص اور آفات نظر آتے ہیں ان کے مزج یا تو وہ نیستیاں، اور کمزوریاں، و کوتاہیاں ہیں جو بعض حقائق میں اس لیے پیدا ہو جاتی ہیں، کہ وہ وجود کے اعلیٰ احوال افضل مرتبے کے برداشت کرنے کی صلاحیت نہیں رکھتے، یا اس کی وجہ یہ ہوتی ہے کہ اس تصادم و تضاد اور تنازع و تعارض کی دنیا میں جو چیزیں وقوع پذیر ہوتی ہیں ان کے اندر دو وجودوں میں باہم تقابل اور تصادم پیدا ہو جاتا ہے، یعنی بعض اتفاقی اسباب کے فراہم ہو جانے کی وجہ سے ان دو ضدوں میں سے ایک اپنے

موجود ہونے کے لیے دوسرے پر غلبہ حاصل کرنا چاہتا ہے، اور موجودات میں باہم یہ تضاد و تناقض جو ہوتا ہے تو اس کا سبب، ان کا موجود ہونا نہیں ہے، مطلب یہ ہے کہ بحیثیت موجود ہونے کے اس تضاد کو یہ نہیں چاہتے بلکہ کسی خاص مرتبے اور کسی خاص جزئی نشأت کے ساتھ ان کے وجود کو جو خصوصیت ہوتی ہے، یہ اس کا اقتضاء ہوتا ہے کہ اس خاص مرتبے میں اس وجود کا ظہور ایسے تنگ مقام میں آجاتا ہے، کہ اس وقت وجود کے دوسرے مرتبے کی اس میں گنجائش باقی نہیں رہتی، یا اس مرتبے کا احاطہ نہیں کر سکتا، یا اس مرتبے سے متحد نہیں ہو سکتا یا اس پر محمول نہیں ہو سکتا،

اور یہ کشمکش، جھگڑا، لڑگڑا، محض ان اشیاء کے وجودوں تک محدود ہے جن کا خارجی و بیرونی قوام جسمیت یا مقداریت سے متعلق ہوتا ہے، جو وجود کے تنزل کا آخری نقطہ ہے، وجود کے رو سے تنگ ترین امور ابعاد (طول و عرض و عمق) اور مقداری چیزیں ہیں، کہ ان کے وجود کی چادر معین حدود سے آگے پھیل نہیں سکتی، وسعت اور کشادگی کے سلسلے میں مقرر و محدود مرتبے سے آگے یہ تجاوز نہیں کر سکتیں، کیونکہ ابعاد اور مقداری امور کے غیر متناہی ہونے کو دلائل سے محال ثابت کیا جا چکا ہے، اسی طرح تمام اتصالی امور خواہ قار (یعنی ان کے اجزاء باہم ایک دوسرے کے ساتھ جمع ہو سکتے ہوں) یا غیر قار (یعنی ان کے اجزاء باہم جمع نہ ہو سکتے ہوں جیسے زمانہ حرکت) ان کے متعلق بھی ارباب تحقیق نے یہی ثابت کیا ہے، یعنی غیر متناہی ہونا ان کا ناممکن ہے، ماسوا اسکے ابعاد اور مقداری امور میں ایک بات وجود کے ضعیف اور کمزور ہونے کی یہ بھی ہے کہ خود ان کی ذات بذات خود پائی نہیں جاسکتی، اور ان کے اجزاء اس کے ہونے اور باہم ایک کا دوسرے کے سامنے حاضر ہونے کی وحدت سے بھی محروم ہیں، بلکہ ان کا ہر جز اپنی مقداری ہویت، اور اتصالی کیفیت کے اعتبار سے دوسرے جز کے سامنے سے غائب رہتا ہے، ہر حال فیض و کرم کے سرچشمے سے دور ہونے کی وجہ سے وجود کے اس مرتبے کے لیے جو لوازم پیدا ہو گئے ہیں، ان میں سے ایک بات یہ بھی ہے کہ ان کے مقداری اتصالی اجزاء باہم

ایک دوسرے سے بکھرے ہوئے ہیں، اور ایک حد میں اکٹھے نہیں ہو سکتے گویا وجود کی انتہائی ضعف اور کمزوری کی وجہ سے اس اتصالی ہویت کے اجزاء بعض اجزاء سے بھاگتے ہیں، اور ہر ایک ہر ایک کے سامنے سے غائب ہے، یہی وجہ ہے کہ ان کے ساتھ تعلق پیدا کرنا عاقل ہونے اور معقول ہونے دونوں سے محروم ہوتا ہے، ان کے عالم جہل اور غفلت، موت، اور شر، کے عالم ہوتے ہیں، کیونکہ علم تو نام ہے، شے کا شے کے سامنے حاضر ہونے کا، اور جس کے سامنے کسی شے کا حضور ہی نہیں ہے، اس شے کا اس کو علم بھی نہیں ہو سکتا، الغرض وجود جتنا کمزور اور ضعیف ہوگا، اسی نسبت سے علم بھی کم ہوگا، اور وہ چیزیں بھی کم ہوں گی جو علم پر مرتب ہوتی ہیں، اور جہل زیادہ ہوگا، اور وہ امور جو چہالت کے لوازم ہیں، پس مقداری امور، اور کیمیائی اشیاء کے عالم ہونے کی کیفیت وجود کی حالت اور اس کے ضعف و قوت کی تابع ہے، پھر مقداری اور اتصالی امور میں وجود کے حساب سے ضعیف ترین چیز وہ امور ہیں جو غیر قار ہوتے ہیں، مثلاً زمانہ اور حرکت، کہ ان واحد میں زلزلے کے اجزاء اکٹھے ہو کر نہیں پائے جاسکتے، اور جس طرح زلزلے کی آن واحد میں ان کے اجزاء کے باہمی اجتماع کی نگاش نہیں، اسی طرح ان میں جو امور قار ہیں، ان میں مکان کی کسی ایک حد میں ان کے اجزاء کا اجتماع نہیں ہو سکتا، یہ بات درمیان میں بطور جملہ معترضہ کے آگئی، ورنہ اس کے بیان و تحقیق کا یہ مقام نہ تھا، شاید ہم کسی مستقل بحث کے ذریعے سے آئندہ اس کی پوری تفصیل کریں گے، اور اس وقت بحث کے تمام زاویوں کے سامنے لانے کی کوشش کروں گا، انشاء اللہ العزیز یہاں اس بحث سے غرض فقط یہ بات یاد دلانی تھی کہ وجود بحیثیت وجود ہونے کے مطلقاً موثر اور معشوق ہے، جیسا کہ ابھی یہ گزر رہی چکا، تو وجود چونکہ حقیقی خیر اور واقعی نیکی و خوبی ہے اس کا یہ لازمی نتیجہ ہے کہ جو چیز بھی اس کے دربرو آجاتی ہے، اسے وہ محفوظ کر دیتا ہے، اور محبت و عشق کے ساتھ اسے وہ روک لیتا ہے، اور اگر وہ چیز کھو جاتی ہے تو پھر اس کو ذوق و شوق کے ساتھ تلاش کرتا ہے۔

چوتھا قاعدہ یہ ہے کہ ایسا کمال جو ایک حیثیت سے حاصل ہو، اور دوسری حیثیت سے وہی کمال غیر حاصل ہو، اسی کمال کے طلب کا نام شوق ہے، کیونکہ ایسی چیز جو ہر لحاظ سے غیر حاصل ہو نہ کوئی اس کا مشتاق ہو سکتا ہے اور نہ اس کی تلاش میں سرگرداں ہو سکتا ہے، اس لیے کہ جو چیز کسی کے لیے معدوم محض ہو، اس کا اشتیاق بھی محال ہے اور جو چیز معمول مطلق ہوگی، اس کی جستجو و تلاش بھی ناممکن ہے، اور اسی طرح حاصل شدہ چیز کا بھی نہ کوئی مشتاق ہو سکتا ہے، اور نہ اس کو طلب کر سکتا ہے، کہ جو چیز حاصل ہے، اس کا حاصل کرنا یعنی تحصیل حاصل محال ہے، اور واجب چونکہ وجودی فضیلت کے رو سے انتہائی مقام کا مستحق ہے اور اس کی ذات اس کا وجود ہر قسم کی کوتاہی و نقص سے پاک ہے اور کاشکی و قصور سے مقدس ہے، اس لیے یہ محال ہے کہ کسی شے کا اس میں اشتیاق ہو، اور اس میں کسی امر کی طلب پیدا ہو یا اپنی تحصیل کے لیے اس کو حرکت کی ضرورت ہو، بلکہ اپنے تمام الوجود اور کمال کے انتہائی منزل پر ہونے کی وجہ سے وہی اس کا مستحق ہے، کہ اس کے سوا جو کچھ بھی ہے، سب اسی کے مشتاق، اور سب اسی کے عاشق ہوں، اسی طرح عقول فعالہ جو اپنے کمالات کے ساتھ مفعول و مخلوق ہوئے ہیں، اور ان کا مرتبہ جن فضائل کا مستحق ہے، ان کے حصول پر وہ مجبور ہیں وہی جو اپنے قیوم کے سامنے ہمیشہ دست بستہ کھڑے ہو کر اس آفریدگار کے جمال کے مشاہدے میں غرق ہوتے ہیں اور اپنے اپنے حوصلے کے مطابق خیر و وجود فیض و کرم کے سرچنے سے ہمیشہ سیراب ہوتے رہتے ہیں، ان عقول سے تھمائی عالم پر خیر و برکات کے فیض کا جو سلسلہ جاری رہتا ہے، ان سے بھی ان عقول کی فضیلت و بزرگی میں کوئی اضافہ نہیں ہوتا بلکہ ان کی حیثیت تو انعامات و اکرامات کی ہے، جو ان سے تھمائی عالم کی چیزوں کو ملنے رہتے ہیں، اور کرم و وجود کی پھوپھواریں ہیں، جو عالم بالا سے عالم ادنیٰ کے رہنے والوں پر برستی رہتی ہیں، جن کی طرف انھیں التفات بھی نہیں ہوتا اور نہ اس سے ان کی غرض کائنات کی تعمیر و اصلاح ہوتی ہے، اور جب ان کا بھی یہی حال ہے، تو ظاہر ہے کہ یہ بھی اپنے تھمائی درجوں کے موجودات کے مشتاق نہیں ہو سکتے، بلکہ خود اپنی ذاتوں

کی جانب بھی انہیں التفات نہیں ہوتا، کیونکہ وہ ازل کے جمال و حسن میں مستغرق اور حقیقی وجود کے مشاہدے میں ڈوبے ہوئے ہوتے ہیں، اسی طرح مہر اعلیٰ کے ساتھ متصل ہونے اور اس کی ذات میں دوام انہماک کی وجہ سے ان میں اپنے سے بلند رتبے کی ہستی کا بھی اشتیاق نہیں پایا جاتا، (کیونکہ شوق و اشتیاق تو اسی کا ہوگا جو کسی نہ کسی وجہ سے مشتاق کی نگاہوں سے اوجھل ہو) البتہ جس وقت ان عقول کو ذہنی تحلیل کے ذریعے سے اس طور پر اعتبار کیا جائے کہ اس وقت یہ اپنے اس وجود سے مجرد ہیں جو حق تعالیٰ کی ایجابی کار فرمائی کی وجہ سے وجوب حاصل کر چکا ہے، تو ایسی صورت میں جب ان کی اپنی خود ماموتوں کے پیش نظر رکھا جائے تو ان کی امکانی ماہیت یہ سبب اپنی ذاتی ظلمت اور تاریکی نفا و پوشیدگی کے ایک خاص قسم کے اشتیاق سے متصف ہو سکتی ہیں یعنی عقول فعالہ بھی وجود اعلیٰ کے مشتاق ہو سکتے ہیں، کیونکہ ان کے وجود کا ذاتی تصور، اور ان کی ہوتوں کے جوہری نقصان، ان کو اس سے باز رکھتے ہیں، کہ اپنے مرتبے سے زیادہ وجودی آثار کے مشاہدے کو یہ برداشت کر سکیں ان کے ادراک کے خائبہ نصیرت میں اس کی گنجائش نہیں ہوتی، کہ اپنے مرتبے وجود کی روشنی سے زیادہ روشنی کا یہ تحمل کر سکیں، جو حقیقی وجود، اور احدی نور کے سرچشمے سے آبلتی رہتی ہے، بہر حال ان میں یہ اشتیاق اسی ظلمت اور کدورت کی وجہ سے پیدا ہو سکتا ہے، جو ان کی اپنی ماہیت کے لوازم میں سے ہے، مگر یہ بات ان میں صرف ایک عقلی تحلیل کی بنیاد پر پائی جاسکتی ہے، ورنہ اول تعالیٰ کے نور کی چمک جو ان کے قدوسی نوری، وجودی ذاتوں پر ہوتی ہے، اس کے بعد ان کی یہ ساری تاریکیاں، اور ذاتی ظلمتیں زائل ہو جاتی ہیں، اشتیاق کے متعلق یہ تو وجود کے ان دو مرتبوں کا حال ہے، یعنی وجود واجب، اور عقول فعالہ کا حال اشتیاق کے مسئلے میں یہی ہے، جس کا ذکر کیا گیا باقی ان کے سوا وجود کے اور جتنے مراتب و اقسام ہیں خواہ وہ فلکی نفوس ہوں، یا سماوی صورتیں ہوں یا عنصری نوعی طبائع ہوں، یا استعدادی جواہر ہوں، یا جسمانی مہولی جو، ان سب میں کمال اور تمام ہونے کا شوق اور اس کی قوت پائی جاتی ہے، جیسا کہ عنقریب تم پر مہولی کی بحث میں واضح ہوگا

انشاء اللہ تعالیٰ۔

تمام متحرک چیزوں کے متعلق غایات کی بحث میں یہ بات بھی جانی جا چکی ہے کہ ان میں سے ہر ایک میں ایک قسم کا شوق ہوتا ہے، اس بحث کو پھر دہرایا جائے تاکہ یہ واضح ہو جائے کہ اس قلمزم ذخائر سے سیرابی و فیض پذیری کا شوق سب میں پایا جاتا، بلکہ ہر ایک میں اس آفریدگار قدیم کی بندگی و عبودیت کا اعتراف پایا جاتا ہے۔

بہر کیف، جب یہ قواعد اور اصول بیان ہو چکے، اور جتنے وعادی تھے جن میں بعض بدیہی ہیں اور بعض گزشتہ مقدمات پر مبنی ہیں، جب یہ سب ذہن نشین ہو چکے، تو اب ہم کہتے ہیں، کہ بیہولی اولیٰ میں شوق کو ثابت کرنے کا طریقہ یہ ہے، کہ اس بیہولی کے متعلق یہ طے شدہ ہے اور شیخ رئیس نیز دوسروں نے بھی اس کا اقرار کیا ہے، کہ اس میں بھی وجود کی ایک جھلک اور بود کی ایک نمود ضرور ہے، اور اپنے مقام پر ہم اس پر دلیل بھی قائم کریں گے، اگرچہ یہ صحیح ہے کہ بیہولی میں وجود کا یہ مرتبہ نہایت ہی کمزور درجے کا ہے، کیونکہ بیہولی دراصل اشیاء کے وجود کی صلاحیت و استعداد، اور قوت کا نام ہے، اسی قوت و صلاحیت پر اشیاء کا فیضان ہوتا ہے، اور اس قوت کے ساتھ اشیاء کے ایجاد کی نوعیت وہی ہوتی ہے جو مادے کی صورت کے ساتھ اور جنس کی فصل کے ساتھ ہوتی ہے، بہر حال جب بیہولی کو وجود کا کچھ نہ کچھ حصہ ضرور ملا ہے، اور گزشتہ مقدمات میں پہلے مقدمے کا یہ اقتضا تھا، کہ وجود اپنی اصل حقیقت کے رو سے واحد ہے، اور علم و ارادہ قدرت وغیرہ کمالات جو وجود کے لوازم میں سے ہیں ان کے ساتھ وہ متحد ہوتا ہے، خواہ یہ وجود کہیں بھی پایا جائے اور جس طرح بھی پایا جائے، پس اس کا لازمی نتیجہ یہ ہوا کہ کمال کے شعور اور احساس کی کچھ نہ کچھ جھلک بیہولی میں پائی جاتی ہے، یعنی اسی درجہ کا کمزور شعور اور احساس جس درجے کا کمزور و ضعیف اس کا وجود ہوتا ہے، اور دوسرے مقدمے کی بنیاد پر یہ ماننا پڑے گا، کہ بیہولی کا یہ وجود اس کی ذات کا صین ہے، یعنی اس کا وجود بجائے اس کی ہویت ہے

پس وجود ناقص کے شعور کی وجہ سے ماننا پڑے گا کہ بیہولی اس وجود مطلق کامل

کا طالب ہے، جس کے متعلق تیسرے مقدمے میں یہ بتایا گیا تھا کہ وہی وجود مطلق سب کا مطلوب ہے، اور سب کی ذات میں وہی موثر ہے اور چوتھے مقدمے میں یہ ثابت کیا گیا تھا کہ ہر وہ چیز جس میں کمالات کا کچھ حصہ پایا جائے لیکن کمال و تمام سے وہ محروم ہو، تو ضرور ہے، کہ کمالات کے نا حاصل شدہ حصے کا اشتیاق اس میں پایا جائے، اس میں نایافتہ کا ایسا شوق ہوگا، جو اسی درجے کا ہوگا، جس درجے سے وہ محروم ہے، وہ اس کی تکمیل کے لیے سرگرداں ہوگی، تاکہ کمال کے جس حصے سے وہ خالی ہے، اس تک اس کی رسائی ہو جائے ظاہر ہے کہ اس بنیاد پر یقیناً ہیولی میں بھی ان طبعی صورتوں کا انتہائی شوق، اور غایت درجے کا اشتیاق ہوگا جو اس کو طبعی انواع میں سے کسی خاص نوع کی شکل عطا کر کے کمال اور تمام کے درجے تک پہنچا دیں، میں اس کا مدعی نہیں ہوں کہ جس قسم کے کمالات کا ہیولی میں اشتیاق ہوتا ہے، اسی اشتیاق کے مطابق اس میں شعور بھی ہوتا ہے، آخر یہ کیسے کہا جاسکتا ہے، جبکہ یہ معلوم ہے کہ ہیولی میں نہایت ادنیٰ درجے کا ضعیف شعور اپنے اس وجود کا پایا جاتا ہے جو اس کو وجود کی اصل طبیعت سے ملتا ہے، یعنی جو بحسنہ خیر اور سعادت کا سرچشمہ ہے، بلکہ میں یہ کہنا چاہتا ہوں کہ ہیولی میں تمام کمالی صورتوں کے ذریعے سے مکمل ہونے کی صلاحیت اور قابلیت پائی جاتی ہے، اگرچہ اس کی تکمیل کے لیے غیر متناہی زمانہ درکار ہے کیونکہ ساری صورتوں کا ایک زمانے میں جمع ہونا ظاہر ہے کہ محال ہے، نیز میرا مقصد یہ بھی ہے کہ کمالات چونکہ وجودی امور ہوتے ہیں، اس لیے ان کا تعلق بھی اسی اصل حقیقت سے ہوگا، جس سے ایک نہایت ہی قلیل حصہ ہیولی ہیولی کو ملتا ہے، اور یہ قلیل حصہ کیا ہے؟ ان ہی صورتی خوبیوں کی صلاحیت اور ان کے حصول کا استعداد و قابلیت ہے، اور یہ قاعدہ ہے کہ کسی ایسے کمالی امر سے محرومی جس کا حصول شے کے لیے ممکن ہو، اس شے میں کسی نہ کسی قسم کا شعور اسی کمالی امر کے متعلق ضرور پیدا کر دیتا ہے، خواہ یہ شعور جس درجہ بھی کمزور ہو، پھر شعور ہی اس امر کمالی کے شوق کو بھی برا نگہنے کرتا ہے، اور یہ کہ جس طرح شوق کی شدت و زیادتی شعور کی شدت و زیادتی پر مبنی ہے اسی طرح شعور کی شدت و زیادتی

میرے نزدیک اس پر بھی مبنی ہے کہ شے جس کی مشتاق ہو اس میں وجود اور کمال کی شدت و زیادتی کا کیا مال ہے اس میں اگر وجود اور کمال کی شدت و زیادتی ہوگی، تو شوق بھی اسی حساب سے شدید و زیادہ ہوگا اور وجود و کمال میں جتنا ضعف اور نقص ہوگا، اسی حد تک شوق بھی ضعیف اور ناقص ہوگا اور بیہوشی والا شوق — پہلے قانون کی بنیاد پر اگرچہ قوی نہیں ہو سکتا کیونکہ بیہوشی کا شعور دراصل اشیاء کے شعور کی صلاحیت و قوت کی تعبیر ہے، یعنی بیہوشی میں شعور بالفعل نہیں پایا جاتا بلکہ شعور کی قابلیت و صلاحیت اس میں ہوتی ہے، اس لیے کہ بیہوشی کا وجود بھی تو صرف شعوری اشیاء کے وجود کی قوت و استعداد کا نام ہے، مگر دوسرے قانون کا اقتضا تو یہ ہے کہ بیہوشی میں شوق کا انتہائی مرتبہ پایا جائے، کیونکہ یہ شوق تو اس پر مبنی ہے، کہ بیہوشی میں ان غیر متاثری صورتوں، اور لامحدود خیرات و خوبیوں کی صلاحیت و قوت پائی جاتی ہے، جو ایک لحاظ سے بیہوشی کے وجود کے انتہائی نصب العین و غایات ہیں، اور اس کی کوتاہیوں و نقائص کی تکمیل کرنے والی ہیں، یہ بھی اس دعوے کے دلیل کی تقریر ایک اور چیز جس سے اس استدلال کی تائید ہوتی ہے، وہ بات ہے جو میرا بیہوشی کے متعلق خیال ہے، یعنی اپنے امکانی تصور اور کوتاہی کی وجہ سے بیہوشی جب ان جواہر مجردہ خصوصاً انسانی و طبعی جواہر میں حاصل ہوتا ہے جو بساط کے سلسلے میں واقع ہوتے ہیں، تو گویا دراصل بیہوشی ان چیزوں کی انفعالی قوت کا نام ہے، یعنی اپنے ثانوی کمالات کے حصول کے لیے اور اپنی اپنی کوتاہیوں اور نقائص کے ازالے کے لیے اصل سرچشمہ جس سے ان کی ابتدا ہوئی ہے، اس کی طرف واپسی کے لیے ان کی حرکت اور توجہ کی جہت ہے، بیہوشی کا شمار بھی ان ہی انفعالی قوتوں میں ہے، گویا کمالات کے اشتیاق کی ایک جہت یہ بھی ہے، ایسی صورت میں اگرچہ مشتاق بیہوشی نہیں بلکہ وہ چیزیں ہوتی ہیں جو بیہوشی کی غیر میں، لیکن اسی کے ساتھ ان کا یہ اشتیاق بالذات بھی نہیں بلکہ اس لگاؤ اور تعلق کی بنیاد پر ہے جو بیہوشی سے انھیں حاصل ہے، باقی شیخ رئیس نے بیہوشی کے اس شوق کی فنی میں جو باتیں بیان کی ہیں

ہم ان پر سلسلہ وار تنقید کرتے ہیں،

شیخ کا یہ دعویٰ کہ نفسانی شوق کے متعلق تو کوئی شک ہی نہیں کر سکتا کہ ہیولی میں اس کا ہونا ناممکن ہے، میں کہتا ہوں کہ مطلقاً یہ دعویٰ صحیح نہیں ہے، اس لیے کہ صورتوں سے مجرد اور جدا فرض کرنے کی شکل میں ہیولی اگرچہ اس عقلی اعتبار اور ذہنی تحلیل کے بعد ایک عدمی اور منفی شے قرار پاتا ہے، اسی طرح اگر ہیولی کو اطلاقی نقطہ نظر سے پیش نظر رکھا جائے، یعنی صورت کے ساتھ تعلق و عدم تعلق دونوں حیثیتوں سے قطع نظر کر کے ہیولی کو اطلاقی حیثیت سے تصور کیا جائے تو اس وقت اس کی حیثیت ایک ایسی مبہم ماہیت کی ہو جاتی ہے جس میں انتہا درجے کا ابہام و اطلاق ہو، لیکن با ایں ہمہ ابہام اس وقت وہ اس قابل ہوتا ہے کہ تحصیل و یافت اور تعین و تقرر کو قبول کرے، یعنی جن حیوانی اور نباتی صورتوں سے جس قسم کا تحصیل و تعین اس کو حاصل ہوتا ہے، ان کے حصول کی اس میں اس وقت صلاحیت ہوتی ہے، کیونکہ ان صورتوں کا کام ہی یہ ہے کہ ہیولی کے وجود کی تقویم کو حاصل کریں، اور اس کی نوعیت کو متقرر کر دیں، اور جب صورت حال یہ ہوگی، تو اس وقت ہیولی میں حیوانی نفسانیت کے تحصلات کے اعتبار سے ایسے نفسانی اشتیاقات ان کمالات کی جانب ہوں گے جو نفوس کے مناسب ہیں، خواہ یہ نفوس فلکی ہوں یا عنصری مجرد ہوں، یا منطبع، اسی طرح نباتی نفسانیت کے تحصلات کے رو سے اس میں ایسے نباتی اشتیاقات ان کمالات کی جانب ہوں گے، جو نباتات کے مناسب ہیں، مثلاً غذا حاصل کرنے و تولید و تناسل کی قوتیں اور کمالات اور طبعی تحصلات کے رو سے اس میں طبعی اشتیاقات ہوں گے، یعنی شکلوں اور ہیئتوں کی حفاظت، حیر اور مکانات میں قرار گیر ہونا، وغیرہ ایسے کمالات جو طبعی اجسام مرکب و بسیط کے مناسب ہوں۔

شیخ کا دوسرا قول جس کی ابتداء انھوں نے اس سے کی ہے کہ باقی تسخیری شوق الخ تو یہ بھی صحیح نہیں ہے، جبکہ میں نے اس مقدمے کو ثابت کر دیا جس کا شیخ نے انکار کیا تھا،

شیخ کا یہ بیان کہ میوئی اگر صورتوں کا شتاق اس وقت ہو سکتا تھا جب تمام صورتوں سے وہ خالی ہوتا، ہم اس کے متعلق کہتے ہیں، کہ میرے مذکورہ بالا بیانات سے یہ بات ثابت ہو چکی ہے کہ میوئی میں بھی اشیاء کی صلاحیت و استعداد کے حساب سے چیزوں کی طرف اشتیاق پایا جاتا ہے، باقی ظاہر ہے کہ اس کا تو کوئی بھی مدعی نہیں ہے کہ میوئی میں تمام صورتوں کا اشتیاق ہر زمانے میں ہر اعتبار سے پایا جاتا ہے، اگر یہ دعویٰ ہوتا تو اس وقت بلاشبہ یہ اعتراف ہو سکتا تھا کہ شوق و اشتیاق تو ان ہی چیزوں کا ہو سکتا ہے جن کا حصول ممکن ہو، لیکن ابھی ان کا حصول نہ ہوا ہو، بلکہ دعویٰ صرف اس قدر ہے کہ خود اپنی ذات کی حیثیت میوئی میں مطلق صورت کا اشتیاق اس لیے پایا جاتا ہے، کہ اپنی ذات کے اعتبار سے میوئی صورت سے خالی ہوتا ہے، اور جب میوئی کسی صورت کے ذریعے سے تحصیل پذیر ہو جاتا ہے تو اس صورت کی وجہ سے جو خارجی تحصیل اس کو حاصل ہو جاتا ہے، اور یہ صورت اس کو کسی نوعی کمال کا لباس عطا کر کے اس اعتبار سے مکمل کر دیتی ہے تو ظاہر ہے، کہ اس صورت کے نقطہ نظر سے میوئی تسلی یافتہ ہو جاتا ہے اور اس میں بے نیازی پیدا ہو جاتی ہے، اس صورت کا شوق اس میں باقی نہیں رہتا، بلکہ اس صورت سے تحصیل پذیر ہو جانے، اور متوجہ گیر ہو جانے کے بعد میوئی میں ان کمالات کا اشتیاق پیدا ہو جاتا ہے، جو حاصل شدہ کمالات کے سوا ہیں، اور دوسرے درجے پر ترقی پانے کے بعد اس کو حاصل ہو سکتے ہیں، کیونکہ میوئی کو جو صورت حاصل ہو جاتی ہے وہ تمام صورتوں کی حاجت اور طلب سے تو بے نیاز نہیں کر دیتی بلکہ صرف اپنی ذات کی حد تک میوئی کی ضرورت کو پورا کرتی ہے جس کا لازمی نتیجہ یہ ہے کہ اس خاص صورت کے حصول کے بعد بھی باقی صورتوں کی خواہش اور ان کا اشتیاق میوئی میں بھر بھی باقی ہی رہتا ہے، اس کی مثال ٹھیک اس صورت کی ہے، جو کسی ایک مرد کی ہم بستری سے سیر نہیں ہوتی، بلکہ اس میں مسلسل ایک کے بعد دوسرے مرد کی سوزش اور تڑپ پیدا ہوتی جلی جاتی ہے جب تک یہ عورت اپنی ان خصوصیات کے ساتھ باقی رہتی

ہے، صورتوں کے ساتھ ہمکنار ہونے اور ان کے وارد ہونے سے کمالات میں ترقی کرنے میں ہیوولی کی بجنہ حالت صورت کے ساتھ ہے۔ ہیوولی کو جو صورت بھی حاصل ہو جاتی ہے، اس کے بعد بھی کسی نہ کسی قسم کی کوتاہی اور قصور، برائی اور شران غیر محدود کمالات اور لامتناہی خیرات کی نسبت سے باقی رہتا ہے جو ابھی قوت و استعداد کے درجے سے نکل کر فعلیت کے میدان میں نہیں آئے ہیں کیونکہ جس قدر بھی بالفعل ہو جائیں گے، وہ متناہی اور محدود ہوں گے (اور کمالات و خیرات کا سلسلہ تو لامحدود و غیر متناہی ہے) اضافی کمالات اور نسبی خیرات کے حصول سے یوں ہی ہیوولی صلاحیت اور استعداد میں ترقی کرتا جاتا ہے، اور اسی نسبت سے اشتیاق و شوق میں وہ ترقی کرتا جاتا ہے جس وقت جو اس کے مناسب حال ہو، تا ایک نفسی کمال کے مراتب اور عقلی محاسن و جمال کی منزلوں تک پہنچ کر کمال اتم اور خیر کے انتہائی نقطے تک پہنچ جاتا ہے، جہاں صورت ہی رہ جاتی ہے جس میں مادے کی آمیزش نہیں ہوتی اور فعلیت ہوتی ہے، جس میں قوت و استعداد کا شائبہ باقی نہیں رہتا خیر ہوتا ہے، بغیر کسی خیر کے اور وجود ہوتا ہے بغیر عدم کے، اس وقت اس کی حرکت بند ہو جاتی ہے اور اضطرابات میں سکون اور شور و شوش میں اطمینان پیدا ہو جاتا ہے، اب جا کر اشتیاقوں کا سلسلہ ختم ہو جاتا ہے، اور خیرات و خوبیاں تمام و مکمل ہو جاتی ہیں اور کشمکش کا یہ قول ”حاصل شدہ صورتوں کے اعتبار سے ہیوولی میں اکتاہٹ کا پیدا ہونا یہ اس کے مناسب نہیں ہے“ میں کہتا ہوں کہ جیسا کہ اوپر مذکور ہوا، اس سلسلے میں ہم پہلی شق کو اختیار کرتے ہیں، یعنی ”تمام صورتوں سے خالی ہونے کی وجہ سے ہیوولی میں شوق کا پیدا ہونا“ شوق کی وجہ یہ بھی ہو سکتی ہے اگر خالی ہونے سے مراد یہ ہو کہ خود اپنی ذات کے رو سے ہیوولی صورتوں سے خالی ہوتا ہے، اور اس صورت سے خالی ہونے کی وجہ سے یہ شوق پیدا ہو سکتا ہے جس سے ہیوولی اس وقت خالی ہے اور اس کا حصول اس کے لیے ممکن ہے، الغرض شق اول کے دونوں پہلوؤں پر دعویٰ ثابت ہوتا ہے

اور شیخ کا یہ قول کہ ”اسی کے ساتھ آخر یہ کس طرح جائز ہو سکتا ہے کہ میوٹی صورتوں کی طرف حرکت کرے طاری ہونے صورت تو میوٹی بدلتی شیخ کے اس قول کے متعلق میں یہ کہتا ہوں کہ صورتوں کی طرف حرکت کرنے اور اس کے طلب کرنے کے مختلف پہلو ہیں جیسا کہ بیان کیا جا چکا ہے، اور یہ حرکت کسی خاص طرز اور کسی خاص جہت کی پابند نہیں ہے، یعنی میوٹی خود اپنی ذات کے اعتبار سے صورت کی جانب حرکت کرتی ہے، صورت سے مراد کوئی سی بھی صورت ہو، بہر حال جب وہ صورت پائی جاتی ہے، میوٹی بھی پایا جاتا ہے، اور ایسی صورت میں چاہئے تو یہ تھا کہ اس کو بقاء اور دوام حاصل ہو جائے، لیکن جس کا حال وہ ہو، جو میوٹی کا ہے، یعنی سب کا مادہ ہونے کی شان کا اقتضاء یہ ہوتا ہے، کہ اس میں یہ صورت بھی پائی جائے، اور اس صورت کی ضد بھی، اور اسی وجہ سے دونوں صورتوں کا اس میں حق پیدا ہو جاتا ہے، یعنی جو صورت حاصل ہو جاتی ہے، اس کا حق تو یہ ہوتا ہے کہ میوٹی بس اسی کے ساتھ قائم رہے، اور خود میوٹی کی اپنی ذات کا یہ حق ہوتا ہے کہ اس میں اس صورت کی ضد پائی جائے، اور جب یہ ممکن نہ تھا کہ وقت واحد میں یہ دونوں حق ادا ہوں، اس لیے دونوں حقوق کی ادائیگی کے لیے ناگزیر ہوا کہ واجب تعالیٰ جو ہر ایک صاحب حق تک اس کا حق پہنچاتا ہے، اور ہر ایک میں جس چیز کی صلاحیت ہوتی ہے، وہ عمل فرماتا ہے، وہی دادار فیاض ایک کے حق کی تکمیل ایک وقت میں کرتا ہے، اور دوسرے کی دوسرے وقت میں، اسی کا یہ نتیجہ ہے کہ ایک مدت تک اس صورت کا وجود محفوظ رہتا ہے پھر بگڑ جاتا ہے، اس کے بعد پھر اس کی ضد پائی جاتی ہے اور ایک مدت تک وہ باقی رہتی ہے، کیونکہ ایک کے وجود اور بقاء کو دوسرے کے وجود اور بقاء پر کوئی فضیلت اور اولویت حاصل نہ تھی، خلاصہ یہ ہے کہ دونوں متضاد صورتوں کے متعلق بغیر کسی خصوصیت کے مادے میں اشتیاق بطور مشترک کے پایا جاتا ہے، اس اشتیاق میں کسی صورت کو دوسری صورت پر کوئی ترجیح حاصل نہیں ہوتی، پھر

جب وقت واحد میں ہیوکی کے اندر دونوں صورتوں کا حصول ناممکن تھا، اس لیے ضرور ہوا کہ ہیوکی کے ساتھ ایک وقت میں یہ متصل ہو، اور دوسرے وقت میں اس کو دوسری صورت دی جائے، الغرض ایک کے بعد دوسری صورت اس طرح ہیوکی پر دار و رہوتی ہے، اس لیے کہ دونوں میں سے ایک کے پائے جانے کے وقت دوسرے کے مادے میں ایک حق پیدا ہو جاتا ہے، یعنی اس کے پائے جانے کے وقت مادے میں اس کا حق پیدا ہوتا اور اسی طرح برعکس اس کے دوسرے کے پائے جانے کے وقت پہلے کا حق اس میں ہوتا ہے، پس یہ اضاف کا تقاضا ہے، کہ اس کا مادہ اس صورت کے لیے پایا جائے، اور اس صورت کے لیے اس کا مادہ پایا جائے، یہ تو ہیوکی کے اشتیاق کی وہ صورت ہے جب اس کو خود اس کی اپنی ذات کے اعتبار سے پیش نظر رکھا جائے اور یہ فرض کیا جائے کہ وہ صورتہ ما (یعنی کسی غیر معین سے خواہ وہ کوئی ہو) خالی ہو، مگر نوعی تحصیل کے بعد پھر ہیوکی میں شوق کے تحقق کی کیا صورت ہوگی، تو اس کا جواب یہ ہے کہ جو صورت حاصل نہیں ہے، اس کے کمالات کے حصول کا اشتیاق اس صورت کے ساتھ بھی ہوتا ہے، جو اس وقت ہیوکی میں موجود ہے اور اس صورت کے ذریعے سے وہ کمالات میسر نہیں آسکتے، اور ہیوکی کے اشتیاقات کا یہ حال اس وقت تک باقی رہتا ہے جب تک کہ اس میں وہ آخری صورت اور آخری کمال حاصل نہ ہو جائے، جس سے زیادہ کمال اور اتھ کمال ممکن نہ ہو،

ایک بات یہاں قابل ذکر یہ ہے، کہ ایسے امکانات جن کی قوتیں ناقص ہوتی ہیں، اور ان میں ذاتی کوتاہیاں کمتر درجے کے وجودوں کی وجہ سے پائی جاتی ہیں، یعنی کمال اتم، اور مکمل

فائل

ترین خیر کے اعتبار سے ان میں تصور و نقص رہتا ہے، اس قسم کی ممکن ہستیوں میں اشتیاقوں کا جو سلسلہ پایا جاتا ہے، ان کی دو قسمیں ہیں، ان اشتیاقات کے ایک سلسلے کا نام عرضی اشتیاقات، اور دوسرے کا نام طولی ہے، میں نے جو یہ کہا تھا کہ ایک صورت کے بعد ہیوکی میں دوسری صورت کا اشتیاق مسلسل پیدا ہوتا چلا جاتا ہے، یعنی ایک شوق کے بعد دوسرا شوق زمانی بعدیت کے

طور پر پیدا ہوتا چلا جاتا ہے، اسی کا نام عرضی اشتیاقات ہے، جو ان متضاد صورتوں کے درمیان پیدا ہوتا رہتا ہے، جن کا ہیولی پروردو کے بعد گجے بطور تعاقب کے چوتا ہے، اور یہ بات ان ہی شخصی عنصری صورتوں میں پائی جاتی ہے، جو ہم ایک دوسرے کے بعد بگڑتی بنتی رہتی ہیں، اور بعد کو جو میں نے ان صورتوں کا ذکر کیا جن میں کمالات کے اعتبار سے ترتیب ہے اور جو مسلسل خیر و کمال کی جانب ترقی کرتی چلی جاتی ہیں جن میں ہر پچھلی صورت پہلی صورت کی غایت اور نصب العین قرار پاتی تھی، ہیولی میں ان مرتب صورتوں کے اشتیاق کا جو سلسلہ پایا جاتا ہے، اسی کا نام طولی اشتیاق ہے، اور اشتیاق کا یہ سلسلہ جن صورتوں میں پایا جاتا ہے، ان میں بجائے تخالف و تضاد کے مناسبت ہوتی ہے، بلکہ ایک صورت کے ملنے سے دوسری کی تکمیل ہوتی ہے، یعنی ایک کے بعد جو دوسری صورت آتی ہے، وہ پہلی صورت کی تکمیل کرتی ہے، اور یہ سلسلہ دراصل طل و معلول کا سبب و مسببات کا سلسلہ ہوتا ہے، کیونکہ ان میں ایک دوسرے کی علت ہوتی ہے، جس طرح دوسری پہلی کی علت غائی ہوتی ہے، بخلاف پہلے سلسلے کے جن میں باہم ایک دوسرے کی معتد اور صلاحیت پیدا کرنے والی اس طرح ہوتی ہے کہ باہم ان کا اجتماع نہیں ہو سکتا، اور ایک کے جانے کے بعد دوسری صورت وارد ہوتی ہے، اس میں یہ ہو سکتا ہے، کہ یہ سلسلہ اتنا دراز ہوتا چلا جائے کہ کسی نقطے پر اس کا اختتام نہ ہو اور اس وجہ سے ان صورتوں میں جو غایت اور مقصد ہے، اس کے لیے بھی کوئی نہ کوئی غایت ہے، اور اس غایت و مقصد کے لیے بھی غایت ہے، اسی طرح ہر غایت کے لیے چونکہ غایت نکلتی چلی آتی ہے تو اس سے یہ لازم نہیں آتا کہ یہاں کوئی ذاتی غایت اور ذاتی اشتیاق نہ ہو، کیونکہ ”غایت“ کی بحث میں ہم اس اشکال کو حل کر چکے ہیں، بہر حال میری اس تقریر سے یہ ثابت ہو گیا، کہ قدیم الہی حکماء سے جو یہ روایت نقل کی جاتی ہے کہ ہیولی میں وہ ان طبعی صورتوں کے اشتیاق کو مانتے تھے جو باہم اضافی اور نسبی خیر و کمال کی نسبت رکھتی ہیں اور یہ کہ حقیقی خیر، اور جلال رفیع، و کمال اتم کے اشتیاق کو بھی ہیولی میں ثابت کرتے تھے بلکہ واقعہ تو یہ ہے، کہ میری تقریر سے

یہ بات ظاہر ہوتی ہے کہ جتنے اشتیاقی امور ہیں، اور جن میں جس قسم کا بھی اشتیاق پایا جاتا ہے، ان سب کا اصلی منشاء حیوانی ہی ہے، اور یہ سب حیوانی ہی کے صفت استعداد و قوت، صلاحیت و قابلیت کی جھٹ سے پیدا ہوتا ہے آخر وجود میں اگر اس کمال کے اعتبار سے جو اس کے مناسب ہے نقص اور کوتاہی نہ ہوگی، تو تکمیل اور اتمام کا شوق ہی اس میں کیوں پیدا ہوگا شوق و اشتیاق تو اسی کا ہوتا ہے، جو مفقود ہو در نہ موجود کا مشتاق کون ہو سکتا ہے۔ الغرض جہاں فقدان، اور نایافتگی نہ ہوگی وہاں اشتیاق بھی نہیں ہو سکتا، البتہ نایافتہ امر کے اشتیاق کے لیے ضروری ہے کہ اس کا حصول اور اس کی یافت ممکن ہو، اور جہاں یہ نہ ہوگا، وہاں بھی شوق نہیں پایا جاسکتا، اور تم کو بار بار یہ بتاتا چلا آ رہا ہوں، کہ قابل تلافی و تدارک جو تصور اور کمی ہوگی اور متوقع کمالات کی نایافتگی، یہ ساری باتیں حیوانی ادلی کی راہوں ہی سے ہر شے میں پیدا ہوتی ہیں، جیسا کہ میرا دعویٰ ہے، اور یہ وہ بات ہے جس کا انکار نہ شیخ رئیس کو ہے، اور دوسرے علما بن کے قدم ملکوت متعالیہ میں راسخ ہیں وہ اس کا انکار کر سکتے ہیں، جیسا کہ ثبوت حیوانی کے ان براہین میں اس کا تفصیلی ذکر کیا جائے گا، جن سے حیوانی کے احکام پر بھی روشنی پڑے گی، اور صورت و حیوانی کے درمیان جو تلازم ہے، اس کا حال بھی معلوم ہوگا۔

اور تعجب تو شیخ رئیس پر ہے کہ عشق کے متعلق شیخ نے جو رسالہ تصنیف کیا ہے، اس میں نہایت وضاحت اور تفصیل سے یہ ثابت کیا ہے کہ حیوانی میں صورت کا اشتیاق پایا جاتا ہے، اور اس پر ایسی عمدہ بحث کی ہے کہ مزید اضافے کی اس میں گنجائش نہیں، شیخ نے اپنے اس رسالے میں یہ ثابت کر کے کہ تمام موجودات مردہ ہوں یا زندہ سب میں ایک قسم کا فطری اور غریزی عشق پایا جاتا ہے، ان بساط کے متعلق جو زندہ نہیں ہیں یہ فیصلہ کیا ہے، کہ ان سب میں اشتیاق پایا جاتا ہے، اور وہ بھی مشتاق ہیں، شیخ کے اپنے الفاظ بساط کے متعلق یہ ہیں۔

بیض ہویات جو حیات نہیں رکھتے یہ بھی فطری عشق کے حصار

ہیں، ان کا وجود بھی اس عشق سے خالی نہیں ہو سکتا، اور یہی عشق ان کے وجود کا سبب ہے، باقی ہیوولی تو وہ چونکہ ہمیشہ صورتوں کے تعلق سرگرداں رہتا ہے، اس لیے اگرچہ وہ ان صورتوں کے اعتبار سے نادار ہوتا ہے، لیکن ان کا اشتیاق اس میں ہمیشہ پایا جاتا ہے، یہی وجہ ہے کہ جوں ہی وہ کسی صورت سے خالی ہوتا ہے، وہیں وہ کسی صورت کو پکڑ لیتا ہے، اور عدم مطلق کے ڈر سے صورتوں کی تبدیلی میں ہمت کرتا ہے، کیونکہ یہ واقعہ ہے کہ تمام ہویات اور تمام ہستیاں طبعاً عدم اور نیستی سے بھاگتی ہیں، اس لیے ہیوولی بھی عدم مطلق اور نیستی محض سے بھاگتا ہے، مجھے اس میں زیادہ غور و فکر کرنے کی حاجت نہیں، خلاصہ یہ ہے کہ ہیوولی کی کیفیت ٹھیک اس ہیونڈی شکل کی عورت کی ہے، جو اپنے عیوب اور بدشکلی کے طور سے ڈرتی رہتی ہے، اسی لیے جب کبھی اس کے چہرے سے نقاب کسی وجہ سے اٹھا، وہیں اپنی آستین سے اپنے ہیونڈے پن کو چھپا لیتی ہے،

بہر حال یہ ثابت ہوا کہ ہیوولی میں بھی فطری اور غریزی عشق پایا جاتا ہے، اس رسالے میں شیخ کی جو عبارت تھی وہ ختم ہوئی۔

اس فصل میں صوری علت کی تفصیل بھی کی جائے گی، اور صورت و طبیعت میں جو فرق ہے اس کو بھی بیان کیا جائے گا، شے جس کی وجہ سے بالفعل موجود ہو جاتی ہے، اسی کو صورت

فصل

کہتے ہیں، خواہ مطلق وجود کے اعتبار سے عنصر کا قوام بغیر اس کے بھی حاصل ہوتا ہو۔ جس کا قوام بغیر صورت کے اس طرح حاصل ہوتا ہو، اصطلاحاً اس کا نام موضوع ہے، مثلاً اسود کا لالہ کے اعتبار سے جسم کو موضوع کہیں گے، یا ایسا نہ ہو، یعنی صورت کے بغیر وہ قوام پذیر نہ ہو، تو اسی کا نام مادہ ہے، موضوع کے مقابلے میں جو صورت واقع ہوتی ہے، وہ عرض ہوتی ہے، اور مادے کے مقابلے میں جو واقع ہو، وہ جوہر ہوتا ہے، اور دوسری اصطلاح کی بنیاد پر اسی کو صورت کہتے ہیں، جیسا کہ تم کو بتایا جا چکا ہے، کہ صورت مادے کی علت صوری نہیں ہوتی،

کیونکہ وہ مادے کی جزو نہیں ہوتی، بلکہ مادے کی وہ علت فاعلی ہوتی ہے، تم یہ بھی جان چکے ہو، کہ صورت کے متعدد معانی ہیں، اور میں نے اس پر بھی تنبیہ کیا تھا کہ ان تمام معانی میں ایک بات مشترک ہے، یعنی حصولِ فعلیت و وجود کی حیثیت ان تمام معانی میں بطور اشتراک کے پائی جاتی ہے، جس طرح قوت استعداد و صلاحیت شوق حاجت، یہ عنصر کے تمام معنوں میں مشترک ہے۔

باقی صورت اور طبیعت کا باہمی فرق، تو تفصیل اس کی یہ ہے طبیعت کے لفظ کا اطلاق مشترک طور پر تین معنوں پر کیا جاتا ہے، جن میں عموم و خصوص کی نسبت پائی جاتی ہے ”ذات“ تو طبیعت کا عام معنی ہے، ذات کی تقویم کرنے والی یعنی مقوم الذات یہ پہلے معنی کے اعتبار سے خاص ہے اور اخص ترین معنی اس کے وہ ہیں، جن کی تعمیر اس طرح کی جاتی ہے کہ عارضی اور یہ ورنی قوت کے ذریعے سے نہیں بلکہ بغیر ان ذرائع کے متحرک کرنے اور ساکن کرنے یعنی تحریک و تسکین کا جو مبداء اول ہے، اس مقوم کو بھی طبیعت کہتے ہیں اور یہی طبیعت کا اخص ترین معنی ہے، ان اطلاقات میں تیسرے معنی پر طبیعت کا اطلاق اصطلاحی اشتراک کی بنیاد پر تینوں معنوں سے ہو سکتا ہے، اسی طرح دوسرے معنی پر صرف دو جہتوں سے یہ اطلاق صحیح ہو سکتا ہے، گو یا جو امکان کے لفظ کا حال ہے، وہی حال اس کا ہے۔

اب رہا صورت کا لفظ، تو تم جان چکے ہو کہ جس جزو کی وجہ سے شے بالفعل موجود ہو جاتی ہے، اسی کو صورت کہتے ہیں بسیط چیزوں میں ذاتاً تو صورت اور طبیعت ایک ہی چیز ہوتی ہے، اور ان میں مغایرت صرف اعتباری ہوتی ہے، مثلاً پانی جو ایک بسیط عنصر ہے، اس لحاظ سے کہ پانی کے نوع کی تقویم اس سے ہوئی ہے، پانی کے صورتی جزو کہ صورت کہتے ہیں، اور ان آثار و احکام کے اعتبار سے جو پانی کے مناسب ہیں مثلاً ٹھنڈک تڑی اس اعتبار سے اسی صورت کا نام طبیعت ہے، لیکن مرکبات کا حال اس سے کچھ مختلف ہے، کیونکہ طبیعت اپنے تیسرے اطلاقات اور معنی کے اعتبار سے مرکبات میں اس کی مستحق نہیں ہے، کہ یہ کہا جائے کہ مرکبات کا بالفعل حصول طبیعت کی وجہ سے

ہوا؛ بلکہ ترکیب کے بعد ان مرکبات کی جو دوسری جدید فطرت ہو جاتی ہے اس نئی فطرت کے اعتبار سے مبدؤ و فیاض ان پر دوسری صورت فائض فرماتا ہے اس لیے ضرور ہوا کہ ان مرکبات کی ترکیبی صورتیں ان کی طبیعتوں کے مخالف ہوں اس پر اگر تم یہ کہو کہ مرکب کے لیے اگر کسی دوسری صورت کا ہونا ناگزیر ہے تو سوال پیدا ہوتا ہے کہ اس مرکب کا مقوم کون ہے؟ اس کے اجزا کا مجموعہ ہے یا ان میں سے کوئی ایک ہے یا خاص کر کے ایک ظاہر ہے کہ یہی تین احتمالات ہو سکتے ہیں، میں اس کے جواب میں کہتا ہوں کہ شفا میں شیخ نے ایک جگہ جو بات لکھی ہے اس سے بظاہر معلوم ہوتا ہے کہ ان تین شقوں میں سے قابل تسلیم شق پہلی شق ہے، یعنی مجموعہ مقوم ہے، شیخ کی وہ عبارت یہ ہے -

دو محرک قوت جو اجسام مرکبہ کو کسی ایک سمت میں بالذات حرکت دیتی ہے ان سے ان مرکب اجسام کی ہویت حاصل نہیں ہو سکتی اگرچہ جن قوتوں سے مرکبات کی ہویت حاصل ہوتی ہے، اس قوت محرکہ کا ان ہی میں ہونا بھی لازمی ہے، گویا یہ قوت اس مرکب جسم کی صورت کی ایک جزء ہوتی ہے، اس کے اجتماع سے چند خاص باتیں پیدا ہو جاتی ہیں، اس لیے یہ جزء ان کے ساتھ متحد ہو جاتا ہے، مثلاً انسانیت چند قوتوں یعنی طبی اور نفسانی قوتوں پر مشتمل ہے۔

مگر شیخ کی یہ بات میرے نزدیک درست نہیں ہے، کیونکہ ایسی چیزوں کا مجموعہ جن میں ہر ایک کو تقویم سے سروکار نہیں ہے، ان کے مجموعے کو تقویم میں کیا دخل دائر ہو سکتا ہے، تفصیل اس اجمال کی یہ ہے کہ ہم کسی شے کے متعلق اگر یہ فرض کریں، کہ اس کی تقویم چند مقوم صورتوں سے ہوئی، اور یہ چند مقومات کم از کم ایک سے زائد ہوں، تو اب سوال یہ ہے کہ تقویم بخشی میں آیا ان میں ہر ایک بجائے خود کیا مستقل ہے؟ اگر ایسا ہو گا تو اس کا مطلب تو یہ ہوا کہ ایسی چیز ان مقوموں میں سے کسی ایک مقوم کے بعد دوسرے مقوم سے بے نیاز ہو جاتی ہے، اور جس طرح یہ بے نیازی ایک مقوم کے ذریعے

سے حاصل ہوتی ہے دوسرے سے بھی حاصل ہو سکتی ہے، جس کے معنی یہ ہوئے کہ ان میں ہر ایک مقوم ہی براہ غیر مقوم بھی حالانکہ یہ خلاف مفروض ہے اور اگر تقویم میں ہر ایک نہیں، بلکہ ان میں سے صرف ایک مستقل ہے، تو پھر دوسرا جزو صورت نہ ہوگا اور اگر ان میں سے کسی کو تقویم میں استقلال حاصل نہیں ہے، بلکہ ان کا مجموعہ بحیثیت مجموعے کے مقوم ہے، اور ظاہر ہے، کہ اس اعتبار سے یہ مجموعہ شے واحد ہے، تو مقوم چند نہیں، بلکہ ایک شے ہوئی، ماسوا اس کے بجائے خود یہ محال بھی ہے اس لیے کہ مجموعے پر ان اجزاء کا ہر ہر جزو یقیناً مقدم ہوگا اور ان اجزاء میں ہر ایک مادے کو اس طرح عارض ہوا ہے، کہ اس کا مقوم نہیں ہے، پس ضرور ہوا کہ مادہ ہی اس کا مقوم ہو، اور ایسی صورت میں لازم آتا ہے، کہ اس جزو پر مادہ مقدم ہو، اور اب اس کے بعد صورت حال یہ ہوگی، کہ وہ مادہ جو ان اجزاء میں سے ہر ایک پر مقدم ہے، وہ اس مجموعے پر بھی مقدم ہو جائے، جس مجموعے سے یہ اجزاء مقدم ہیں اب اگر اسی مجموعے سے مانا جائے کہ مادہ تقوم پذیر ہوا ہے، تو لازم آئے گا کہ ان اجزاء میں سے ہر ایک جزو کی تقویم دوسرے سے ہوئی ہے، ظاہر ہے کہ ایسا ہونا ناممکن ہے اور جب شق اول باطل ہوئی، تو باقی دو شقیں رہ جاتی ہیں لیکن عامۃً چہور میں جو بات مشہور ہے، وہ یہی ہے، کہ دوسری شق کو ترجیح دی جائے، یعنی یہ مانا جائے کہ مرکب کی تقویم میں طبیعت کو بھی اور باقی دوسری صورتوں کو بھی دخل ہے، اور ہر ایک کے لیے اس تقویم میں حصہ ہے، مگر یہ حصہ تقویم و تاخیر کے ساتھ ہر ایک تک پہنچتا ہے، اور غالباً شیخ کا جو کلام نقل کیا گیا اس کی غرض بھی یہی ہے۔ البتہ خود ذاتی طور پر میں تیسری شق ہی کو قابل ترجیح خیال کرتا ہوں یعنی تقویم کا اصلی کام تو صورتوں میں سے کوئی ایک ہی انجام دیتی ہے اور باقی صورتوں کی حیثیت فروع اور صورت مقومہ کے قویٰ کی ہے، نیز اس کے حدیث اور آفرینش کے شروط کی، جیسا کہ کلیات کے مباحث میں میں نے اس کی تحقیق بھی کی ہے، اس پر اگر تم یہ کہو، کہ یہ دعویٰ بھی غلط ہے کیونکہ نفس ناطقہ انسان کا مقوم ہوتا ہے، اب اگر طبعی اور نباتی و حیوانی قوتوں کو تقویم میں کچھ دخل نہ ہوگا،

تو پھر یہ ساری قوتیں اعراض قسرا پائیں گی، حالانکہ ان کا شمار تو جوہری ہے، اور اس سے چند خرابیاں لازم آتی ہیں، پہلی تو یہ ہے کہ ایک ایسی چیز جو واحد النوع ہے لازم آتا ہے کہ وہ جوہر بھی ہو اور عرض بھی دوسری یہ ہے کہ انسانی بدن کے مواد جو عناصر ہیں، ان کی تقویم بساط کی صورتوں سے ہوتی ہے یعنی بدن انسانی کے مقوم کی یہ صورتیں مقوم ہیں، حالانکہ اس مقام پر یہ اعراض ہیں اور یہ خلاف مفروض ہے، میں کہتا ہوں کہ اس شکل کو تم ان اصولوں کی روشنی میں حل کر سکتے ہو، جن کا میں پہلے ذکر کر چکا ہوں، تم یہ اصل حال اس وقت واضح ہو جائے گا، علاوہ اس کے یہ البتہ محال ہے، کہ مجسمہ ایک ہی شے کے لیے ایک ہی چیز عرضی بھی ہو، اور جوہری بھی، لیکن اگر ایک چیز کے لیے وہ جوہری ہو، اور دوسری کے لیے عرضی اس کے محال ہونے کی کیا وجہ ہو سکتی ہے، ہاں ایک بات یہاں جاننے کے قابل ہے، یعنی جوہر اور جوہری عرض اور عرضی میں جو باہمی فرق ہے میرا مطلب یہ ہے کہ جوہر اپنی ذات کے اعتبار سے ہمیشہ جوہری رہتا ہے، اور کسی دوسری شے کے اعتبار سے اس کے جوہر ہونے میں تغیر پیدا نہیں ہوتا، کیونکہ جوہر کا شمار اضافی اور نسبتی امور میں نہیں ہے، اور یہی حال عرض کا بھی ہے، مگر کسی شے کا جوہری ہونا تو ظاہر ہے کہ یہ ایک اضافی امور کے سلسلے کی چیز ہے، اور ایسے اضافی امور جن کی قطع نظر نسبت اور اضافت کے خود اپنی خاص ہوتیں ہوتی ہیں، اگر مختلف نقاط نظر جن کی جانب ان کو منسوب کیا جائے، ان میں اختلاف پیدا ہو، تو یہ کوئی ایسی بات نہیں ہے جس کو ناقابل وقوع اور ناقابل فہم قرار دیا جائے (اب اس کے بعد میں کہتا ہوں) کہ بسیط اشیا کی صورتیں ان بساط کی مقوم بھی ہوتی ہیں، اور موالید ثلاثہ یعنی معدنیات، نباتات، حیوانات کی حقیقتوں سے خارج بھی ہوتی ہیں، اگرچہ اس مزاج کی کیفیت کی حفاظت میں ان کی ضرورت بھی ہوتی ہے، جو ان کے باہمی احتکاظ اور آمیزش پر موقوف ہے، نباتات کی صورت میں بھی یہی گفتگو جاری ہو سکتی ہے کہ نباتی صورت نباتات کی مقوم ہوتی ہے، لیکن نباتی قوتوں کا نفس حیوانی کے مددگاروں اور خادموں میں شمار ہے

اور ان کو نفس حیوانی کے ان فروع میں داخل کیا جاتا ہے جو نفس حیوانی کی حقیقت سے خارج ہوتے ہیں، لیکن حیوان کا وجود ان کے وجود کے ساتھ مشروط ہے، بہر حال ان کا شمار داخل مقومات میں نہیں ہے، جیسا کہ تفصیلی طور پر اس کی تحقیق گزر چکی چاہئے کہ اس تحقیق کو پھر پیش نظر کر لو، نیز اسی کے ساتھ یہ بات بھی تمھارے سامنے ہونی چاہئے، کہ شے کی عدد اور اس کے ذات کی ایسی شرح جو ایسے امور پر مشتمل ہو جن کا شمار اس ذات کے لوازم میں کیا جاتا ہو، یہ بات اس کو ضروری نہیں قرار دیتی، کہ محدود کی ماہیت اور ذات میں بھی حد کا یہ معنی داخل ہو، کیونکہ بسا اوقات حد میں بعض ایسی باتیں بھی ہوتی ہیں جو محدود سے زائد ہوں، عنقریب یہ مسئلہ آ رہا ہے کہ شے کے وجود کی علت اور خود اس شے کی شئیت (شے ہونے) کی علت میں فرق ہے تعجب ہے کہ اس تحقیق سے غافل ہونے کے باوجود، نہ معلوم یہ حضرات یہ کس طرح کہتے ہیں کہ تمام ایسے طبعی اجسام جو مرکب ہیں ان کے لیے طبعی وحدت ثابت ہوتی ہے، میں پوچھتا ہوں کہ آخر اس کے معنی بجز اس کے اور کیا ہو سکتے ہیں کہ ان دونوں میں ہر ایک کی طبعیت واحد ہی ہے، یعنی طبعی شے جس کی وجہ سے بالفعل خود وہ شے ہوئی ہے وہ واحد ہے، یہاں تک کہ اگر اس مرکب جسم کے متعلق اگر یہ فرض کیا جائے کہ جن جن قوتوں اور جن جن صورتوں کا اقتران و اتصال اس کے ساتھ ہوا تھا، ان میں ہر ایک اس سے جدا ہو گئے، تو اس کے بعد بھی وہ شے حقیقت کے اعتبار سے وہی شے مجنسہ باقی رہے گی۔

فصل ”غایت کے بیان میں اور جو کچھ اسکے متعلق کہا گیا ہے“

جیسا کہ تم پہلے بھی جان چکے ہو، کہ جس کام کے لیے چیز ہوتی ہے، اسی کو غایت کہتے ہیں، اور یہ کبھی تو خود فاعل ہی ہوتا ہے جیسے اول تعالیٰ کا حال ہے، اور کبھی واقع کے اعتبار سے بذات خود غایت فاعل کے سوا ہوتی ہے،

لیکن فاعل سے باہر نہیں پائی جاتی ہے، مثلاً وہ خوشی جو غلبہ پانے کی خواہش کی وجہ سے ہوتی ہے، اور کبھی غایت فاعل کے سوا دوسری چیز میں پائی جاتی ہے، پھر کبھی وہ قابل میں پائی جاتی ہے، مثلاً ارادی یا طبعی حرکات کے اتمام کی جو صورت ہوتی ہے، اور کبھی نہ فاعل میں پائی جاتی ہے، اور نہ قابل میں بلکہ کسی تیسری چیز میں مثلاً کسی دوسرے شخص کو خوش کرنے کے لیے جو کوئی کام کرتا ہے، ظاہر ہے کہ دوسرے شخص کی خوشی ایسی چیز ہے، جو فاعل اور قابل دونوں کی ذات سے خارج ہے، اگرچہ خود اس دوسری کی خوشی سے فاعل کو بھی انبساط ہوتا ہے، اور یہ تو اجالی بات ہوتی، جو تفصیل کی محتاج ہے،

فصل "غایت، اتفاق، عبت لا حاصل، جزاف وغیرہ امور کی تفصیل"

کہا جاتا ہے، کہ شے اپنی شئیئت (شے ہونے) میں بھی معلول ہوتی ہے، اور اپنے وجود میں بھی معلول ہوتی ہے، معلول کی شئیئت کی علت تو دو چیزیں ہوتی ہیں یعنی صورت اور مادہ، اور معلول کے وجود میں بھی دو ہی علتیں ہوتی ہیں فاعل اور غایت اس میں بھی کسی کو اختلاف نہیں ہے کہ ہر مرکب کے لئے مادہ، صورت اور فاعل ہوتا ہے، لیکن یہ بات کہ ہر معلول کے وجود کے لیے علت فاعلی کا ہونا بھی ضروری ہے، یہ بات مشکوک ہے، کیونکہ معلولوں میں بعض ایسی چیزیں بھی ہیں جو عبت ہوتی ہیں ان کی کوئی غایت نہیں ہوتی، پھر معلولوں میں بعض تو اتفاقی ہوتے ہیں، اور بعض ایسے ہوتے ہیں، جو فاعل مختار سے بغیر کسی وجہ اور بغیر کسی رجحان عطا کرنے کے صادر ہوتے ہیں، اور بعض ایسے ہوتے ہیں، جن کی غایت کی بھی غایت ہوتی ہے، اور غایت کے غایت کی غایت اسی طرح یہ سلسلہ دراز ہوتا چلا جاتا ہے، دراصل جہاں ایسا ہوتا ہے، حقیقتہً اس معلول کی غایت ہی نہیں ہوتی، ٹھیک اس کی مثال ایسی ہے کہ جہاں ہر ابتدا کی ابتدا ہو، وہاں کوئی ابتدا نہیں ہوتی، بلکہ سب

درمیانی اور وسطانی امور بن جاتے ہیں ظاہر ہے کہ پھر اس کے لیے ابتدا کیا ہوگی،
عنصری حوادث اور فلکی حرکات، نیز قیاسات کے مترادف و حامل نتائج میں
(جب وہ غیر قنایہ ہوں) یہی واقعہ پیش آتا ہے، میں چاہتا ہوں کہ مستقل بحث
کے ذریعے ان مسائل کو بیان کروں۔

بحث اول

اس بحث میں عبث کی تحقیق کی جائے گی، اور یہ ثابت کیا جائے گا،
کہ کسی نہ کسی قسم کی غایت ان امور کی بھی ہوتی ہے، جنہیں عبث خیال
کیا جاتا ہے۔

معلوم ہونا چاہئے کہ ہر ارادی حرکت کے لیے مرتب مبادی کا ہونا ضروری
ہے، قریبی مبداء اس حرکت کا قوت محرکہ ہوتی ہے، یعنی وہ قوت جو اس حرکت
کے ساتھ براہ راست مباشر اور متعلق ہو، حیوانات میں تو یہ قوت، اعضاء
کے عضلات میں ہوتی ہے، اس قریبی مبداء سے پہلے ارادہ ہوتا ہے، جس کا
اصطلاحی نام اجماع (یعنی دل کا کسی بات پر جم جانا) اجماع سے پہلے جو چیز ہوتی
ہے، اس کا نام شوق ہے، اور بعید ترین مبداء اس سلسلے میں فکر اور تخیل
ہے، جب عقل اور خیال میں کوئی موافق صورت مرسم و منقوش ہوتی ہے
تو یہی صورت قوت شوق کو اجماع کی طرف متوجہ کرتی ہے، یعنی اس سے پہلے
ارادے کا وجود قطعاً نہیں ہوتا، بلکہ صرف تصور ہی شوق کا کام انجام دیتا
ہے، فاعل اول (واجب تعالیٰ) سے موجودات کے صدور کی یہی صورت
ہے، جیسا کہ عنقریب تم پر واضح ہوگا انشاء اللہ تعالیٰ، یعنی بتایا جائے گا کہ
(کائنات) کے اعلیٰ نظام کا تصور ہی موجودات کے صدور کی علت ہے،
جس میں نہ شوق کی ضرورت ہوئی، اور نہ کسی آلے کے استعمال کی حاجت،
بہر حال جب شوق کی توجہ اجماع کی جانب ہو چکی ہے، اور اجماع متحقق ہو جاتا
ہے، تب اعضا میں جو قوت محرکہ ہوتی ہے، وہ اس کی خدمت بجا لاتی ہے،

پس ثابت ہوا کہ ارادی حرکات مذکورہ بالا اسباب کے ذریعے سے مکمل ہوتے ہیں، پھر قوت مدرکہ میں جو صورت مرتسم اور منقوش ہوتی ہے، کبھی دہری وہ غایت ہوتی ہے، جہاں پر حاکر حرکت ختم ہوتی ہے، مثلاً آدمی جب کسی جگہ سے گھبرا جاتا ہے تو اس وقت کسی دوسرے مقام کا تصور کرتا ہے، پھر اس مقام کا اس میں اشتیاق پیدا ہوتا ہے اور اس کے بعد اس مقام کی جانب وہ متحرک ہو جاتا ہے، اور اسی مقام پر پہنچ کر اس کی حرکت ختم ہو جاتی ہے، اور کبھی وہی صورت مرتسم غایت نہیں ہوتی، مثلاً آدمی کسی مقام کا تصور اپنے کرے کہ وہاں اس کو اپنے کسی دوست سے ملاقات کرنی ہے تو پہلی صورت میں دہری چیز جس پر حرکت ختم ہوئی، بجنسہ دہری وہ غایت بھی ہے، جس کا اشتیاق پیدا ہوا تھا، اور دوسری صورت میں یہ نہ ہوا، بلکہ جس کا اشتیاق تھا، وہ اس کی حرکت کے ختم ہونے کے بعد حاصل ہوا، کبھی یہ بھی ہوتا ہے، کہ خود حرکت ہی متحرک کی غایت اور اس کا مقصد ہوتا ہے، ہر حال میرے اس بیان سے یہ بات صاف ہو گئی کہ حیوانات کے عضلوں اور پٹھوں میں حرکت کا جو مبداء ہوتا ہے، اس مبداء کی حقیقی اور ادلی غایت ہر حال میں حرکت ہی کی وہ غایت ہوتی ہے، جو حرکت کی حیثیت سے واقعی اس کی غایت ہے، باقی حرکت کے اور جو مبادی اس سے پہلے ہوتے ہیں، ان کی غایت اس غایت کے سوا بھی ہو سکتی ہے جس پر حرکت منتهی اور ختم ہوتی ہے، جیسا کہ قرآن نے اس کو اچھی طرح جان لیا ہے، (اب عبث کے متعلق سمجھنا چاہئے) کہ اگر حرکت کا وہ مبداء جو سب سے زیادہ اقرب ترین مبداء ہے، (یعنی عضلہ حیوانی والی قوت) وہ اور دونوں وہ مبداء جو اس سے پہلے ہوتے ہیں، یعنی شوقی قوت، اور اس سے پہلے جو تخمیل اور تفکر کا سلسلہ ہے، الغرض یہ دونوں مبداء اور پہلا قریب ترین مبداء اگر ان میں مطابقت پیدا ہو جائے تو ایسی صورت میں حرکت جس پر منتهی ہوگی وہی مبادی کی غایت بھی ہوگی، اور جب ایسا ہوگا، تو پھر اس کے عبث ہونے کے کیا معنی ہو سکتے ہیں؟ کیونکہ یہ غایت تو ارادی غایت ہوگی، اور اگر وہ چیز جس پر حرکت منتهی

ہوتی ہو، وہی تختی ملی مشتاق پر منطبق ہو، لیکن شوق فکری کے مطابق نہ ہو، تو یہ بیشک عجبث ہے، کیونکہ اصطلاحاً عجبث نام ہی اس فعل کا تھا جس کا فاعلی مبداء فکری قوت نہ ہو، پھر اس کا صدور صرف عضلہ حیوانی کی قوت سے ہو، یا عضلہ حیوانی سے پہلے تختی اشتیاق بھی اس میں شریک ہو۔

اب جاننے کی بات یہ ہے کہ ایسی غایت جس پر حرکت کی انتہا نہ ہوتی ہو، یعنی منتہائے حرکت نہ ہو، اور اس کا مبداء فکری اشتیاق بھی نہ ہو، تو اب دیکھنا یہ چاہئے کہ شوق کا مبداء آیا اس میں صرف تحیل ہے یا تحیل کے ساتھ طبیعت یا مزاج بھی شریک ہے، مثلاً سانس لینا، اور مریض کی حرکت (کہ ان میں تحیل کے ساتھ طبیعت اور مزاج بھی شریک ہے) یا تحیل کے ساتھ کوئی حالت یا اخلاق، یا انسانی ملکہ جو فعل کا ابھارنے والا ہو، ان کو بھی اس میں دخل ہے، مطلب یہ ہے کہ باوجود ان باتوں کے پھر بھی اس فعل اور حرکت میں فکر و رویہ سوچ اور بچار کی شرکت نہیں، مثلاً ڈارمسی کے بالوں کے ساتھ کھیلنا (جو بغیر کسی فکر و مقصد کے بعض دفع لوگ کبھی ڈارمسی کے بالوں کو پکڑتے ہیں کبھی اینٹھتے ہیں، کبھی اس میں خلل کرتے ہیں وغیر ذلک) ان صورتوں میں پہلی شکل کا نام جزاوت ہے اور دوسری کو ضروری یا طبعی قصد کے نام سے موسوم کرتے ہیں، اور قیسری کا نام عادت ہے، یہ بھی یاد رکھنا چاہئے کہ گزشتہ بالا مبادی میں سے جس مبداء کی غایت بحیثیت غایت ہونے کے نہ پائی جائے تو ایسے فعل کو باطل کہتے ہیں۔

جب یہ مقدمات ذہن نشین ہو چکے، تو اب تم نے سمجھ لیا ہو گا کہ خیالی قوت کی غایت کا عجبث ہونا دراصل مذکورہ بالا تفصیل اور ان شرائط پر مبنی ہے، جن کا میں نے ذکر کیا، اس کے بعد ظاہر ہے کہ کہنے والے کی یہ بات درست نہیں ہے، جو اس نے دعویٰ کیا ہے کہ عجبث اس کو کہتے ہیں، جس کی مرے سے کوئی غایت ہی نہ ہو، یا عجبث وہ ہے جس کی اچھی غایت نہ ہو، یا کم از کم اس غایت کے اچھے اور بہتر ہونے کا خیال غالب بھی نہ ہو قابل کا یہ دعویٰ اس لیے غلط ہے کہ جو فعل کا مبداء نہیں ہے اس کے صاحب سے

فعل کی غایت نہیں ہوتی ہے، بلکہ جو فعل کا مبداء ہوتا ہے، اسی کے اعتبار سے جو چیز غایت بن سکتی ہے، وہی فعل کی غایت ہوتی ہے، اور عجبش فعل کا مبداء چونکہ فکری قوت نہیں ہوتی ہے، اس لیے فعل عجبش کے لیے فکری غایت کا تلاش کرنا عجبش ہے، لیکن فکری مبداء کے سوا جو دوسرے مبادی میں تو ان سب کی اپنے فعل کے رو سے غایت ہوتی ہے، اور اس مبداء کے حساب سے یہ غایت خیر بھی ہوتی ہے، اس لیے کہ ہر نفسانی فعل کسی ایسے شوق سے پیدا ہوتا ہے جس میں تخیل کی بھی شرکت ہوتی ہے، اگرچہ اس تخیل کا قایم رہنا ضروری نہیں ہے، بلکہ زوال پذیر بھی ہوتا ہے، اور اسی لیے اس کا شعور بھی باقی نہیں رہتا، اس لیے کہ تخیل شعور کا نام نہیں ہے، بلکہ اس کے سوا دوسری چیز ہے، اور اگر ہر شعور کے لیے شعور کا ہونا ضروری قرار دیا جائے گا، تو پھر وہی لامحدودیت کا قصہ چھڑے گا، ایک بات قابل لحاظ یہ بھی ہے، کہ جو آدمی نیند میں ہو، اس کے فعل میں اور سہو و نسیان کی صورت میں جو فعل صادر ہو اس میں اسی طرح جو آدمی دائرہ صی کے ساتھ مشغول کرتا ہے، ان تمام شکلوں میں شوق کی پیدائش اور ابھرنے کی کوئی علت ضرور ہوتی ہے، خواہ وہ عادت ہو، یا کسی خاص طرح کی جسمانی ہیئت سے آدمی اکتا اٹھے، یا کسی دوسری ہیئت کی طرف منتقل ہونے کا ارادہ ہو، یا احساسی قوتوں میں یہ طلب پیدا ہو، کہ ان کے لیے نئے کام اور جدید فعل پیدا کئے جائیں، الغرض یہ یا اسی قسم کے جذباتی اسباب ان صورتوں میں بھی ہوتے ہیں، جن کو ضابطے کی شکل میں لانا دشوار ہے، بہر حال اب ظاہر ہے، کہ عادت خود ایک لذت بخش چیز ہے، اسی طرح اکتائی ہوئی بات سے منتقل ہونے میں آدمی کو لذت حاصل ہوتی ہے، اسی طرح نئے فعل اور نئے کام کے کرنے میں جو لذت حاصل ہوتی ہے، وہ تو ظاہر ہی ہے، بہر حال یہ ساری لذتیں حیوانی قوتوں کی نسبت سے حاصل ہوتی ہیں، اور لذت کا شمار حسی اور تخیلی خیر میں ہے پس ثابت ہوا کہ یہ ایسی غایت ہے جو حیوان کے لیے بحیثیت حیوان ہونے کے حقیقی خیر ہے، اور میرے خیال میں تو انسان کے اعتبار سے بھی یہ خیر ہی ہے

معلوم ہوا کہ اس قسم کے افعال بھی اس مبدع کے اعتبار سے جن سے یہ پیدا ہوتے ہیں خیر ہونے سے خالی نہیں ہیں، خواہ عقلی طور پر وہ حقیقی خیر نہ ہوں۔

بحث دوم

مسئلہ اتفاق کی تحقیق

دی مقراطیس کا خیال ہے کہ عالم کا وجود محض اتفاق کا نتیجہ ہے، اور اس کی دلیل میں اس کی تقریر یہ تھی کہ عالم کے مبادی (ابتدائی اجزاء) ایسے چھوٹے چھوٹے اجرام و ذرات ہیں جن کی ان کی سختی کی وجہ سے تقسیم نہیں ہو سکتی، اس کا یہ بھی دعویٰ تھا کہ یہ ذرات اس خلا اور فضا میں جو غیر محدود ہے، بکھرے ہوئے ہیں، اور یہ کہ ان ذروں کی فطرت اور طبیعت تو واحد ہے، یعنی طبعیہ سب ایک ہیں، لیکن ان کی شکلیں مختلف ہیں اور وہ ہمیشہ دائمی حرکت اور گردش کے ساتھ متحرک رہتے ہیں، اتفاقاً انہی ذرات کے کسی مجموعے کی دوسرے مجموعے کے ساتھ مٹ بھٹر ہو گئی، اور ایک خاص شکل میں وہ اکٹھے ہو گئے، اسی سے عالم کی پیدائش ہوئی، عالم کے متعلق اگرچہ دی مقراطیس اسی خیال کا قائل تھا، لیکن اسی کے ساتھ حیوانات و نباتات کی پیدائش کے متعلق وہ اتفاق کا مدعی نہ تھا،

انباذ فلس (دوسرا یونانی حکیم) یہ کہتا تھا کہ عنصری اجسام کی پیدائش تو اتفاق کے قانون کے تحت اس طرح ہوئی ہے کہ ذرات کے جس مجموعے میں باقی رہنے اور نسل بڑھانے کی صلاحیت تھی، وہ مجموعہ تو باقی رہ گیا، اور اتفاقاً جن میں یہ صلاحیت پیدا نہ ہو سکی، وہ باقی بھی نہ رہ سکے، انباذ فلس اپنے اس دعوے پر مختلف دلیلیں قائم کرتا تھا، جن میں ایک دلیل تو یہ ہے کہ طبیعت میں ظاہر ہے کہ فکر و رویہ سوچ بچار کی صلاحیت نہیں ہے، پھر ان سے ایسے افعال کا ظہور کس طرح ہو سکتا تھا، جو کسی غرض کو پیش نظر رکھ کر کئے جاتے ہیں

انہی دلائل میں سے یہ دلیل بھی ہے، کہ (فطرت کے بہت سے صفات) مثلاً فساد، بگاڑ، موت، بے حیائی یا زوالہ (یعنی ایسی چیزیں جو عام قانون کی رو سے زائد سمجھی جاتی ہیں، جیسے چھ انگلیا وغیرہ) ظاہر ہے کہ یہ چیزیں ایسی نہیں ہیں جنہیں طبیعت کا مقصود قرار دیا جائے، حالانکہ ان چیزوں کا بھی خاص نظام، اور ان کے مقررہ قوانین ہیں، جن میں رد و بدل کی گنجائش نہیں ہوتی جس طرح فطرت کے ان صفات کا حال ہے، جو ان کی مقابل اور ان کے اضداد ہیں، اس سے یہ معلوم ہوتا ہے کہ مقصود یہاں کوئی نہیں ہے، نہ پہلی قسم کی چیزیں اور نہ دوسری قسم کے امور، مثلاً بڑھاپا اور پیرانہ سالی کی وجہ سے جو انحطاط و کاستگی پیدا ہوتی ہے، اگرچہ نشو و نما یا لیدگی و تازگی کے مخالف امور ہیں، لیکن جس طرح نشو و نما وغیرہ کے لیے مقررہ قوانین، اور ان کا مرتب نظام ہے، اسی طرح جو چیزیں ان کی مقابل ہیں کیا ان کے لیے بھی مقررہ قوانین اور مرتب نظام نہیں ہے، آخر جس طرح انحطاط اور ذیول مادے کی ان ضرورتوں میں سے ہے جو طبیعت کے مقاصد میں داخل نہیں ہے، کیوں نہ ہم ایسا خیال کریں کہ نشو و نما، بھی مادے کی انہی ضرورتوں میں سے ہے، جن میں طبیعت کے قصد و توجہ، میلان کو دخل نہیں اور اس کی ٹھیک مثال ایسی ہے کہ ہم بارش کے متعلق قطعاً جانتے ہیں کہ جب آفتاب پانی کو بخار بنا کر اڑاتا ہے اور اچھے جب جو (فضا) کے بار و اور سرد طیفے میں پہنچ جاتے ہیں، اور ان بخارات میں ٹھنڈک کا اثر پہنچتا ہے، اس وقت ان کا وزن دار پانی کی شکل میں بدل کر برسا، مادے کی ایسی ضرورت ہے جس کو بہر حال ہونا چاہئے، پھر اتفاق سے اس بارش پر فوائد اور مصلح بھی مرتب ہو جائیں، کیا اس بنیاد پر یہ خیال صحیح ہوگا کہ بارش ان منافع اور مصلح کی بنیاد پر برسی؟ حالانکہ یہ واقعہ نہیں ہے بلکہ محض مادے کی ضرورت کا یہ قدرتی نتیجہ ہے۔

انہی دلائل میں سے ایک دلیل یہ بھی ہے کہ ایک ہی طبیعت

سے کبھی مختلف قسم کے افعال صادر ہوتے ہیں مثلاً گری ہو کر تو گھماتی ہے اور نلک کو جاتی ہے، دھوبی کے چہرے کو کالا کرتی ہے، اور کپڑے کو اجلا کرتی ہے، (اس سے معلوم ہوا کہ یہ سارے افعال و آثار کسی غرض و غایت کے ساتھ وابستہ نہیں ہوتے) یہ تھے اتفاق کے مضمون کے دلائل، جواب سے پہلے ہم چاہتے ہیں کہ پہلے ایک بات بیان کر لیں، اور وہ یہ ہے، کہ ایسی ہستیاں جو ممکن ہیں، ان میں بعض دوائی ہوتی ہیں، یعنی ہمیشہ رہتی ہیں، اور بعض اکثری ہوتی ہیں، یعنی ان کا وجود اکثر اوقات میں پایا جاتا ہے، ظاہر ہے کہ ان میں ہر ممکن کے لیے علت ضرور ہوگی، فرق دونوں میں یہ ہوگا کہ جن کا وجود دوائی ہوگا، ان کے لیے کوئی ایسی رکاوٹ اور معارض نہ ہوگا جو ان کے موجود ہونے میں معارضہ اور رکاوٹ پیدا کرے، اور جن کا وجود اکثری ہوگا، ان کی راہ میں رکاوٹ ہوگی، الغرض اکثری موجودات کے وجود کی تکمیل اس شرط کے ساتھ وابستہ ہوگی کہ ان کی یافت اور تحقق کی راہ میں جو رکاوٹیں واقع ہو سکتی ہیں ان کا ازالہ ہو جائے خواہ یہ رکاوٹ طبعی ہو، یا ارادی، مثلاً جب ارادہ بھی پختہ اور مضمم ہو جائے اور اعضا، بھی حرکت کے لیے تیار ہوں، اس حرکت کی راہ میں کوئی رکاوٹ اور مانع نہ ہو، اور نہ کوئی ایسی چیز پیش آئے جو ارادے کو کمزور کر دے، پھر مقصود تک پہنچنا بھی ممکن ہو، ظاہر ہے کہ ایسی صورت میں مطلوب تک پہنچنا محال ہوگا، اور بعض چیزیں ایسی ہوتی ہیں، جن کا حصول اور وجود عدم حصول اور وجود کے برابر ہوتا ہے، مثلاً زید کا بیٹھنا اٹھنا، اور بعض ایسی ہوتی ہیں، جن کا حصول عدم حصول کے مقابلے میں کم ہوا کرتا ہے جیسے زید انگلیوں کا وجود (خیر یہ تو ممکن موجودات کے اقسام تھے اب ہم کہتے ہیں) کہ ان میں جو دوائی یا اکثری ہیں، ان کو تو اتفاقی نہیں کہا جاتا، باقی دو قسمیں جو ہیں، ان کی حالت یہ ہے کہ کبھی تو بعض اعتبار کی رو سے ان کا وجود ضروری اور واجب ہوتا ہے مثلاً جنین (بچہ شکم مادر) کے متعلق یہ شرط لگائی جائے کہ اس کی تحصیل کی پیدائش میں جب یہ صورت

پیش آئے کہ انگلیوں کے بنانے میں جس قدر مادے کی ضرورت تھی، اگر اس سے کچھ حصہ سبک جائے اور فاعلی قوت طبعی مادے میں زائد انگلی کے بننے کی کامل صلاحیت اور استعداد پائے تو ان تمام شروط کے پائے جانے کی صورت میں زائد انگلی کا پیدا ہونا ضروری اور واجب ہے، یقیناً اس اعتبار سے یہ بھی اس خاص جزئی طبیعت کی نسبت سے دائمی امور میں داخل سمجھی جائے گی، اگرچہ نوع انسانی کے دوسرے افراد کے مقابلے میں اس انگلی کا وجود نادر اور ظلیل سمجھا جاتا ہے، الغرض جب ایسے امور جنہیں اقل کے ذیل میں داخل کیا جاتا ہے، اپنے تمام شروط اور اسباب کے تحقق کے بعد دائمی موجودات کی صف میں شریک کر دیے جاتے ہیں، اور تحقیق سے معلوم ہوا کہ یہی واقعہ ہے تو ظاہر ہے، کہ جن کے وجود اور عدم میں مساوات ہو، اور جن کا وجود اکثری ہو، اپنے اپنے اسباب و شروط کی نسبت سے ان کے دائمی ہونے میں کیا شبہ ہو سکتا ہے، پس معلوم ہوا کہ جن امور کے متعلق سمجھا جاتا ہے کہ ان کا وجود محض اتفاق کا نتیجہ ہے، ان کے اتفاقی ہونے کا خیال صرف وہی کر سکتا ہے، جو ان کے وجود کے اسباب و علل و شروط سے جاہل ہو، لیکن مسبب الاسباب، اور ان اسباب کے نقطہ نظر سے جو ان کے ساتھ لیٹے ہوئے ہیں، دراصل سلسلہ کائنات میں کوئی چیز اتفاقی نہیں ہے، جیسا کہ حکماء کی زبانوں پر یہ مقولے جاری ہوئے، کہ اوائل یعنی ابتدائی اسباب کے اعتبار سے دنیا کی تمام چیزوں کا وجود ضروری اور واجب ہے، تمام اسباب و علل کا احاطہ اگر اس طرح آدمی کر سکتا کہ کوئی چیز دنیا کی اس کے علم سے غائب نہ ہوتی، تو اس کو یقین کرنا پڑتا کہ کوئی چیز محض بخت و اتفاق سے پیدا نہیں ہوئی ہے، فرض کرو کہ کنواں کھودنے والے کو اگر خزانہ مل جائے تو جو ان اسباب سے ناواقف ہے جس نے اس جاہ کن کو خزانے تک پہنچایا۔ وہ یہی خیال کرے گا کہ خزانے کا ملنا محض اتفاق و بخت کا نتیجہ ہے، لیکن واقعی جن اسباب نے خزانے تک اس جاہ کن کو پہنچایا ہے، جو ان اسباب کا کامل طور پر احاطہ کرے گا

اس کے نزدیک یقیناً یہ اتفاق کا نتیجہ نہ قرار پائے گا بلکہ وہ خزانے تک چاہ کن کے پیچھے کو ضروری قرار دے گا، بہر حال اس تقریر سے یہ بات ثابت ہوئی کہ اتفاقی اسباب جہاں کہیں بھی ہوتے ہیں، کسی وجہ اور کسی غرض ہی کے لیے ہوتے ہیں، البتہ اسباب کا اسباب فاعلی ہونا، اور غرض و غایت کا غرض و غایت ہونا، دونوں ذاتی نہیں بلکہ عرضی بات ہوتی ہے، بلکہ بعض اوقات اتفاقی اسباب کی غایت بھی ذاتی ہی غایت ہوتی ہے، مثلاً اوپر سے گرنے والا پتھر اگر پانی میں تیزنے کے بعد اس جگہ پر پہنچے جہاں گر کر پہنچنا چاہتا تھا، یعنی جو اس کی ذاتی غایت تھی وہاں پہنچے، اور کبھی، صرف اسباب اتفاقی پر معاملہ ختم ہو جاتا ہے، مثلاً وہی تیز لڑنے والا پتھر اگر کسی وجہ سے سطح آب پر ٹھیرا رہے پہلی صورت میں اتفاقی اسباب کو طبعی غایت کے اعتبار سے ذاتی سبب کہتے ہیں اور عرضی غایت کی رو سے سبب اتفاقی، اور دوسری صورت میں ذاتی غایت کے اعتبار سے ان اتفاقی اسباب کو باطل اور غیر مشمر اسباب کے ذیل میں شمار کیا جاتا ہے، یہ تھی وہ بات جو مجھے پہلے کہنی تھی، اب میں کہتا ہوں کہ گزشتہ امور جب ذہن نشین ہو چکے، تو اس سے یہ بات سمجھی جاسکتی ہے کہ طبعی یا ارادی امور یا ایسے قسری امور (یعنی خارجی موثرات سے پیدا ہونے والے امور جن کی انتہا، بالآخر طبیعت یا ارادے پر ہوتی ہے، اتفاق ان سب کی عرضی غایت ہوتی ہے، پس ضروری ہوا کہ طبیعت دارادہ ذاتی طور پر اتفاق پر مقدم ہوں، جس کا مطلب یہ ہوا کہ جب تک طبعی اور ارادی امور پہلے نہ موجود ہوئیں گے اس وقت تک اتفاق بھی وقوع پذیر نہیں ہو سکتا، اور اس سے معلوم ہوا کہ طبعی اور ارادی امور کی توجہ غایتوں کی طرف بالذات ہی ہوتی ہے، اور اتفاق بعد کو اس پر طاری ہوتا ہے یعنی جب ان امور کے متعلق یہ بات پیش نظر رکھی جائے کہ جو چیز وقوع پذیر ہوئی، اس کی توقع ان سے نہ تھی، وجہ یہ ہے کہ ان امور پر ظاہر ہے کہ اس غایت اور مقصد کی ترتیب اگرچہ نہ ذاتی طور پر ہوتی ہے، اور نہ اکثری طور پر، لیکن با این ہمہ یہ کون کہہ سکتا ہے کہ ان امور میں اس غایت کے ترتیب کے متعلق کسی قسم کا کوئی منشاء سرے سے

تھا ہی نہیں اور اس غایت کا تعلق ان سے ایسا ہی اتفاقی تھا جیسا کہ زید کے بیٹھنے کے وقت آفتاب کا گہنا جانا یعنی جس طرح آفتاب کے گہنائے اور زید کے بیٹھنے میں کوئی سببی علاقہ نہیں ہے، آخر یہ کون کہہ سکتا ہے کہ چونکہ زید بیٹھا اس لیے آفتاب گہنا گیا، (بخلاف اس کے یہ کہنا درست ہے کہ زید گہناؤں کھود رہا تھا اس لیے اس کو خزانہ مل گیا) بہر حال اس ساری بحث و تقریر سے یہ مسئلہ ثابت ہو گیا کہ عالم کا وجود اتفاق و نکت کا نتیجہ نہیں ہے، اگرچہ عالم کے بعض افراد کے اعتبار سے اتفاق کو بھی بعض امور کے وجود میں کچھ تھوڑا بہت دخل ہوتا ہے، پس معلوم ہوا کہ دی مقررطیس اور انباز طیس کی طرف جو خیالات اس باب میں منسوب ہیں، سب غلط اور بے بنیاد ہیں، (یہ تو اس شبہ کا اجمالی جواب تھا) باقی تفصیلی جواب مذکورہ بالا شبہ کی توہم اس کو الگ الگ کر کے بیان کرتے ہیں۔

پہلی بات کا جواب تو یہ ہے کہ سرے سے یہ دعویٰ ہی غلط ہے کہ جب فطرت اور طبیعت میں سوچ بچار، فکر و رویے کا مادہ نہ ہو، تو ہر فعل جو اس قسم کی طبیعت سے صادر ہوگا، ضرور ہے کہ اس فعل کا رخ کسی مقصد اور غایت کی طرف نہ ہو، غلط ہونے کی وجہ یہ ہے کہ فکر و رویہ سوچ بچار ہی فعل کو با مقصد و غایت والا نہیں بناتے، بلکہ فکر اور سوچ کا کام صرف یہ ہے کہ جن افعال کے کرنے نہ کرنے کا آدمی کو اختیار ہوتا ہے، ان میں سے کسی خاص فعل کو عمل کے لیے وہ ممتاز کر کے جدا کر دے، پھر ہر فعل کی ایک مخصوص غایت اور اس کا ایک معین مقصد ہوتا ہے، جس تک بالذات اس فعل کا پہنچنا لازمی ہوتا ہے، اور یہ لزوم ایسا ہوتا ہے جس میں کسی دوسرے بنانے والے کے بنانے کو دخل نہیں ہوتا، یعنی اس لزوم کو کوئی دوسرا پیدا نہیں کرتا، بلکہ اس فعل کا یہ ذاتی اقتضاء ہوتا ہے، حتیٰ کہ اگر انسانی نفس کو مختلف خواہشوں، اور مختلف رجحانوں سے پاک فرض کیا جائے تو اس کا یہ لازمی نتیجہ ہوتا کہ تمام آدمیوں سے ایک ہی قسم کے افعال ایک ہی طرز و طریقے

کے اس طرح صادر ہوتے ہیں میں فکر و رو یہ سوچ و بچار کو قطعاً دخل نہ ہوتا، مگر افلاک کے نفوس کا حال ہے، کہ افلاک کے نفوس چونکہ مختلف عواطف و میلانات، بواعث و عوارض سے پاک ہیں، اس لیے قدرتی طور پر ان سے بغیر کسی فکر و تردد، سوچ و بچار کے ایک ہی قسم کے افعال ایک ہی طرز و طریقے سے صادر ہوتے ہیں، نیز تمام صنعتی و حرفتی ہنروں کا حال کیا ہے، ظاہر ہے کہ ہر صنعت و حرفت کی کوئی غایت ضرور ہوتی ہے، لیکن جب وہی صنعت ملکہ اور راسخ عادت کی شکل اختیار کر لیتی ہے، تو پھر اس کے استعمال میں فکر و رو یہ کی ضرورت باقی نہیں رہتی، بلکہ بعض دفعہ تو سوچ و بچار، اس فعل کے صدور میں مانع بن جاتا ہے، مثلاً ماہر خطاط لکھنے کے وقت قطعاً ہر حرف کو سوچ سوچ کر نہیں لکھتا، یا ماہر بخارا (بڑھئی) اپنے ہر ہر ضرب کو غور و فکر کر کے نہیں لگاتا، بلکہ اگر خطاط لکھتے وقت ہر حرف کو سوچنے لگے، اور بڑھئی ہر ضرب میں فکر و غور شروع کر دے، تو وہ اپنے کام میں گڑبڑا جائے گا، پس معلوم ہوا کہ بغیر فکر و رو یہ، سوچ و بچار کے بھی، طبیعت کے لیے غایت ہوتی ہے اسی کے قریب قریب ان پھیلنے والوں کا حال ہے، جو پھیلنے وقت اضطراب کسی چیز کو پکڑنا چاہتے ہیں، یا پکڑ لیتے ہیں، یا آدمی کا ہاتھ کھملانے کے لیے غیر شعوری طور پر بدن کے کسی حصے پر جو ہنچ جاتا ہے، اس میں بھی یہی ہوتا ہے، یعنی یہ سارے افعال بغیر فکر و رو یہ کے صادر ہوتے ہیں، اس سے بھی زیادہ کھلی مثال یہ ہے کہ ہماری نفسانی قوت جب کسی عضو کو متحرک کرتی ہے، تو ظاہر ہے، کہ یہ تحریک رگوں اور پھنوں کے ذریعے سے نفسانی قوت، انجام دیتی ہے، حالانکہ نفس کو اس واسطے کا شعور نہیں ہوتا۔

دوسرے شعبے کے متعلق میں یہ کہتا ہوں کہ اس عالم میں فساد اور بگاڑ کے جو واقعات پیش آتے رہتے ہیں تو اس کے اسباب مختلف ہوتے ہیں کبھی تو یہ کمالات کے فقدان کا نتیجہ ہوتا ہے، اور کبھی ان رکاوٹوں اور موانع کی وجہ سے بگاڑ پیدا ہوتا ہے، یا ایسے ارادوں کا اثر ہوتا ہے، جو عام فطرت کے حدود سے خارج ہوتے ہیں باقی دنیا کی چیزیں جو نیست و نابود ہوتی رہتی ہیں تو ظاہر ہے

کہ غایت کی طرف طبیعت کے متوجہ ہونے کا یہ مطلب کب ہے کہ ہمیشہ طبیعت اپنی غایت تک پہنچ رہی جاتی ہے، غایت کے لیے یہ شرط قطعاً غیر ضروری ہے اب دیکھو کہ موت یا بگاڑ یا انحطاط یہ سب اس کا نتیجہ ہوتا ہے کہ طبیعت اس غایت تک نہ پہنچ سکی، ہو اس کی مقصود تھی، یہاں ایک اور راز بھی ہے جس کے بیان کرنے کا یہ مقام نہیں ہے، اسی طرح ذبول (کاسٹگی) اور انحطاط تو دراصل یہ بھی بالآخر کسی نہ کسی غایت و غرض تک پہنچ کر رہتے ہیں کیونکہ انحطاط اور ذبول جو آدمی کے بدن پر بڑھاپے کی وجہ سے طاری ہونا شروع ہوتا ہے تو اس کے دو اسباب ہیں، ایک تو ان کا ذاتی سبب ہے، یعنی حرارت، اور دوسرا بالعرض یعنی طبیعت، اور ان دونوں ہی کی غایت ہوتی ہے، حرارت کی غایت رطوبتوں کا تحلیل کرنا ہے، اسی لیے وہ مادے کو کھینچ کر اس مقصد اور غایت تک لاتی ہے، اور یہ حرارت کی ذاتی غایت ہے، اسی طرح بدن کی جو طبیعت ہوتی ہے اس کی غایت یہ ہے کہ بدن کی حفاظت مسلسل امدادوں کے ذریعے سے اس حد تک کرتی ہے، جس حد تک ممکن ہو، مگر قاعدہ یہ ہے، کہ ہر وہ امداد جو بعد کو پہنچتی ہے، وہ پہلی امداد کے حساب سے کم ہوتی ہے، جیسا کہ تفصیلاً اس کا ذکر ”علم النفس“ میں آئے گا، امدادوں کی یہی بتدریج کمی انحطاط کے قانون کا سبب، بالعرض ہو جاتی ہے، یعنی انحطاط کا ذاتی سبب تحلیل ہے، مطلب یہ ہے کہ حرارت کی وجہ سے بتدریج بدن سے جو اجزاء فنا ہوتے رہتے ہیں، بدن کے انحطاط کا ذاتی سبب یہی ہوتا ہے، بہر حال حرارت ہو، یا طبیعت دونوں کے افعال کا رخ غایت اور مقصد ہی کی جانب رہتا ہے، اور موت اگرچہ کسی خاص جزئی شخصی بدن کے اعتبار سے غایت نہیں ہوتی، لیکن اس ضروری قانون کے رو سے جس کی وجہ سے نفس انسانی سرمدی اور غیر فانی زندگی کے لیے تیار ہوتا ہے، موت بھی غایت ہے، اسی طرح مسلسل بدن کی ناتوانی اور ضعیفی کی طرف حرکت اور اس کی وجہ سے جو انحطاط جسم میں پیدا ہوتا ہے، چہ نکہ اس سے نفس کی ریاضت ہوتی ہے، اور نفسانی قوتوں کے ٹوٹنے کا یہ ذریعہ بنتا ہے، اور

اسی وجہ سے آدمی پچھلی زندگی کی تیاریوں میں مصروف ہوتا ہے، جیسا کہ ”علم نفس“ میں بتایا گیا ہے، اس لیے یہ سب بھی غایت ہی ہے، باقی عام دستور کے خلاف کبھی جو کوئی زائد چیز پیدا ہو جاتی ہے، تو اس کی پیدائش بھی سچ ہے، کہ کسی مقصد اور غایت ہی کے لیے ہوتی ہے، وجہ یہ ہے کہ مادے سے جب جسم کا کوئی حصہ نزع ہوتا ہے، تو طبیعت اس بچے ہوئے حصے کو ایسی صورت عطا کر دیتی ہے، جس کا وہ حصہ مستحق ہوتا ہے اور اس کو بے کار بنا کر نہیں چھوڑ دیتی، تو طبیعت کا یہ فعل بھی غایت ہی کو پیش نظر رکھ کر انجام پاتا ہے، اگرچہ مجموعی طور پر بدن کے لیے وہ غایت نہ ہو، اور ہم نے یہ کب دعوے کیا تھا کہ جو چیز طبیعت کی غایت ہوگی ضرور ہے کہ وہ اس شے کی بھی غایت ہو جو طبیعت نہیں ہے، اور وہ جو بارش والی بات کہی گئی تھی، تو ہمارے نزدیک یہ غیر مسلم ہے، بلکہ اس کا سبب آسمانی تعلقات اور اوملع ہیں، جن کے ساتھ زمینی اصلاحیتیں، اور سفلی قابلیتیں جمع ہو جاتی ہیں اور یہ کلی نظام کی اصلاح و درستی کے لیے ہوتا ہے، تا کہ خیرات و برکات کے نزول کا یہ ذریعہ بن جائے الغرض میرے نزدیک اس کے الہی اسباب میں، اور ان اسباب کی غلطیوں، دوامی نوعیت کی ہوتی ہیں، یا اکثری طرز کی۔

تیسرے شعبے کے متعلق میں یہ کہتا ہوں کہ جلانے والی قوت کی ایک ہی غایت ہوتی ہے یعنی یہ کہ جلنے والی چیز کو وہ اپنی ذات کی ہم شکل بنادے، باقی اس کے دوسرے افعال مثلاً جمانا، پگھلانا، کالا کرنا، اجلا کرنا وغیرہ تو یہ سب اسی کے ضروری اور لازمی توابع اور نتائج ہیں، اور ضروری کے اقسام میں عنقریب تم یہ جانو گے کہ بالعرض غایتوں کی ایک قسم وہ بھی ہے،

انباذ فلس کے مذہب کی تردید کتاب شفا میں ایسے بیانات کے ذریعے سے کی گئی ہے، جو کھلے ہوئے مشاہدات اور واضح شہادتوں پر مبنی ہیں یہی وجہ ہے کہ بخت و اتفاق کا جو نظریہ اس حکیم کی جانب منسوب ہے بعضوں نے اس کو مجاز اور استعارے پر محمول کیا ہے، اور اس کو ایک قسم کا جیتان و سمہ

خیال کیا ہے اور یہ بھی گمان ہے کہ شاید اس پر جھوٹ باندھا گیا ہے، کیونکہ جن لوگوں نے اس کی کتابیں پڑھی ہیں، اور اس کے کلام کا مطالعہ کیا ہے انہوں نے اس میں علمی لحاظ سے بڑی سلامت روی، اور ذہنی استعداد و قابلیت محسوس کی ہے۔

بہر کیف شفا میں اس مسئلے کی تردید میں جو باتیں مذکور ہیں ان میں ایک یہ ہے کہ زمین کے کسی حصے میں اگر گہیوں کے دانے بھی اور جو کے دانے بھی گرائے جائیں، تو ظاہر ہے کہ گہیوں سے گہیوں، اور جو سے جو ہی اگے گا، اس سے یہ معلوم ہوا کہ مٹی کا جو جزو گہیوں بنا، اور جو جو بنا یہ سب فاعلی قوت کے عمل کا نتیجہ ہے، یعنی فاعلی قوت ہی نے مٹی کے اجزاء کو ان صورتوں کی جانب حرکت دی، کیونکہ مادہ تو دونوں کا ایک ہی ہے اس لیے یہ اختلاف مادے کا اقتضاء تو ہو نہیں سکتا، اور اگر مٹی کے اجزاء کو باہم مختلف بھی فرض کیا جائے تو یہ اختلاف مٹی کی ماہیت اور حقیقت کی وجہ سے تو ہو نہیں سکتا، بلکہ یہ کہا جاسکتا ہے کہ مٹی کے خاص خاص جزو میں دانے کی قوت نے خاص قسم کی خاصیت پیدا کی، اب اگر اس خاصیت کی پیدائش کسی ایسی خاصیت کا اقتضاء ہے جو اس سے پہلے دانے میں موجود تھی، تو پھر اس خاصیت کے لیے بھی خاصیت تلاش کرنی پڑے گی، یوں ہی یہ بات تسلسل کی راہ پر پڑ جائے گی، اور اگر یہ صورت نہ ہوگی، تو پھر یہی ماننا پڑے گا کہ گہیوں کے دانے میں کوئی ایسی قوت پوشیدہ تھی، جو کسی زمین و مٹیوں غایت کی جانب متوجہ تھی، اگر یہ نہ مانا جائے گا تو پھر آخر اس کی کیا وجہ ہوگی کہ زمینوں کے بیج سے گہیوں، اور خر بوزے کے تخم سے جو کیوں نہیں پیدا ہوتا شفا کی انہی باتوں میں یہ بھی ہے کہ طبیعت کی تاثیر عمل میں جب کوئی رکاوٹ اور مانع حائل نہیں ہوتا تو اس وقت وہ ساری غائیں جو طبیعت سے صادر ہوتی ہیں ان کا شمار خیرات و کمالات محاسن اور خوبیوں کے ذیل میں کیا جاتا ہے، یہی وجہ ہے کہ اگر بجائے ان نسلخ اور غایتوں کے طبیعت کی حرکت پر دوسرے مخالف آثار کبھی مرتب ہوتے ہیں، اگرچہ ایسا بہت کم ہوتا

ہے، لیکن بہر حال کبھی ایسا بھی ہوتا ہے تو ان مخالف آثار اور نتائج کو دیکھ کر انسان کی فطرت ان کے اسباب کی جستجو اور ٹوہ میں مصروف ہو جاتی ہے، مثلاً حیوان جب بیمار ہو جاتا ہے، یا دہیلا ہونے لگتا ہے، یا گیہوں اور جمرے دانوں کی روئیدگی نہیں ہوتی، تو اس وقت پوچھا جاتا ہے کہ آخر ان کو کیا چیز عارض ہوئی، یا اس پر کیا مصیبت آئی، نیز ہم جب طبیعت کے عمل میں اس قسم کی کوتاہی محسوس کرتے ہیں، تو ہم اس کا علاج اس کی مقررہ تدبیروں سے کرتے ہیں، جس طرح طبیب یہ سمجھ کر علاج کرتا ہے کہ رکاوٹ اور مانع جو طبیعت کی راہ میں مائل ہو رہا ہے، اس کا اگر ازالہ کر دیا جائے گا، اور طبیعت کو زور پہنچا دیا جائے گا، تو اس وقت خود ہی طبیعت صحت اور خیر کی جانب متوجہ ہو جائے گی اور یہ بات بھی ہمارے مقصود پر دلالت کرتی ہے۔

بحث سوم

”اختیاری افعال کی غایت“

معلقہ کی ایک جماعت کا خیال ہے، کہ اللہ تعالیٰ کے افعال مکتب اور مصلحت سے خالی ہوتے ہیں، حالانکہ ہم جان چکے کہ طبیعت کے افعال کی بھی غایت ہوتی ہے، حتیٰ کہ بھول چوک سے جو کام صادر ہوتے ہیں، یا نیند میں جو افعال سرزد ہوتے ہیں، وہ بھی غایت اور مصلحت سے جدا نہیں ہوتے، یعنی عقلی اور فکری قوت کی غایت تو اس میں نہیں ہوتی، لیکن واقع میں ان افعال کا جو فاعل ہوتا ہے، ان قوتوں کے اعتبار سے یہاں بھی ضرور غایت ہوتی ہے۔

ان مدعیوں نے جو دلائل پیش کئے ہیں وہ مکڑی کے جالے سے بھی زیادہ کمزور ہیں، مثلاً دو راہوں میں سے بھاگنے والے کبھی ایک راہ کو بغیر ترجیحی

وجہ کے جو اختیار کرتے ہیں، یا کھانے والے دو روٹیوں میں سے کھانے کے لیے
 شفا پہلے کسی ایک روٹی کا جو انتخاب کرتے ہیں، اور پیاسے پانی کے دو پیالوں
 میں سے کسی ایک پیالے کو جو منہ سے لگا لیتے ہیں ان جزئی مثالوں کو وہ اپنے
 دعوے کے ثبوت میں پیش کرتے ہیں، حالانکہ انھوں نے یہ خیال نہیں کیا کہ
 ترجیح دینے والی وجہ کا یہاں اگر ان کو علم نہ ہو سکا، تو اس سے یکب لازم
 آتا ہے کہ واقع میں بھی ان افعال کی ترجیح کی کوئی دلیلی وجہ نہیں ہوتی، آخر ہمارے
 افعال کی ترجیح میں جن امور کو دخل جوتا ہے، ان میں جب بعض مخفی باتیں
 بھی شریک ہیں، مثلاً فلکی ہیئت و ادضاع، الہی امور عالیہ تو پھر یہ کیسے کہہ دیا
 جائے کہ ان افعال کی ترجیح میں اگر ظاہری اسباب کو دخل نہیں ہوتا، تو مخفی
 اسباب بھی مرتفع تھے، کس قدر عجیب بات ہے، کہ ان بچاروں کی سمجھ میں
 یہ بات بھی نہیں آتی کہ افعال کے لیے اگر اسباب و مصلح کا ہونا غیر ضروری
 قرار دیا جائے گا، اور بے مقصد ارادوں کی کار فرمائی کو موثر تسلیم کر لیا جائے گا
 تو اس سے صانع (عالم کے بنانے والے خدا) کے ثبوت ہی کا دروازہ بند ہو جاتا
 ہے، خدا کے اثبات کا طریقہ آخر یہی تو ہے، کہ جو چیزیں جائز الوجود ہوتی ہیں
 یعنی جن کا ہونا اور نہ ہونا برابر ہو، ضرور ہے کہ ان کے وجود کو عدم پر ترجیح دینے والا
 کوئی ہو، اب اگر اسی قاعدے کو غلط ٹھہرا دیا جائے، تو پھر واجب الوجود
 کے اثبات کی صورت ہی کیا باقی رہ جاتی ہے، بلکہ ان کے اس دعوے کو
 اگر مان لیا جائے تو سرے سے بحث و فکر کا قصہ ہی ختم ہو جاتا ہے، اور
 یقینات پر بھی بھروسہ باقی نہیں رہتا کیونکہ ایسی صورت میں اس کی
 کوئی ضمانت باقی نہیں رہتی کہ یقینی مقدمات پر بھی اس کے نتیجے کا نقیض
 نہیں بلکہ اس کا واقعی نتیجہ ہی مرتب ہو گا، اللہ تعالیٰ کی طرف جس بے مقصد
 و غایت ارادے کو یہ لوگ منسوب کرتے ہیں، اس اعتقاد کی وجہ سے آدمی
 میں ایسی حالت پیدا ہو جاتی ہے، کہ کائنات کی چیزیں جیسی واقع میں ہیں
 ویسی اسے محسوس نہیں ہوتیں، گویا اسلامی جہد میں یہ گروہ اسی قسم کا ہے،
 جیسا کہ پچھلے زمانے میں سوفسطائیہ کی جماعت تھی۔

ان لوگوں کی پیش کردہ دلیلوں میں وہ دلیل بھی ہے جس کا ذکر پہلے ہی کیا جا چکا ہے، یعنی ارادے کا ترجیح یافتہ ہونا یہ اس کی ذاتی صفت ہے، ایسی ذاتی صفت جس کے ثبوت کے لیے کسی بیرونی سبب کی حاجت نہیں ہوتی، جیسا کہ تمام ذاتی صفات اور لوازم کا حال ہوتا ہے مثلاً علم کا علم ہونا، قدرت کا قدرت ہونا، ظاہر ہے، کہ اس کے لیے کسی علت اور سبب کی کیا ضرورت ہے، مگر اگر خور کیا جائے تو سمجھا جا سکتا ہے کہ یہ ہیں سی بات ہے، آخر جب کسی کام کے کرنے نہ کرنے دونوں پہلوؤں کا اختیار ہو، اس وقت جب تک اس کے کسی ایک پہلو کا کوئی ترجیح دینے والا نہ ہوگا، اس فعل کا ظہور و صدور کس طرح ہو سکتا ہے، اور ارادے میں جس ذاتی خصوصیت کا ان لوگوں نے دعویٰ کیا ہے، میرے نزدیک وہ صرف دیوانوں کی بڑ ہے، آخر ترجیح یافتہ پہلو کا جو مقابل پہلو ہے، اسی کو اگر اختیار کر لیا جاتا، اس وقت بھی تو ارادے کی یہ خصوصیت باقی ہی رہتی ہے، ان کے پیش کردہ دلائل میں سے یہ بھی ہے، اور اس کا بھی پہلے ذکر گزر چکا ہے، یعنی یہ لوگ کہتے ہیں کہ فعل سے پہلے ارادہ اس طرح پایا جاتا ہے کہ اس کا تعلق ان دو پہلوؤں میں سے کسی ایک کے ساتھ نہیں ہوتا، پھر اس کے بعد وہ بجائے دوسرے کے ایک ہی پہلو کے ساتھ متعلق ہو جاتا ہے اس قوم کی رسوائی کے لیے میرے خیال میں یہی دعویٰ کافی ہے، کیونکہ ارادہ کرنے والا ظاہر ہے کہ بے تیزی کے ساتھ جس پہلو کا بھی اتفاق ہو جائے ارادہ نہیں کیا کرتا، بلکہ ارادے کا چونکہ اضافی صفات میں شمار ہے، اس لیے جب تک کسی پہلو سے متعلق نہ ہوئے ارادے کا تحقق ہی نہیں ہوتا، یہ نہیں ہوتا کہ پہلے بغیر کسی پہلو سے متعلق ہو کر پایا جاتا ہے، اور اس کے بعد کسی پہلو سے اس کو تعلق عارض ہوتا ہے، ہاں وجود سے پہلے جب کسی شے کا تصور حاصل ہوتا ہے تو پھر ارادے کے ذریعے سے اس شے کے امکانی پہلوؤں میں سے ایک پہلو کو ترجیح حاصل ہو جاتی ہے، الغرض ترجیح کا وجود اس سلسلے میں ارادے سے پہلے ہوتا ہے، جیسا کہ پہلے بھی بیان کیا جا چکا ہے۔

ترجیح دینے والے کے بغیر حجاب ممکن ہے اس دعوے کے ثبوت میں قوی ترین وجہ وہ ہیں، جنہیں مباحث شرقیہ کے مصنف (امام رازی) نے پیش کیا ہے، پہلی وجہ یہ ہے کہ آسمان ظاہر ہے کہ اس کے اجزاء باہم ایک دوسرے کے اعتبار سے ہم فطرت و ہم حقیقت ہیں، باوجود اس کے قطب بننے کے لیے ان اجزاء میں سے ایک جزو مختص ہوتا ہے، دوسرا جزو منقطع بننے کے لیے دائرہ قرار پاتا ہے، تیسرا محور بننے کے لیے خط ٹھیرایا جاتا ہے، حالانکہ اور دوسرے نقاط، دوائر خطوط میں یہ صفات نہیں پائے جاتے باوجودیکہ ان کے سوا دوسرے اجزاء کے لیے بھی قطب منقطع محور وغیرہ ہونا ممکن تھا کیونکہ محل کے اجزاء باہم مائل اور مشابہ ہیں، دوسری دلیل امام رازی کی یہ ہے کہ مختلف جہات کے لحاظ سے ہر فلک کی حرکت ایک خاص جہت اور سمت کی طرف ہوتی ہے، حالانکہ ہر جہت کی جانب یہ حرکت ممکن تھی نیز تیزی و سستی سرعت و بطور کے اعتبار سے ہر حرکت کا ایک خاص درجہ ہوتا ہے، حالانکہ خصوصیت کی کوئی وجہ نہیں جب کہ ہر درجے سے حرکت کا تعلق مساوی ہوتا ہے، تیسری دلیل ان کی یہ ہے کہ فلک کے خاص خاص مقام سے خاص خاص ستاروں کا تعلق باوجودیکہ ہر مقام سے ہر ستارے کا تعلق مساوی تھا، یہ بھی ہمارے دعوے کی دلیل ہے، کیونکہ فطرت و طبیعت فلک کے ہر جزو کی مساوی ہے، عقل اس کو ممکن سمجھتی ہے، کہ جس جس مقام پر اس وقت جو جو ستارے ہیں، بجائے اس کے وہ دوسری جگہوں میں بھی ہو سکتے تھے، چوتھی دلیل ان کی یہ ہے، کہ مقدار کی رو سے عالم کے لیے تمام مقداروں سے برابر کا تعلق ہے، پھر عالم کا موجودہ حجم اور مقدار کے ساتھ مخصوص ہونا یعنی موجودہ مقدار سے نہ بڑھا ہونا نہ اس سے چھوٹا ہونا، یہ بھی ہمارے مدعا کی دلیل ہے، کہ عقل کے نزدیک عالم کے لیے ہر مقدار کا ثابت ہونا ممکن تھا۔ یہ تھے امام رازی کے وہ دلائل یا ان کے شکوک امام کے ان تمام شبہوں کا جواب ہم بہ ترتیب اب درج کرتے ہیں، پہلی بات کا جواب یہ ہے کہ قطب کے نقطے کی تعیین دراصل اس معین اور مخصوص حرکت کا نتیجہ ہے جس کی وجہ سے

قلب کا نقطہ بھی معین ہو جاتا ہے، اور محور بھی معین ہوتا ہے، اس لیے کہ اگر فلک متحرک نہ ہوتا تو اس میں نہ منطقہ کا دائرہ پیدا ہوتا، اور جب منطقہ نہ ہوتا، تو قلب اور محور بھی نہ بنتے جو منطقہ کے وجود کے لوازم میں سے ہیں، دوسری بات کا جواب یہ ہے کہ تیزی و سستی، سرعت و بطور کے اعتبار سے حرکتوں میں جو باریخی اختلاف پیدا ہوتا ہے، یہ اختلاف دراصل ان حرکات کے مبادی کے اختلاف کا نتیجہ ہوتا ہے، یعنی افلاک کی حرکتوں میں یہ اختلاف مثلاً ان کے عقلی مبادی کے اختلاف کی وجہ سے ہوتا ہے، جو ان افلاک کے ساتھ اور ان کے حرکات کے ساتھ اقتضائی خصوصیت رکھتے ہیں، اور کائنات کے قوانین تقسیم و ضبط کی بہتری ان کے اٹھی اقتضاؤں کے ساتھ وابستہ ہے، اسی سے پھرے شے کا جواب بھی نکل آتا ہے، یعنی وہ بھی مبادی ہی کے اختلافات کا اثر ہے، ماسوا اس کے ایک بات یہ بھی ہے کہ آسمان کے مختلف مقامات جو مختلف ستاروں کے لیے مقرر ہوئے ہیں، تو ان کا یہ تقرر ستاروں ہی سے پیدا ہوا ہے، نہ کہ ان سے پہلے یہ تقرر ہو چکا ہے، میرا مطلب یہ ہے کہ فلک کے ان مقامات کو ستاروں نے پیدا کیا ہے، ورنہ ان سے پہلے تو فلک کی سطح چلنی اور ساٹھنی اور وہ گرہا جس میں ستارہ پایا جاتا ہے، اس میں نہ تھا جب ستارے نے اس میں جگہ بنالی تو وہاں سے اب وہ نکل نہیں سکتا، چوتھی بات کا جواب یہ ہے کہ محدود (فلک الافلاک) ہو، یا اس کے سوا کوئی اور جسم ہو، ہر ایک کی ایک خاص طبیعت ہوتی ہے، یہی طبیعت خاص، اس جسم کے لیے خاص مقدار کو چاہتی ہے، اسی لیے اس مقدار کے سوا دوسری مقدار اس جسم کے لیے نہیں ہو سکتی، باقی عقلی تجویز سوا اس کا حال یہ ہے، کہ بسا اوقات وہ واقعات کے خلاف ہوتی ہے، جس کی وجہ یہ ہے کہ دلیل قائم کرنے سے پہلے عقل کو واقعات کے اسباب کا صحیح علم نہیں ہوتا، ان فلکی مشکلات کے حل میں ایک مستقل رسالہ میں نے لکھا ہے، پھر میں چند اصولی مقدمات کے بعد ان کے حل کی ایسی تقریر کی ہے کہ بڑھنے کے بعد دل میں پھر شک باقی نہیں رہ سکتا مزید اطمینان

جو مائل کرنا چاہتے ہیں، مناسب ہوگا کہ وہ اس رسالے کا مطالعہ کریں۔
خلاصہ یہ ہے کہ جس معلول کے ساتھ اس کے فاعل مختار کی امکانی نسبت
ہوگی، یعنی اس کے کرنے نہ کرنے دونوں باتوں کا اس کو اختیار ہوگا تو ایسے
معلول کا فاعل مختار سے صدور اس وقت تک ناممکن ہے، جب تک کہ
اس فعل کے ترجیح کا کوئی خاص باعث اور اقتضاء نہ ہو، کیونکہ مساوی کا
غیر مساوی ہونا، یعنی راجح ہونا محال ہے، کوئی صاحب عقل اگر اس کا
دعویٰ کرتا ہے، تو یہ صرف اس کا ایک زبانی ادعا ہوگا، دل سے اس کو
تعلق نہیں ہو سکتا، اور ترجیح کے اسی باعث اور داعی کو ایجاد اور فعل کی
غایت کہتے ہیں، پھر یہ غایت کبھی خود فاعل کی ذات ہی ہوتی ہے،
جیسا کہ حق تعالیٰ کے افعال میں ہوتا ہے، کیونکہ اس کی فاعلیت بالکل
تام اور کامل ہوتی ہے، اب اگر اپنے فعل میں کسی ایسے بیرونی امر کا
محتاج ہوگا جو اس کی ذات سے خارج ہے، تو وہ اپنے فاعل ہونے
میں ناقص ہو جائے گا، تم کو عنقریب بتایا جائے گا کہ جو تمام اسباب کا
مستبب، اور فاعل اول ہے، اس کے فعل کی غایت بجز اس کی ذات
کے اور کوئی دوسری چیز نہیں ہوتی، کیونکہ غایتیں بھی منجملہ تمام اسباب
کے اسباب کی ایک قسم ہیں، پھر جس طرح تمام اسباب کی انتہا اسی سبب
پر ہوتی ہے، غایتوں کی انتہا بھی اسی پر ہوگی، اب اگر اس فاعل اول کی
غایت اس کی ذات کے سوا کوئی اور چیز ہوگی تو سوال یہ ہے کہ یہ غایت بھی
اسی کی طرف منتہی اور اسی کے ساتھ مستند ہے، یا نہیں، اگر نہیں ہے، تو یہ
یہ خلاف مفروض ہے اور اگر اس کی انتہا بھی اسی پر ہوتی ہے، تو اب
سوال اس غایت میں ہوگا، جو اس مفروضہ غایت کے صدور کی باعث
ہو، کہ آیا وہ بھی فاعل اول کی ذات کی غیر ہے یا نہیں، تا انیکہ یہ سلسلہ
یونہی آگے بڑھتے ہوئے اس غایت پر ختم ہو جائے گا جو فاعل اول کی
ذات کی عین ہے، الغرض حق تعالیٰ سب کی غایت بھی اسی طرح سے ہے،
جس طرح وہ سب کا فاعل ہے، تفصیل اس کی یہ ہے کہ ہم آیندہ اس کو

ثابت کریں گے (انشاء اللہ تعالیٰ) کہ خود اپنی ذات سے سرور اور خوش جتنا کہ خود ذات حق ہے، اتنی مسرت کسی دوسرے کو اپنی ذات سے حاصل نہیں ہے، اور یہ تو ظاہر ہی ہے، کہ ساری کائنات کا سرچشمہ اور مصدر حضرت حق تعالیٰ کی ذات ہے، اسی کے ساتھ ایک قاعدہ یہ بھی ہے، کہ کسی شے سے جو سرور ہوتا ہے، وہ ان تمام چیزوں سے بھی خوش ہوتا ہے جو اس شے سے بحیثیت اس شے کے صادر ہوتی ہیں اب جاننا چاہئے کہ واجب تعالیٰ نے کائنات کا جو ارادہ فرمایا یہ ارادہ کائنات کی ذات کے لیے نہیں کیا گیا بلکہ اس حیثیت سے کیا گیا کہ وہ حق تعالیٰ سے صادر ہونے والی ہے، اسی طرح عالم کی ایجاد اور تخلیق کی غایت بھی خود حق تعالیٰ کی اپنی مقدس ذات ہی ہے، اور جو بھی کسی شے کا فاعل اس حیثیت سے ہوگا جس کا ذکر کیا گیا، ایسا فاعل فاعل بھی ہوتا ہے اور خود ہی اس شے کی غایت بھی ہوتا ہے، حتیٰ کہ ہمارے اندر جن جن لذتوں کے احساسات ہیں، اگر ان لذتوں میں خود اپنی ذات کا شعور بھی ہوتا، اور اسی کے ساتھ اس لذت سے کسی فعل کا صدور ہوتا تو لذت اس فعل کا ارادہ فعل کی ذات کی حیثیت سے نہیں کرتی، بلکہ اس حیثیت سے کرتی کہ اس فعل کا صدور اس کی ذات سے ہونا لاپے، ایسی صورت میں یہ لذت خود ہی فاعل بھی ہوگی اور غایت بھی۔

ایک دوہم پر تنبیہ

لوگوں کے کلام میں یہ بات اکثر ملتی ہے کہ عالی و برتر سائل اور فرد تر کا ارادہ نہیں کرتا، اور نہ عالی سائل کی طرف توجہ و التفات کرتا ہے، کہتے ہیں کہ اگر ایسا ہوگا، تو لازم آئے گا کہ عالی سائل کے ذریعے سے اپنے کمالات کو حاصل کرے، کیونکہ ایسی صورت میں اس سائل کا وجود عالی کے لیے اس کے عدم سے ادنیٰ اور بہتر ہوگا، مگر ظاہر ہے، کہ علت کی تکمیل معلول سے نہیں ہوتی، (پس عالی بھی سائل کا ارادہ نہیں کر سکتا)

میں نے جو بات اوپر کہی اس کو اس مشہور دعوے سے نقصان نہیں پہنچتا، اور نہ دونوں میں منافات ہے، کیونکہ سائل کے اعتبار سے عالی میں

جس محبت اور التفات 'میلان و توجہ' کا یہاں انکار کیا گیا ہے، یہ وہ التفات و توجہ ہے جس میں سافل کو عالی کا مقصود بالذات قبلہ توجہ قرار دیا جاتا ہو، باقی بھی خلش اگر بالعرض اور تبعی و طفیلی طور پر ہو، تو اس کے انکار کرنے کی کوئی وجہ نہیں ہو سکتی 'اللہ تعالیٰ اگر اپنے فعل اور ارادے کو اس لیے پسند فرمائیں، کہ یہ ان آیات میں کوئی آیت اور آثار میں سے کوئی اثر ان کے جود و کرم کے دریا کا ایک قطرہ ہے تو اس سے یہ لازم نہیں آتا کہ اس فعل کا ذاتی وجود حق تعالیٰ کے لیے باعث مسرت و بہجت ہے، اور حق تعالیٰ کے لیے وہ خیر ہے، بلکہ حق تعالیٰ کی حقیقی مسرت تو اسی چیز سے ہوتی ہے جو اس کی بالذات محبوب ہے، یعنی خود اس کی اپنی بزرگ و برتر ذات پاک جو تمام کمالات اور سارے جمال کا سرچشمہ ہے، اور جہاں کہیں بھی جمال و کمال ہے، وہ اسی کے کمال و جمال کا چھینٹا، اور اسی کی ایک جھلک ہے، شیخ ابوسعید بن ابی الخیر رحمۃ اللہ علیہ کے سامنے کسی قاری نے قرآن کی آیت یحییٰہم ویحیونہ (خدا ان سے محبت کرتا ہے، اور وہ خدا سے محبت کرتے ہیں) پڑھی، تو حضرت ابوسعید نے فرمایا "سچ ہے، حق تعالیٰ ان لوگوں سے محبت فرماتا ہے، کیونکہ حق تعالیٰ دراصل اپنے سوا اور کسی سے محبت نہیں فرماتے، دائرہ وجود میں ان کے سوا اور ہے کون، ان کے سوا جو کچھ بھی ہے، وہ انہی کی کاریگری ہے، اور کاریگر جب اپنے کام کی تعریف کرتا ہے، تو یہ تعریف دراصل خود اپنی ہوتی ہے،" اسی سے وہ بات بھی سمجھ میں آ سکتی ہے، جو مشہور ہے کہ اگر عشق نہ ہوتا، تو نہ آسمان ہوتے نہ زمین، نہ خشکی نہ تری، الحاصل اللہ تعالیٰ کی محبت خواہ وہ کسی سے ہو، بالآخر خود اپنی ہی ذات کی طرف واپس ہوتی ہے، پس محبوب اور مراد واقع میں حق تعالیٰ کی خود اپنی ذات ہے، مثلاً جب تم کسی آدمی سے محبت کرتے ہو اس کے آثار سے بھی تمہیں محبت ہوتی ہے، لیکن واقع میں محبوب تمہارا وہی آدمی ہے، کسی نے شعر کہا ہے۔

وما حب الادیار شغف قلبی ولكن حب من سكن الديار
(میرے دل پر اس سرزمین کی محبت نہیں چھا گئی ہے، بلکہ اصل یہ ہے کہ

جو اس سرزمین میں رہتا ہے اس کی محبت میں میں سرشار ہوں)

بحث چہارم

بچے بعد دیگرے بطور تعاقب کے جو چیزیں پیدا ہوتی رہتی ہیں، ان کی غایت کی کوئی آخری حد نہیں ہے، اس مسئلے کی تشریح سے پہلے ایک مقدمہ بیان کر لینا چاہتا ہوں، اور وہ یہ ہے کہ جن غایتوں کو غایت بالعرض کہتے ہیں، یعنی مقصود بالذات فعل سے وہ نہیں ہوتی اور ان کو ”ضروری غایت“ کے نام سے بھی موسوم کرتے ہیں، ان کی تین قسمیں ہوتی ہیں، ایک تو وہ ہے کہ جس کا وجود غایت کے پائے جانے کے لیے ضروری ہو، اور یہ کہ اس کا وجود غایت سے پہلے ہو، مثلاً لوہے میں جو سختی کا حال ہے کہ اس کی غایت کا ثنا بغیر سختی کے ظاہر نہیں ہو سکتی، اس کا نام نافع ہے خواہ واقع میں اس سے نفع ہوتا ہو، یا نہ ہوتا ہو، غایت کی اسی قسم میں موت اور اس جیسی چیزیں بھی داخل ہیں، اس لیے کہ موت سے نوع انسانی کے کلی نظام میں نفع پہنچتا ہے، اور نفس کی بھی اصلح موت سے ہوتی ہے، جیسا کہ پہلے بھی اشارہ کیا گیا تھا دوسری قسم وہ ہے جو غایت کے ملزوم کو لازم ہو، اور ایسی صورت میں اس کا وجود غایت کے ساتھ ہوگا، مثلاً کاٹنے کے متعلق کہا جائے کہ اس کے لیے سیاہ جسم کی حاجت ہے، ظاہر ہے کاٹنے کی غایت کے لیے جسم کی سیاہی کی ضرورت نہیں ہے، لیکن اس لوہے کی ضرورت ہے جس کے لیے سیاہ ہونا مثلاً ضروری ہے، تیسری قسم وہ یہ ہے، کہ جس کا حصول غایت کے حصول پر مرتب ہو، خواہ یہ ترتیب اس قسم کا ہو، جیسا کہ لوازم اور ملزومات کے درمیان ہوتا ہے، مثلاً افلاک کی حرکات اور گردشوں پر عنصری پیداواریں مرتب ہوتی ہیں، یعنی معدنیات، نباتات، حیوانات وغیرہ کی پیدائش کو آسمانی گردشوں کا نتیجہ خیال کیا جاتا ہے، لیکن واقعہ یہ ہے کہ خود ان گردشوں کی اصلی غایت اس سے کہیں بلند تر ہے، رہی اس کی مثال جب ان عرضی

غایتوں کا ترتیب لزومی شکل میں نہ ہو، نکاح ہو سکتا ہے کہ نکاح کی اصلی غایت
یعنی توالد و تناسل کے ساتھ بچے کی محبت بھی اس غایت پر کبھی مرتب ہوتی
ہے، لیکن لزومی طور پر نہیں، یہ تھے بالغرض غایتوں کے اقسام اور اسی کو
ضروری بھی کہتے ہیں، 'برائی اور شر جو ہماری اس دنیا میں پایا جاتا ہے، وہ
در اصل اسی قسم کے ضمن میں پایا جاتا ہے، مطلب یہ ہے کہ جب عنایت
خداوندی جو مطلق جود و کرم ہے، اس نے چاہا کہ ہر وہ چیز جو خیر ہے وہ پیدا
ہو، اور خیر کے ذیل میں ان مرکبات کا مبداء (سرچشمہ) بھی تھا، جو
اربع عناصر سے ترکیب پاتے ہیں، یعنی خود ہی عناصر کہ یہی مرکبات کے مبداء
ہیں، اب چونکہ ایسی آگ کا وجود ناممکن تھا، جس میں جلانے کی صفت
نہ ہو، لیکن اس کے ساتھ عالم کے نظام کی رسائی اپنے بلند مقاصد اور
اعلیٰ اغراض و غایت تک اسی جلانے والی آگ کے بغیر نہیں ہو سکتا تھا
اس لیے آگ اسی صفت کے ساتھ پیدا ہوئی، جس کی وجہ سے بعض مرکبات کو
اس آگ سے مل کر برباد ہونا پڑا۔ باقی آگ جن چیزوں کو جلا کر برباد کرتی ہے
ان تک آگ کی رسائی کس طرح حاصل ہوئی تو اس کی وجہ افلاک کے وہ
حرکات ہوتے ہیں جو الہی تدبیر اور محکم نظام و قانون کے تحت ظہور پذیر
ہو رہے ہیں، الغرض شر اور برائی کے افراد کے حساب سے تو ضرورہ ضرورت
ہوتی ہے، لیکن دوسرے اعتبار اور کلی نظام کے رو سے وہی غایت بھی سب
جیسا کہ خیر کے باب میں اس کا ذکر آچکا ہے، اور عنایت کے باب میں انشاء اللہ تعالیٰ
اس کی تفصیل آگے آرہی ہے۔

اس مقدمے کے بعد اب ہم اصل مقصد کی طرف آتے ہیں اور کہتے ہیں کہ جو چیزیں
بنی اور بگڑتی رہتی ہیں، ان کے متعلق یہ جاننا چاہیے کہ عالم کی جو طبیعت ہر
ہے، اور دنیا کا نظام جس طبیعت کے ساتھ وابستہ ہے، اس کی ذاتی غایت
در اصل کوئی شخصی وجود نہیں ہوتی، یعنی کسی نوع کا کوئی فرد اس کی غایت
نہیں ہوتی بلکہ اس کی ذاتی غایت یہ ہوتی ہے، کہ نوعی حقائق اور مابینیتیں
دائی وجود کے ساتھ ہمیشہ پائی جائیں، پھر کسی نوع کے فرد واحد اور کسی ایک ہی

فرض کا باقی رہنا اگر ممکن ہوتا ہے، تو ایسی صورت میں انخاص کے اس طرح پیدا کرنے کی ضرورت نہیں ہوتی کہ ایک کے بعد دوسرا بطور تعاقب کے پیدا ہو، اسی لیے اس قسم کی نوع کا صرف فرد واحد ہی پایا جاتا ہے جیسا کہ آفتاب اور ماہتاب کا حال ہے، اور اگر وہ کوئی ایسی نوع ہے کہ اس کے کسی شخص واحد کا باقی رہنا ممکن نہ ہو، جیسا کہ کائنات کی ان موجودات کا حال ہے، جن کے افراد بنتے اور بگڑتے، پیدا ہوتے اور فنا ہوتے رہتے ہیں تو اس وقت ضرورت ہوتی ہے، کہ اس قسم کی نوع کے ایسے افراد مسلسل پیدا کئے جائیں جو یکے بعد دیگرے بطور تعاقب کے ایک کی جگہ دوسرا فرد قائم ہوتا رہے، فطرت کا یہ کاروبار اس لیے نہیں ہوتا کہ اس قسم کے انواع کے افراد کی کثرت طبیعت کی بالذات مقصود ہوتی ہے، بلکہ جو مقصود بالذات ہوتا ہے، چونکہ اس کا حصول بغیر اس شکل کے نہیں ہو سکتا تھا پھر حال اصل مقصود تو نوع کا باقی رکھنا ہوتا ہے، اور غیر محدود افراد و انخاص کی پیدائش دراصل عرضی غایت ہوتی ہے نہ کہ ذاتی۔

خلاصہ یہ ہے کہ ذاتی غائیتیں تو ہمیشہ متناہی اور محدود ہی ہوتی ہیں اور انفراد کی محدودیت عرضی غایتوں کے اعتبار سے ہوتی ہے (یہ تو اس طبیعت کا حال تھا، جس سے نوع کی تربیت اور تدریج متعلق ہوتی ہے) باقی شخصی طبیعت، تو اس کی غایت معین شخص اور مخصوص فرد کی بقا ہوتی ہے، اس کے سوا شخصی طبیعت کی غایت اور کچھ نہیں ہوتی، باقی فکلی حرکات آسانی گردشیں، تو جیسا کہ تم آئندہ جانو گے، ان کا مقصد اور ان کی غایت یہ ہوتی ہے، کہ افلاک کے لیے جتنے اوضاع (چکر) ممکن ہیں، ان کو قوت اور امکان کے درجے سے نکال کر فعلیت کی شکل عطا کی جائے، تاکہ ان افلاک کے نفوس کو کامل وجود کے ساتھ مشابہت حاصل ہو جائے اور چونکہ یہ بات اسی طرح ممکن تھی کہ جنئی اوضاع کو یکے بعد دیگرے تعاقب کے طور پر پیدا کیا جائے اس لیے افلاک کی ان حرکات کی عرضی غایات یہی اوضاع ہیں جو یکے بعد دیگرے پیدا ہو رہے ہیں، جس طرح مختصری کائنات بھی ان حرکات

کی عرضی غایات ہیں، جیسا کہ ابھی تم سن چکے ہو۔
 باقی (دلائل) کے مقدمات و نتائج کی غایت تو اس کے متعلق تم کو
 قطعی طور پر یہ معلوم ہونا چاہئے، کہ یہ جو کہا جاتا ہے کہ ان کی غایتیں محدود ہوتی
 ہیں، اس کا مطلب یہ ہے، کہ کسی ایک فاعل کے لیے یہ ناممکن ہے، کہ اس کے
 کسی ایک کام اور فعل میں غایتوں کا سلسلہ اس طرح پیدا ہوتا چلا جائے کہ ہر
 غایت کی ایک اور غایت لاحقہ طور پر نکلتی چلی جائے البتہ کسی ایک فعل
 یا کام کے لیے تو نہیں، لیکن مختلف افعال و اعمال کے لیے جائز ہے کہ ان کی
 غایتیں بھی مختلف اور متعدد ہوں اور یہاں جو صورت ہے اس میں ہر قیاس
 کی ایک سمین غایت ہوتی ہے یعنی کسی ایک قیاس کے لیے ہر ایک سمین
 و مخصوص غایت کے کوئی دوسری غایت نہیں ہوتی اور جب واقعہ یہی
 ہے، تو پھر اس میں ناممکن اور محال ہونے کی کیا بات ہے۔

فصل ”غایت اور خیر میں فرق“

بات یہ ہے کہ غایت کے متعلق یہ دیکھنا چاہئے کہ آیا وہ کائنات کے
 سلسلے میں داخل ہے، یا اس سلسلے سے برتر و اعلیٰ ہے، پھر اگر کائناتی سلسلے میں
 شریک ہے تو دیکھنے کی بات یہ ہے کہ ایسی غایت آیا قابل میں موجود ہے
 مثلاً مٹی اور اینٹ میں گھر کی شکل و صورت کا پایا جانا معمار کے کام کی
 غایت ہے، یہ قابل میں غایت کے پائے جلنے کی صورت ہے، یا قابل میں
 نہیں بلکہ فاعل کی خود ذات میں غایت کا وجود ہو، جیسے گھر میں سکونت
 اختیار کرنا اگر مکان بنانے والے کی یہی غایت ہو، ان تمام صورتوں میں
 درحقیقت غایت وہی ہوتی ہے، جو تمام علل و اسباب کا پہلا سبب ہوتا
 ہے اور اس کی وجہ یہ ہے کہ فاعل کے دل میں جب تک غایت کا تصور نہ
 ہوگا اس وقت تک فاعل فاعل بن ہی نہیں سکتا، مگر خارجی وجود کے اعتبار سے
 یہی غایت تمام علل و اسباب کی معلول ہوتی ہے، یعنی یہ اس وقت ہوتا ہے

جب غایت کا مَنّاقی سلسلے کی چیز ہو،
 بہر حال اس غایت کی پہلی قسم میں یہ ہوتا ہے کہ جب غایت کو فاعل
 کی جانب اس طرح منسوب کیا جائے کہ اسی غایت کے تصور کی وجہ سے فاعل
 اس فعل کا محرک ہوا، اور اس کے فاعل ہونے کا سبب یہی تصور ہوا، اس
 نقطہ نظر سے غایت کا نام غرض اور غایت ہوتا ہے، اور اگر اسی غایت کو
 حرکت کی طرف منسوب کیا جائے تو اس لحاظ سے ان کو غایت نہیں بلکہ
 نہایت کہیں گے، کیونکہ غایت ہی کی وجہ سے فعل کا ارادہ کیا جاتا ہے، پھر
 اس کے پائے جانے کے وقت یہ درست نہ ہوگا کہ جس نے اس کا ارادہ کیا
 وہی معدوم ہو جائے، بلکہ واقعہ تو یہ ہے غایت سے فاعل کی فاعل ہونے کی
 صفت تکمیل ہوتی ہے، اور حرکت کا قاعدہ دوسرا ہے، یعنی جس وقت حرکت
 اپنی انتہائی نقطہ مقصود تک پہنچتی ہے، اسی وقت حرکت کا وجود ختم ہو جاتا
 ہے، اسی طرح جب اسی غایت کو فاعل کی طرف اس حیثیت سے منسوب
 کریں گے کہ فاعل کی اس سے تکمیل ہوتی ہے، اور اس سے پہلے فاعل میں بھی
 خیر بالقوة پائی جاتی تھی، تو اس اعتبار سے غایت کو خیر کہتے ہیں، کیونکہ بالقوة
 شے کو یعنی اس امر کو جس کی صلاحیت کسی شے میں ہوتی ہے، جو اس صلاحیت کو
 بالفعل کر دے اسی کا نام مکمل اور کمال بخشنے والا ہوتا ہے، اور عدم چونکہ شر
 ہوتا ہے، اس لیے حصول اور بالفعل وجود یقیناً خیر ہوگا، اور جب غایت کو
 قابل کی جانب بحیثیت قابل ہونے کے منسوب کریں، اور یہ تصور کریں کہ
 اسی غایت کے ذریعے سے قابل میں جس صفت کے قبول کرنے کی استعداد تھی
 وہ بالفعل ہو گئی، تو اس وقت غایت کو صورت کہتے ہیں، الغرض غایت
 کو چار چیزوں سے نسبت حاصل ہے، اور ہر نسبت کے اعتبار سے اس کا
 خاص نام ہے، یہ تو پہلی قسم کی تفصیل ہوئی، باقی دوسری قسم تو اگر فاعل کی
 ذات میں غایت کی حیثیت صورت اور عرض کی ہے، اس وقت دیکھنا
 چاہیے کہ فاعل کی جانب اس کو اگر اس لحاظ سے منسوب کر رہے ہیں کہ فاعل کی
 اس سے تکمیل ہوتی ہے، تو اس وقت اس کا نام خیر ہوگا، اور اس نقطہ نظر سے

کہ فاعل کی حرکت کا وہ مبداء ہے، اس کا نام غایت ہوگا، اس تقریر سے معلوم ہوا کہ ہر غایت ایک لحاظ سے غایت ہے، اور دوسرا اعتبار یعنی اس کا مبداء ہونا کبھی تو یہ حقیقی بات ہوتی ہے اور کبھی بظن غالب ایسا ہوتا ہے، مثلاً ایسے حرکات جن کا مبداء فکری قصد و ارادہ نہیں بلکہ صرف خیال ہو، تم کو یہاں یہ بھی چاہنا چاہئے، کہ مادے کی تحریک کا جو فاعل قریب اور بالکل اس کے ساتھ ملا ہوا ہوتا ہے، اس قسم کے فاعل کی غایت وہی صورت ہوتی ہے، جو مادے میں پیدا ہوتی ہے، اور جس کی غایت مادے والی صورت نہ ہوگی وہ فاعل قریب بھی نہیں ہو سکتا، اب اگر ایسی شکل پیش آجائے کہ جس فاعل کے مادے میں صورت ہو وہ اور جس میں صورت مادے میں نہیں ہوتی ہے، یہ دونوں ایک ہی شے ہو جائے، تو قریب و بعد، اور یہ اس کو کہ تحریک سے براہ راست تعلق ہے یا نہیں، ان تمام امور میں ایسے فاعل کی فاعلیت مختلف ہوگی، ایسی حالت میں مادے میں جو صورت پیدا ہوگی وہ اس فاعل کی غایت دو حیثیتوں سے ہوگی یعنی ایک بالذات ہونے کی حیثیت سے اور دوسرے بالعرض ہونے کے لحاظ سے اس کو مثال سے یوں سمجھو کہ رہنے کے لیے ایک آدمی گھر بناتا ہے، اس اعتبار سے کہ یہ شخص اس مکان میں سکونت پذیر ہونا چاہتا ہے، یہ سکونت پذیر ہونا اس کے بانی مکان ہونے کی علت ہے، گویا سکونت پذیر ہونا اس کے بانی ہونے کی بحیثیت بانی ہونے کے ابتدائی سبب ہے، اور بحیثیت سکونت پذیر ہونے کے یہی غایت معلول بھی ہے، الغرض بحیثیت سکونت پذیر ہونے کے یہ مکان بنانے کی بعید علت ہے، اور مکان بنانے والے کی حیثیت سے وہ علت قریبہ ہے، پس ضرور ہوا کہ پہلے اعتبار کے رو سے اس کی غایت مادے میں صورت بن کر نہیں پائی گئی، اور دوسرے اعتبار سے جس کی وجہ سے وہ مکان بنانے والے کے ساتھ براہ راست تعلق رکھتا ہے، اس کی غایت گھر کی صورت اور بحیثیت ہے،

خیر اور جود میں فرق۔

بتایا جا چکا ہے کہ غایت اپنے وجود کی خاص نوعیت کے

فصل

اعتبار سے کبھی فاعل کی بحیثیت فاعل ہونے کے خود فاعل بن جاتی ہے۔ اور فعل کی علت غائی ہوتی ہے اور یہی علت غائی اپنے وجود کے دوسری نوعیت کی رد سے فاعل کے معلول کی معلول ہوتی ہے، اس سے یہ معلوم ہوا کہ اس کی نسبت کبھی فاعل کی طرف اس طرح ہوتی ہے کہ فاعل کی اس سے تکمیل ہوتی ہے، اور کبھی فاعل کی جانب اس کی نسبت یوں ہوتی ہے کہ فاعل سے وہ صادر ہوئی ہے اب سمجھنا چاہئے کہ جو فاعل اس علت غائی سے نہ خود متاثر اور نہ منفعل ہوتا ہو، اور نہ اس غایت کے کسی طفیلی و ذیلی تعلقات سے متاثر ہوتا ہو، تو اس وقت اس کا نام جو ہوتا ہے، اور جو فاعل اس سے متاثر و منفعل ہو اس وقت اس کا نام خیر ہوتا ہے، بہر حال خیر اسی کو کہتے ہیں جسے ہر شخص چاہتا اور طلب کرتا ہو، اور یہ وجود ہی ہو سکتا ہے، یا وجود کے کمالات ہو سکتے ہیں اور جو کی تعریف یہ ہے کہ ”کسی کو بغیر کسی عوض کے وہ چیز عطا کرنی جس کا وہ سزاوار ہو“ ایسی چیز جس کے موہوب لہ (یعنی جس کو دیا جائے) لائق نہ ہو، اس کا دینے والا جواد نہیں ہے، مثلاً جو کسی مظلوم کو قتل کرنا چاہتا ہو، اس کو چھری دینے والا جواد نہیں کہلا سکتا، یا معاوضہ لینے کے لیے جو کوئی چیز کسی کو دے، خواہ معاوضہ شکر کی شکل میں ہو، یا تعریف کی یا شہرت یا مسرت کسی صورت میں ہو، یہ سب جو کی شکلیں نہیں ہیں، بلکہ اصلی جواد ہی ہے جو غیر کی جو ہر ذات یا اس کے صفات میں کسی کمال کا اضافہ اس طور پر کرے، کہ کسی طرح معاوضے کا خیال سامنے نہ ہو، اسی لیے ایسی غرض کو پیش نظر رکھ کر جس میں معاوضے کا رنگ ہو جو کوئی کام کرتا ہے، اس کا نام جواد نہ ہوگا، بلکہ یہ شخص ایسا معاملہ کر رہا ہے جس میں وہ اپنے لیے بد لا بھی چاہتا ہے، اور اسی لیے یہ شخص ناقص اور فقیر خیال کیا جائے گا کیونکہ اس نے اس لیے دیا ہے تاکہ اس کے معاوضے میں وہ چیز لے، جو اس کے لیے بہتر اور پسندیدہ ہے اور ایسا شخص جس کے لیے کوئی چیز بہتر ہو لیکن وہ اس کو حاصل نہ ہو، ظاہر ہے کہ اس شے سے وہ نادر ہوگا، یعنی ایک کمال سے وہ خالی ہے، اور جو کمال سے خالی ہے، ظاہر ہے کہ اس کی ذات ناقص ہے، اور جب اس کا کمال کسی بات پر موقوف ہے، تو یقیناً

فقیہ اور محتاج ہوا، خواہ اس شخص نے کسی غیر میں کمال ہی کا امتناذ کیا، یا کسی غیر کے ساتھ نیکی کی، یا کسی کی حاجت ہی اس نے کیوں نہ پوری کی ہو، لیکن جب معاد فیہ کی شکل ہے، تو وہ اس کا محتاج سمجھا جائے گا، کیونکہ غیر کے لیے ان امور کا حاصل ہونا اور نہ حاصل ہونا اگر اس فاعل کے حساب سے برابر ہے، تو ایسی صورت میں ظاہر ہے کہ فاعل سے اس فعل کا صادر ہونا محض امکان کی حد تک محدود رہے گا، کیونکہ غیر تک اس خیر کے پہنچنے کی کوئی ترجیحی وجہ اس وقت موجود نہیں ہے، کیونکہ غرض تو نام ہی اس کا ہے جو فعل کو مقصود ہو، اور جو فعل کو نہ چاہے وہ غرض ہی نہیں ہے، اور اگر غیر کے لیے ان امور کا حصول یا عدم حصول کی نسبت فاعل کے ساتھ مساوی نہیں ہے تو پھر بات بالآخر اس غرض پر ختم ہو جائے گی، جو فاعل کی ذات کے ساتھ براہ راست تعلق رکھتی ہے، کیونکہ لسا (کیوں) کے سوال کو مسلسل دہراتے ہوئے بالآخر ہمیں فاعل کی ذات پر پہنچنا پڑے گا، اور ماننا پڑے گا کہ اس فعل کی وجہ سے فعل کو یا نفع پہنچتا ہے، یا کسی ضرر کا اس سے ازالہ ہوتا ہے، اور اسی پر سوال ٹھہر جائے گا کیونکہ ہر شے کا خیر تک پہنچنا، اور ضرر و ضرر سے کٹنا یہی تو مطلوب بالذات ہے، اس لیے کہ آدمی اسی چیز کو طلب کرتا اور اسی شے کا ارادہ کرتا ہے جسے اس کی ذات چاہتی ہے، پس اصل یہی ہے کہ ہر شخص اپنی ذات ہی کا طالب اور عاشق ہے، اور اپنی ذات ہی اس کی مطلوب و معشوق ہے، اس سے ثابت ہوا کہ غرض کا طالب بہر حال ناقص ہے کیونکہ طلب اسی چیز کی کی جاتی ہے جو طالب کے پاس نہ ہو، یہ ہے ان امور کا خلاصہ جو میں نے ان کی کتابوں میں پایا ہے،

غائی علل و اسباب میں غور و فکر سچ پوچھو تو فلسفہ اور حکمت

تعاقب اور فیصلہ

اسی کا نام ہے، بلکہ فلسفے کا افضل ترین جزو یہی بحث ہے مگر اس سلسلے میں لوگوں نے جو کچھ کہا ہے، اس میں بڑی غفلتوں اور سخت مباحثوں سے کام لیا گیا ہے، اور بہت زیادہ غیر منفع باتوں پر ان کا کلام مشغول ہے، جب تک ایک سیر حاصل بحث اور بالغ تحقیق سے کام نہ لیا جائے گا، اصل مسائل کی متبع جیسی کہ ہونی چاہئے

نہ ہوگی ضرورت ہے کہ اس مسئلے کو پوری تفصیل کے ساتھ بیان کیا جائے اور جو شکوک و خبیات اس سلسلے میں پیدا ہوتے ہیں، اپنی قوت و پرواز کی حد تک اس کا حق ادا کیا جائے تو اس میں کہتا ہوں کہ علت غائی پر جب تم عمیق نظر ڈالو گے تو تم یہ پاؤ گے کہ درحقیقت ہمیشہ علت غائی بجنسہ علت فاعلی ہی ہوتی ہے، مغاکرت دونوں میں صرف اعتبار ہی ہوتی ہے، مثلاً کوئی بھوکا سیر ہونے کے لیے اگر کھائے، تو ظاہر ہے کہ وہ اسی لے کھائے گا کہ سیری کا اس نے خیال کیا تھا اس نے یا ہا کہ کھا کر سیری کے وجود سے کمال حاصل کرے، پس اس ذریعے سے جو چیز تخیل کی دنیا میں تھی واقعی دنیا میں آگئی تو گویا اس لحاظ سے کہ وہ خیالی طور پر سیر ہے، کھاتا ہے، تاکہ واقع میں بھی سیر ہو جائے، الغرض خیالی طور پر سیر ہونا بھی فاعل کو فاعل تام بنانے کی علت فاعلی ہے، اور واقع میں سیر ہونا یہ وہ غایت ہے، جو فعل پر مرتب ہوئی، تو اب قصہ یہ ہوا کہ کھانے کا فعل سیری سے صادر بھی ہوا، اور اس سیری کا صدد بھی کھانے کے فعل سے ہوا، مگر یہ دونوں باتیں مختلف اعتباروں سے ہوئیں، سیری علمی وجود کے لحاظ سے فاعل بھی ہے، اور علت غائی بھی، اور ظاہری وجود کے لحاظ سے ہی سیری صرف غایت ہے، اس سے یہ بھی معلوم ہوا کہ علت غائی فاعل سے جدا نہیں ہوتی، اور فعل پر جو غایت مرتب ہوتی ہے، اس سے فاعل کی تکمیل بھی ہوتی ہے،

اس بیان سے یہ مسئلہ بھی منقطع ہوا کہ غایت کی یہ جو عام تقسیم کی جاتی ہے اور کہا جاتا ہے کہ ایک قسم اس کی تو وہ ہے جس کا وجود خود فاعل کی ذات میں پایا جاتا ہے، جیسے خوشی اور دوسری قسم وہ ہے جس کا وجود قابل میں ہوتا ہے، اور تیسری قسم ایسی بھی ہوتی ہے جو فاعل اور قابل دونوں میں نہیں پائی جاتی، مثلاً کسی خیر کی رضا مندی اگر فعل کا مقصد ہو، میرے نزدیک یہ صحیح نہیں ہے، کیونکہ پچھلی دو قسموں کا مرجع اگر غور کیا جائے تو پہلی ہی قسم ہے یعنی جو غایت خود فاعل کی ذات میں پائی جاتی ہے، سب کا مال بالآخر اسی پر ختم ہوتا ہے، کیونکہ مکان بنانا جو مکان بنانا ہے، یا کسی دوسرے کو خوش کرنے کے لیے کوئی جو کام کرتا ہے، غور کرنے سے معلوم ہوتا ہے کہ ان افعال کا آخری مقصد وہی مصلحت ہوتی ہے جسے

فاعل خود اپنے نفس کے لیے سوچتا ہے، خواہ غایت سے مراد یہ ہو کہ جس نے فاعل کو فاعل بنایا، یا یہ کہ جو فاعل پمذاقی ترتیب کے طور پر مرتب ہو، یہی حال ان کی دوسری تقسیم کا بھی ہے یعنی کہتے ہیں کہ جس پر حرکت کی انتہا ہوتی ہے کبھی وہی غایت ہوتی ہے، اور کبھی غایت اس کے سوا دوسری چیز ہوتی ہے جیسا کہ میں نے کہا تھا کہ غیر سے اکتا جانے یا کسی دوست سے ملنے کے لیے ایک جگہ کو چھوڑ کر دوسری جگہ تلاش کرنے میں جو ہوتا ہے، کیونکہ جب تک کسی دوسری چیز کو تنبیہ نہ ملے ہوئے یا اس سے سرت نہ ملتی ہو، یا اس کے سوا کوئی اور بات جس کا فائدہ نفس کو پہنچتا ہو، ارادی حرکت بغیر ان امور کے وقوع پذیر نہیں ہو سکتی اگرچہ اس اعتراض کے جواب میں عذر پیش کیا جاسکتا ہے، لیکن وہ عذر نہیں جو بعضوں نے اس موقع پر پیش کیا ہے کہ اس تقسیم اور دوسری تقسیم میں غایت سے مراد وہ انتہائی نقطہ ہے، جو فعل پر مرتب ہوتا ہے، یہ عذر اس لیے بے معنی ہے کہ یہ بتایا جا چکا ہے کہ بایں معنی بھی غایت ایسی چیز ٹھہرتی ہے جس کا مرجع فاعل ہی کی ذات ہوتی ہے، خواہ فاعل غالب ہی کی بنیاد پر ایسا کیوں نہ ہو بشرطیکہ وہاں کوئی مانع نہ ہو، بہر حال یہ عذر تو غلط ہے، بلکہ صحیح عذر یہ ہے کہ مقصود یہاں غایت سے غایت کی ماہیت ہے، خواہ یہ وہی ہو جس پر حرکت ختم ہوتی ہے، یا اس کے سوا کوئی چیز ہو۔

ایک چیز قابل بحث یہاں یہ بھی ہے کہ ان لوگوں کے کلام میں یہ بات پائی جاتی ہے کہ اللہ تعالیٰ کے افعال معلل بالاعراض نہیں ہیں یعنی کسی غرض کو پیش نظر رکھ کر خدا کسی کام کو نہیں کرتا، اسی کے ساتھ ان کے کلام میں یہ بھی پایا جاتا ہے کہ خود حق تعالیٰ کی ذات تمام غایتوں کی غایت ہے اور یہ کہ خدا ہی مہد، اور خدا ہی غایت ہے، قرآن میں بھی ہے الا الی اللہ تصبوا (۱۰۷ موسیٰ) ہاں اتمام امور کی بازگشت اللہ ہی کی طرف ہے، ان الی ربک للرحب (تیرے رب ہی طرف آخری پلٹاؤ ہے) ایسی بے شمار آیتیں ہیں، تو اب دیکھنا یہ ہے کہ افعال حق کے متعلق جو کہا جاتا ہے، کہ اغراض کے ساتھ وہ وابستہ نہیں ہوتے تعلیل بالاعراض کی اس نفی سے کیا مراد ہے، اگر یہ مقصد ہے کہ خدا کے

افعال کے اغراض اس کی ذات کے سوا نہیں ہوتے تو اس میں کوئی شک نہیں ہے کہ یہی واقعہ بھی ہے جیسا کہ گزر بھی چکا کہ حق تعالیٰ اپنی فاعلیت اور کارکردگی میں تمام اور کامل ہیں، اور اس باب میں یعنی ان کا فاعل ہونا غیر پر موقوف نہیں ہو سکتا، لیکن اس سے یہ کسب لازم آتا ہے کہ اس کے افعال کی سرے سے مطلقاً کوئی غایت اور غرض ہی نہیں ہوتی جیسا کہ تم پہلے بھی جان چکے ہو ہر حال تم یہ کہہ سکتے ہو کہ خیر کا وہ نظام اور قانون جو بحسبہ خدا ہی کی ذات کا دوسرا نام ہے، اسی خیر کے علم کو عالم کے ایجاد کی غایت اور غرض قرار دو، اس پر اگر تم یہ اعتراض کرو، کہ فاعل کے فاعل ہونے کی جو بات مقتضی ہوتی ہے، علت غائی جب اس کو کہتے ہیں جیسا کہ اس کی ان لوگوں نے تصریح کی ہے، تو ضرور ہو کہ علت غائی فاعل کی ذات کے سوا کوئی دوسری چیز ہو، اس لیے کہ مقتضی اور مقصداً یعنی چاہنے والے اور جسے چاہا جائے، ان دونوں میں مغاکرت کا ہونا بدیہی ہے، میں کہتا ہوں کہ ہر قسم کی فرد گزشتیں جو ان کے کلام میں بہت پائی جاتی ہیں، مثلاً اقتضا کا اطلاق بسا اوقات اس کے عام معنی پر کرتے ہیں، یعنی ایک چیز دوسری چیز سے اگر جدا اور منفک ہو کر نہ پائی جائے، اسی عدم انفکاک کو اقتضا کہہ دیتے ہیں، غالباً ان کو اس پر بھروسہ ہوتا ہے کہ علم کے بچتہ کاروں کو اصل مطلب کے سمجھنے میں دشواری نہ ہوگی، آخر اس کے سوا ان کے کلام کی اور توجیہ کیا کی جائے اس لیے کہ آج تک نہ کوئی دلیل ہی قائم ہوئی ہے اور نہ براہست کا یہ فیصلہ ہے کہ واقع میں فاعل کے لیے ضرور ہے کہ غایت کا غیر ہو اس لیے کہ فاعل تو اسی کو کہتے ہیں جو وجود عطا کرتا ہے اور جس مقصد کے لیے شے کو وجود عطا کیا جاتا ہے، پس اس کو غایت کہتے ہیں، پھر اب یہ غایت اور یہ مقصد فاعل کی عین ذات ہو، اس سے اعلیٰ و برتر ہو، اس کی نفی کرنے کی کوئی وجہ نہیں ہے، آخر فرض کرو کہ ہم غایت کو ایسی چیز قرار دیتے ہیں جو بذات خود قائم ہے اور اسی چیز سے کسی ذاتی فعل کا صدور ہو، تو ایسی صورت میں کیا ہی شے فاعل اور غایت دونوں چیز نہ ہوگی، پس معلوم ہوا کہ خدا کے فعل سے غایت کی جو حکماً نفی کرتے ہیں، اس سے مراد یہ ہے کہ تعریف،

یا حصول عزت، یا غیر کو نفع پہنچنے وغیرہ کے نتائج جو حق تعالیٰ کے افعال پر مرتب ہوئے ہیں اور اس کی ذات کے غیر میں حق تعالیٰ کی توجہ اپنے افعال میں ان کی طرف نہیں ہوتی باقی خیر کا وہ نظام جو مجنسہ ذات حق ہے اس خیر کے علم کے متعلق یہ خیال کرنا کہ اسی نے حق تعالیٰ کو خیر کے افادے پر اس طرح آمادہ کیا جس طرح میں نے پہلے بیان کیا ہے، اگر اس کو غایت قرار دیا جائے تو یہ ایسی بات ہے جس کی جانب تلاش و برہان بھی راہنمائی کر رہے ہیں اور علمائے فحول کے عقول، اکابر کے ذہن اس کی شہادت ادا کر رہے ہیں تعلیقات میں شیخ رئیس نے اس کی تصریح بھی ان الفاظ کے ساتھ کی ہے۔

”وہ کمال جو بالذات واجب الوجود ہے، اگر کسی انسان کو اس کی

معرفت حاصل ہو پھر ان امور کو جو واجب الوجود کے بعد ہیں، اگر

ان کی منہضم واجب اپنے کمال کے مطابق کرے تو ظاہر ہے کہ یہ امور بھی

انتہائی منہضم کی صورت میں جلوہ گر ہوں گے، پس دراصل اس منہضم

کی غرض و غایت خود واجب الوجود کی ذات ہی ہوگی یعنی کمال کی منہضم

پس اگر واجب الوجود ہی فاعل ہوگا، تو وہی غایت اور غرض بھی ہوگا

میں کہتا ہوں کہ مبدء اول (حق تعالیٰ) مذکورہ بالا معنی کی رو سے جس طرح

خود اپنے فعل کی غایت ہیں، اسی طرح وہ اس معنی کے اعتبار سے بھی غایت

ہے، کہ تمام اشیاء خدا ہی کے کمالات کے طالب ہیں، اور اسی کمال کے حصول

کے ذریعے سے اپنے کو مبدء اول (ذات حق) کے مشابہ اس حد تک بنانا چاہتے

ہیں، جس حد تک ان کے حق اور ظرف کے لحاظ سے قابل تصور ہو سکتا ہے، گویا

برایک اسی کا مشتاق اور اسی کا عاشق ہے، خواہ یہ اشتیاق و عشق ارادی ہو،

یا طبعی، الہی حکماء نے اسی بنیاد پر دعویٰ کیا ہے، کہ تمام موجودات میں اس کا

عشق اپنے اپنے درجے کے مطابق ساری و جاری ہے، اسی لیے ساری کائنات

مبدمات (یعنی غیر ارادی موجودات) کی طرح وجود کے اس قلمزم ذخار سے

اپنے اپنے مرتبے کے مطابق شوق کے ٹھونٹ حاصل کر رہے ہیں، اور حق قدیم

کی وحدانیت و یکتائی کے سب معترف و مقرر ہیں، قرآن کی آیت

وکل وجہۃ ہو مولیٰ ہا (ہر ایک کی توجہ کا ایک مرکز ہے جدھر وہ جھکتا ہے) کا مطلب یہ ہے کہ ہر ایک اسی کے لیے بلبلاتا ہے، اور شوق کی آگ سے اس ذات تک پہنچنے کا نور حاصل کرتا ہے، الہی صحیفے میں اسی کی طرف دین من شی الا یسبح بحمدہ لا کوئی ایسی چیز نہیں ہے جو خدا کے حمد کی پاکی نہیں بیان کرتی، اس اشارہ کیا گیا ہے، اس آیت کا مطلب یہ ہے کہ تمام وہ ہویات جن سے عالم کے نظم و تدبیر کا تعلق ہے، اور تمام صورتی ہستیاں، طبعاً اور فطرۃً کمال کی جانب متوجہ ہیں یعنی خیر اول سے جو ہویت ان کو عطا ہوئی ہے، اسی ہویت کی خیریت کی تلاش میں سب سرگرم ہیں، اور ان کے مولیٰ و مادے اور رشتہ تئوں سے جو شریعت اور برائی کا بھپارہ اٹھ رہا ہے، اور جو ان کا خاص نقص ہے، اس سے ہر ایک بھاگ رہا ہے جب یہ واقعہ ہے، تو ثابت ہوا کہ ہر ایک میں خیر کا طبعی اشتیاق اور فطری شوق پایا جاتا ہے، پس خیر بالذات سب کا معشوق ہے، اگر خود خیر ہونا، بھی سب کا مطلوب اور معشوق نہ ہوتا تو طبعاً ان کی تلاش میں سرگرداں نہ ہوتے، اور تمام کاروبار میں ہمتیں ہی پر اپنی توجہ کو مرکوز نہ کرتیں، معلوم ہوا کہ اس عشق کا مبداء اور اس شوق کا منشا، حقیقت خیر ہی ہے، جب اشیاء اس خیر سے جدا ہوتے ہیں تو اس وقت ان میں عشق شورش پیدا کرتا ہے، اور جب خیر مل جاتا ہے تو پھر اس وقت یہ اس کے ساتھ مل کر ایک ہو جاتے ہیں، آخر یہ تو کھلی ہوئی بات ہے، کہ تمام موجودات ای کو اچھا سمجھتے ہیں جو ان کی فطرت کے مناسب و ملائم ہوتا ہے اور جب یہ مناسب و ملائم امور مفقود ہوتے ہیں تو ان کی تلاش میں وہ سرگرداں رہتے ہیں، حاصل یہ ہوا کہ خیر ہی خیر یا عاشق ہے، پھر کبھی یہ خیر خاص خیر ہوتا ہے، جب اس کا تعلق خاص امکانی خیرات سے ہو، اور مطلق خیر ہی ہوتا ہے، جب اس کے سامنے دلچسپی خیر اور وہ وجود ہوتا ہے، جو صرف وجود ہی شر اور عدم کی جسے ہوا بھی نہیں لگی ہے، وہی حقیقی نور ہے، جس میں تاریکی اور ظلمت کا شائبہ بھی نہیں ہے، اور اس عشق کا سبب اور اس کی علت وہی چیز ہوتی ہے، جو معشوق سے مل چکی ہے، یا جس کے ملنے اور حاصل ہونے کی آئندہ توقع ہے

یہ قاعدہ ہے کہ خیریت جس قدر بھی کسی چیز میں بڑھتی چلی جائے گی، اس کے وجود میں بھی شدت پیدا ہوتی چلی جائے گی، اور وجود میں جتنی شدت پیدا ہوگی، معشوق ہونے کا استحقاق بھی بڑھتا چلا جائے گا، اور اسی نسبت سے خیریت کی عاشقییت بھی بڑھتی جائے گی، اور وہ موجود جو قوت اور امکان کی آلودگی سے پاک ہے چونکہ خیر کے سلسلے میں غایت وہی ہے تو معشوقیت کی غایت اور عاشقییت کی بھی غایت وہی ہوگا، جو اس کا عاشق ہو تلک ہے اس کا عشق بھی کمال دسبے کا عشق ہو تلک ہے اور انتہائی مرتبے کا اور الہی صفات چونکہ ذات سے جدا ہو کر نہیں پائے جاتے بلکہ یہاں ذات و صفات میں امتیاز ہی نہیں ہے جیسا کہ عنقریب تم کو معلوم ہوگا، تو ذات حق میں عشق بھی صرف ذات اور وجود ہی ہوگا، اس کے سوا باقی موجودات ان کا عشق یا تو بجنہ ان کا وجود ہوگا یا ان کے وجود کا اثر اور اس سے پیدا ہونے والا ہوگا، اب جاننا چاہئے کہ اس اعتبار سے عشق میں سب سے بڑا درجہ ان عقول فعالہ کا ہے جو تجلی الہی کو بغیر کسی واسطے یا کسی بیرونی امداد کے قبول کرنے میں یعنی محس یا تحیل وغیرہ کی امداد سے اس تجلی کو وہ قبول نہیں کرتے، اور یہی عقول فعالہ پچھلے درجے کے ان موجودات کے ایجاد کا کام انجام دیتے ہیں جن کا وجود ان کے وجود کے بعد پیدا ہوتا ہے، اور ان موجودات کو وہ ان ہستیوں کے ذریعے پیدا کرتے ہیں جو ان مخلوقات سے پہلے ہوتے ہیں، اسی طرح جو ادنیٰ درجے کی ہستیاں ہیں ان کی تخلیق اشرف درجے کی ہستیوں سے ہوتی ہے، پھر عشق میں دوسرا درجہ ان عالی اور الہی نفوس کا ہے جو عقل فعال کے ذریعے سے ان میں اس وقت پیدا ہوتا ہے، جب عقل فعال ان کو قوت سے طرف فعل کے لاتی ہے، یعنی عدم سے وجود میں لاتی ہے، اور ان نفوس کو عقل فعال تصور اور عقل کی قوت عطا کرتی ہے، اور اس بات کی کہ جس چیز کا ان میں تشل ہو، یا جن کو وہ تصور کریں، ان کے تصورات اور تمثلات کی حفاظت کی بھی قوت عقل فعال انھیں بخشی ہے، اور ان کے ساتھ الہی نفوس کو مطمئن کرتی ہے، اس کے بعد عشق میں درجہ حیوانی قوتوں کا ہے

پھر نبائی قوی کا، الغرض ان میں ہر ایک کے لیے ایک خاص قسم کی الہی عبادت بھی ہوتی ہے جس کے وہ سزاوار ہوتے ہیں، اور جس کی ان میں صلاحیت ہوتی ہے، ان میں ہر ایک اپنے مہدرا علی سے مشابہت پیدا کرنے کی کوشش اپنی اپنی پرواز کی حد تک کرتا ہے اور اشیاء کی تربیت و پرداخت میں مہدرا علی کے افعال کی نقل کرتا ہے۔

علوی موجودات کی عبادت کا قصہ تو آگے آگے آئے گا، اور اپنی جگہ بیان کیا جائے گا، باقی رہے سفلی موجودات تو ان میں ہر ایک اپنے سے عالی اور بلند تر ہستی کے آگے جھکا ہوا ہے، جو ان سے اشرف اور عالم اعلیٰ سے قریب تر ہے، ان کی اطاعت اور فرماں برداری کے لیے اس کی گردن جھکی ہوئی ہوتی ہے، اور اپنے سے جس کو فروتر درجے میں یہ پاتے ہیں ان پر خیر کی فیض باری کرتے رہتے ہیں، سعدنی جو ہر دوں ہی میں غور کر دے پھیلنے، پھیلنے، کھدائی، اور ڈھلاؤ کے قبول کرنے میں ان کی جو حالت ہوتی ہے اپنے مہدرا کا اقرار اور اس کے آگے جھکنا اس کے فرامین کے سامنے تسلیم خم کرنے کے سوا یہ اور کیا ہے،

ان میں احکام و آثار کے قبول کرنے میں جو جتنا تیز گام ہوتا ہے، اور صورت و شکل میں جو جتنا روشن اور حسین ہوتا ہے، وہی ان میں زیادہ ہر تر و قیمتی شمار کیا جاتا ہے، اور جس میں اس اعتبار سے جتنی زیادہ غفلت ہوتی ہے، اور ان سے نفع اس قدر نہیں اٹھایا جاسکتا، جتنا پہلی قسم سے اٹھایا جاتا تھا تو وہی ادنیٰ درجے کی چیزیں قرار پاتی ہیں، مثلاً سمیولی چٹانوں اور پتھروں کا جو حال ہے، اسی طرح نبائی قوتوں، اور ان کے مختلف حرکات پر غور کر دے کس طرح وہ دائیں بائیں ہوائی فضا میں بڑھتے اور پھیلتے ہیں، فارسی میں کسی نے خوب کہا ہے۔

دخست سرو بیا دشمال پنداری ہی فشا ند دست و ہی گزارد کام
الغرض یہ سب سجدے میں ہیں، رکوع میں ہیں، اپنے پتوں کی رگڑ سے وہ تسبیح و تہلیل و تقدیس و تحمید کا فریضہ انجام دیتے ہیں، اپنی شاخوں اور پھولوں

شگوفوں، پھلوں کو جانوروں، اور ایسے نافرمانوں کو بانٹتے رہتے ہیں جن سے کسی نفع کی توقع نہیں ہو سکتی ہے، اور بجز آگ کے وہ کسی کام کے نہیں ہوتے، اسی طرح جانوروں کو دیکھو کس طرح وہ انسان کی خدمت انجام دیتے ہیں، کس طرح جہاں آدمی ان کو لے جانا چاہتا ہے جاتے ہیں، اور ان کے بوجھ کو ایک شہر سے دوسرے ایسے شہروں میں پہنچاتے ہیں جہاں تک سخت جفاکشی کے بعد ہی آدمی سامان پہنچا سکتا تھا، پھر ان جانوروں میں بعض انسان کی فرماں برداری سے سرکشی کرتے ہیں، اور متبرک ہیں آدمی کے حکم کو نہیں مانتے یعنی درندوں، اور جنگلی وحشیوں کا جو حال ہے، پھر انسان کی عبادت کو دیکھو! کس طرح علم و عمل میں مبداء اعلیٰ سے مشابہت حاصل کرنے کی یہ کوشش کرتا رہتا ہے، اور معلومات کے فراہمی میں شب و روز سرگرداں ہے، جسمانی امور سے تہجد اختیار کرنے کی جانب مائل ہے (یہ سب انسان کی عبادت ہے) اسی لیے انسان کی عبادت تمام ارضی عبادتوں میں ممتاز اور سب سے برتر ہے، اور حیوانی معارف میں اس کی معرفت سب سے اعلیٰ اور اہم ہے، خصوصیت کے ساتھ اس کو نطق کی فضیلت عطا ہوئی ہے، اور قدرت و طاقت کی سعادت سے سرفراز ہے، شکل و صورت میں بھی کامل ہے، اسی لیے ان میں جو معاشی اور گناہوں میں نہہنگ ہو جاتے ہیں، وہ حیوانات، نباتات، معدنیات سب سے زیادہ ذلیل و خوار قرار پاتے ہیں، اسی قسم کے لوگ سافلین سے بھی اسفل ہو جاتے ہیں، یعنی تحتانی درجے کی جتنی ہستیاں ہیں، ایسا آدمی ان سب کے نیچے چلا جاتا ہے، وجہ یہ ہوتی ہے کہ معدنی جو اہر صورت کو قبول کرتے ہیں، اور اس قسم کے آدمیوں میں یہ بھی نہیں ہوتا، درخت اپنے رب کے سجدے و رکوع میں ہیں اور وہ نہ سجدہ کرتا ہے، نہ رکوع حیوانات انسان کے فرماں بردار ہیں، اور ایسا آدمی اپنے مالک اور رب کے فرمان سے سرکشی کرتا ہے، اس قسم کی غفلت اور نسیان سے میں اللہ کی پناہ میں آتا ہوں۔

الحاصل معقولات کے علم و ادراک میں آدمی دراصل اپنے مبداء

سے قوت نظریہ کے اعتبار سے، اور بدن کی تربیت و پرورش میں قوت
 علیہ کے اعتبار سے مشابہت حاصل کرتا ہے، اسی طرح اپنی قوتوں کو بھی
 اسی طریقے سے استعمال کرنا ہے، جس سے اس مشابہت میں مدد ملے مثلاً کسی
 قوتوں کو اس لیے استعمال کرنا، تاکہ جزئیات سے کلی قوانین پیدا کرے، اور
 اپنے اغراض تک پہنچنے کے لیے تفکر میں قوت تخیلیہ سے کام لیتا ہے، یہ تو
 عقلی امور میں کرتا ہے، اسی طرح جسمانی امور میں مثلاً شہوانی قوت اس کو جو ہم بشری
 پر آمادہ کرتی ہے، جس میں لذت مقصود بالذات نہیں ہوتی، بلکہ نوع کو باقی رکھنے
 میں وہ علت اولیٰ سے مشابہت حاصل کرنا چاہتی ہے، خصوصاً اس نوع کی
 بقا کی کوشش جو تمام النواع میں افضل ترین نوع ہے، یعنی نوع انسانی
 اس طرح غیبی قوت اس کو بہادروں سے مقابلہ کرنے اور جنگ میں
 کو دپڑنے کے لیے اس لیے آمادہ کرتی ہے تاکہ مدینہ فاضلہ، اور ترقی یافتہ
 تمدن، ”امت عالمیہ“ و ”تہذیب یافتہ نسل و قوم“ کی طرف سے دشمنوں
 کا مقابلہ کرے (یہ بھی اسی مبداء اعلیٰ سے مشابہت کی ایک راہ ہے) اسی طرح
 بعض اوقات اس کی خالص عقلی اور لفظی قوت سے بھی بعض افعال ظاہر
 ہوتے ہیں، مثلاً معقولات کا تصور ملائکہ و عقول کا خیال، موت کا
 اشتیاق، آخرت کی محبت، رحمن کی رفاقت (یہ سب بھی اسی سلسلے کی
 چیزیں ہیں) میں نے جو کچھ کہا اس کو خوب سمجھو، اس طرح سمجھو جو سمجھنے کا
 حق ہے، اور جس پر نتائج مرتب ہوتے ہیں، ایسا سمجھنا نہیں جیسے بافیدہ
 تخیلات، اور تراشیدہ اشعار سمجھ جاتے ہیں، کیونکہ اس قسم کے بیانات
 میں اگرچہ بعض چیزیں خطابت و اقناع کے رنگ کی ہوتی ہیں، لیکن
 دراصل وہ اسرار و رموز ہیں، اگر ان کی تحقیق کرو گے تو تمہیں برہان اور
 دلیل تک بھی پہنچا دیں گی۔

خلاصہ یہ ہے کہ تمام اشیاء خواہ عقول ہوں یا نفوس یا اجرام فلکی
 ہوں یا اجسام عنصری ان میں ملائے اعلیٰ سے مشابہت پیدا کرنے کا فطری
 رجمان پایا جاتا ہے اور علت اولیٰ کی اطاعت و فرمان برداری کا سبب میں

ایک طبی مشق اور غریزی اشتیاق موجود ہے، اس علت کی جانب حرکت کرنے میں ہر ایک کا ایک خاص فطری دین، اور ایک واضح مذہب ہے، اور ہر ایک اسی علت کے اطراف گردش کر رہا ہے۔

شیخ نے تعلیقات کے مختلف مقامات میں اس کی تصریح کی ہے کہ ارضی قوی جیسے نفوس فلکیہ ہیں، ان کے افعال کی غایت وہ چیز ہوتی ہے جو ان سے برتر اور ان کے مافوق ہوتی ہے، کیونکہ جو ان کے ماتحت امور کے مزاج وغیرہ کے کیفیات ہیں ان کے حاصل کرنے کے لیے ارضی نفوس اپنے مادے کو حرکت نہیں دیتے، اگرچہ یہ چیزیں ان کے نتائج اور ان توابع میں ہیں جن کا ثبوت ان کے لیے لازمی ہے، بلکہ اپنے مادوں کو متحرک کرنے میں ان کی اصلی غرض اس چیز کا حاصل کرنا ہوتا ہے جس کا حصول بہتر سے بہتر شکل میں ان کے لیے ممکن ہو، تاکہ اپنے بالاتر کے ساتھ ان کو مشابہت حاصل ہو سکے، جیسا کہ افلاک کے نفوس اپنے اجرام کو اسی لیے حرکت دیتے ہیں، شیخ کے اس کلام سے سمجھنے والا سمجھ سکتا ہے، کہ عالی قوتیں ہوں یا سافل اپنے اپنے تحریکات میں ان سب کے پیش نظر جو غایت ہوتی ہے، وہ فاعل اول ہی ہے، یعنی اس حیثیت سے کہ تمام تحریک عطا کرنے والی قوتیں یا محرکات کی توجہ اپنے ماتحت کی طرف نہیں بلکہ اسی غایت کی جانب ہوتی ہے جس کا تعلق فاعل اول سے ہے، اس لیے بھی فاعل اول غایت قرار پاتا ہے، اور اسی سے اس مشہور قول کا مطلب بھی واضح ہو جاتا ہے، یعنی اگر عالی کا عشق نہ ہوتا، تو سافل نابود ہو جاتا۔

یہ امر بھی قابل توجہ ہے کہ جو قوتیں سکون طلب ہوتی ہیں، ان کا حال بھی وہی ہے جو حرکت کی فاعل ہیں، یعنی اس باب میں کہ مقصد سلسلہ وجود میں ہر ایک کا ماتحت نہیں بلکہ مافوق ہے، اس بات میں ارضی طبیعت جو سکون کی طالب ہے، اور فلکی طبیعت جو حرکت کو چاہتے ہیں، سب برابر ہیں، بلکہ ہر ایک کی غایت اور مطلوب یہی ہے کہ بہتر سے بہتر بات جو ان کے لیے ممکن ہو سکتی ہے اس تک رسائی حاصل کریں، جیسا کہ معلم ثانی ابو نصر فارابی

نے اپنی کتاب فصوص میں اس کی طرف اشارہ بھی کیا ہے 'فنا را بنی کے اپنے الفاظ یہ ہیں۔

”آسمان اپنی گردش کے ساتھ، اور زمین اپنے وزن اور جھکاؤ کے ساتھ نماز میں مصروف ہیں اور ایسا کیوں نہ ہو، اس لیے کہ ہم کسی چیز کو ایسی نہیں پاتے جس میں کسی محبوب کا اشتیاق نہ ہو، اور کسی مرغوب کے لیے وہ بے لگائی نہ ہو، خواہ یہ امور ان میں ارادی طور پر پائے جاتے ہوں یا طبعی طور پر۔“
بعض عارفوں نے اسی کی تعبیر ان الفاظ میں فرمائی ہے۔

قسم ہے مجھے اپنی جان کی کہ آسمان اپنی تیز گردش، اور انتہائی تڑپ اور زمین اپنی غایت سکون، و خاموشی میں برابر ہیں، اور قسم ہے تیرے مہبود کی آسمان و زمین کو کوئی ایسی لذیذ چیز مل گئی ہے، یعنی جمالِ اول کی علی سے جو حصہ ان کو ملا ہے، اسی سے آسمان خوشی کے مارے تاج رہا ہے، اور مہنوز وہ اسی رقص اور تاج میں مصروف ہے، اور دارد کے زور نے زمین پر غشی طاری کر دی، جس کا نتیجہ یہ ہے کہ فرش پر بہوش ہو کر بڑی ہوئی ہے، ان کے سامنے جو تکی ہوئی اس کی لذت ان میں اس طرح ساگئی ہے اور لطف ازل کے مشاہدے نے ان کو اس درجہ مہیوت بنا دیا ہے، کہ ان کے دل اپنے ہاتھوں سے جا چکے ہیں اور ان کا حال اس شعر کے مطابق ہے۔
فذلک من عیم اللطف شکوہ وھذا من حق الشوق سکر
وہ تو عام لطف کا شکر یہ ہے، اور یہ شوق کی خاص شراب کا نشہ ہے

اس پر اگر تم یہ پوچھو کہ شے ہونے کے لحاظ سے اگرچہ غایتِ فعل سے پہلے ہوتی ہے، لیکن وجود کے اعتبار سے اس کا فعل کے بعد ہونا ضروری ہے، اور یہ کہ فعل پر وہ مرتب ہو، اب اگر حق تعالیٰ کو فاعل اور غایت دونوں قرار دیا جائے گا تو لازم آتا ہے کہ ممکنات کے وجود پر بالذات وہ مقدم بھی ہو، لیکن اسی کے ساتھ حق تعالیٰ کو ممکنات سے متاخر بھی ماننا پڑے گا، اور اس کا مطلب یہ ہوا کہ ایک ہی تمام اولوں کا اول بھی ہو، اور تمام پچھلوں سے پیچھے بھی ہو، میں کہتا ہوں کہ پائے جانے اور موجود ہونے میں غایت کا فعل ہے

متاخر ہونا اور فعل پر مرتب ہونا، یہ اس غایت کا قصہ ہے، جس کا تعلق کائنات اور مخلوقات سے ہے، لیکن جب غایت ایسی چیز ہو، جس کا وجود کائنات سے بالآخر ہے، تو اس وقت یہ بات اس کے لیے ضروری نہیں ہے، بلکہ مخلوقات میں بھی جو ابداعی ہستیاں ہیں، یعنی بغیر مادے کے خالق سے صادر ہوئی ہیں، ان میں بھی غایت ہر دو اعتبار سے یعنی علماً بھی اور وجوداً بھی فعل سے مقدم رہی ہوتی ہے، اور مادی کائنات میں صرف علماً مقدم ہوتی ہے، اور وجوداً متاخر۔

اور تم یہ بھی کہہ سکتے ہو، کہ تمام اشیاء کی چونکہ علت فاعلی ذات حق ہے جیسا کہ آئندہ اس پر دلیل قائم کی جائے گی اس لیے وہ تمام اولوں کا اول اور تمام پہلوں میں پہلے ہے، اور تمام اشیاء کی غایت و غرض بھی وہی ہے، اور اس نقطہ نظر سے تمام اشیاء اسی کی جانب متوجہ ہیں، اور سب کا نصب العین وہی ہے، سب اسی کے مشتاق ہیں خواہ ارادی اشتیاق کے ساتھ یا طبعی اشتیاق کی راہ سے، اس لیے تمام پھیلوں میں سب سے پیچھے اور تمام متاخروں میں سب سے متاخر بھی وہی ہے، مطلب یہ ہے کہ خیر محض ہونے اور حقیقی معشوق ہونے کی وجہ سے وہی جب سب کی غایت ہے، اس لیے سب سے آخری اسی کی ذات ٹھہری، الغرض پہلے اعتبار کی تصحیح ذات حق میں تو خود اس کی ذات کا اقتضا ہے اور دوسرے اعتبار کی تصحیح اس پر مبنی ہے، کہ اشیاء کا صدور اس سے اس طور پر ہوا ہے، کہ ان میں ہر ایک اپنے ابتدائی کمالات کی حفاظت کا اس لیے عاشق، اور اپنے ثانوی کمالات متوقعہ کے حاصل کرنے کا اس لیے شائق ہے کہ حتی الوسع جہاں تک ممکن ہو، اس کو اپنے سبب و علیٰ سے مشابہت پیدا ہو جائے، اور ذاتی غایت و عرضی غایت میں جو فرق ہے وہ تم کو پہلے بتایا جا چکا ہے۔

چند شکوک اور ان کے ازالے کا طریقہ

تمہارے سامنے یہ بات واضح ہو چکی ہے کہ ہر وہ فاعل اور کام کرنے والا جس کی غرض اپنے کام سے خود اپنی ذات

نہیں بلکہ اپنی ذات کے سوا کوئی اور چیز ہو، اس قسم کا فاعل 'مخلج' اور دوسرے سے فیض کا طالب ہوتا ہے، وہ ضرورت مند ہوتا ہے، اس بات کا کہ غیر سے اس کی تکمیل ہو، اب یہ ظاہر ہے کہ جس کے ذریعے سے اس فاعل کی تکمیل ہوگی ضرور ہے، کہ وہ اس سے اشرف اور اعلیٰ ہو، اس کا نتیجہ یہ ہے کہ جس فعل کو بھی اس طریقے کا تسلیم کیا جائے گا، اس کی غرض خود اس فاعل سے بالا اور برتر ہوگی، خواہ اس کی یہ برتری ظن غالب ہی کے بنیاد پر کیوں نہ ہو، پس معلوم ہوا کہ اپنے سے فروتر درجے کی چیز کسی فاعل کا واقعی نصب العین نہیں ہو سکتی، اور اپنے معلول کو واقعی اپنا مقصود کوئی علت نہیں بنا سکتی۔ اس لیے کہ جس کے لیے ارادہ کیا جاتا ہے اس مقصود کو خود قصد سے بدایت اعلیٰ اور برتر ہونا چاہئے، اب اگر کسی علت کا واقعی مقصود اس کا معلول ہوگا، یعنی ایسا واقعی کہ جس کو یقینی مقصود قرار دیا جائے نہ کہ گمان غالب کے طور پر تو اس کا لازمی نتیجہ یہ ہوگا کہ علت کے اس قصد اور ارادے کے متعلق یہ ماننا پڑے گا کہ اس نے ایسی چیز کو وجود عطا کیا جو اس سے زیادہ کامل اور مکمل تھی ظاہر ہے کہ یہ محال ہے، اس پر اگر تم کو یہ شبہ ہو، کہ بسا اوقات دیکھا جاتا ہے (کہ فاعل اور علت اپنے معلول سے افضل و اشرف نہیں ہوتا) مثلاً طبیب کسی شخص کے مرض کے ازالے کو مقصد بناتا ہے، اور اس کے اس قصد و ارادے سے مریض تندرست ہو جاتا ہے، ظاہر ہے کہ یہاں طبیب اور مریض دونوں انسان ہی ہوتے ہیں، تو جو قاعدہ بیان کیا گیا صحیح نہ رہا، لیکن واقعہ وہ نہیں ہے جو سمجھا جاتا ہے، اس لیے کہ صحت کا افادہ دراصل جس سے ہوتا ہے، وہ نہ طبیب ہے اور نہ اس کا قصد و ارادہ بلکہ صحت کا حقیقی مبدی و سرچشمہ وہ ذات ہے جو طبیب سے بزرگ و برتر ہے، یعنی وہی جو تمام بھلائیوں اور خیرات کو حسب استعداد مادوں پر تقسیم فرماتا ہے، باقی طبیب کے قصد و ارادے کا کام اس سے زیادہ نہیں ہوتا کہ وہ مادے میں صحت کے قبول کرنے کی استعداد پیدا کرے، اس کے سوا وہ کچھ نہیں کر سکتا اور نہ صحت کا بخشنے والا ہمیشہ وہی ہوتا ہے، جو سب سے بلند و بالا ہے، پس معلوم ہوا کہ

مبیب جس نے صحت کا ارادہ کیا تھا اور صحت کو جس نے اپنا نصب العین بنایا تھا، وہ بالعرض فاعل ہے، نہ کہ بالذات، ادنیٰ مقاصد کو جو لوگ اپنا نصب العین بناتے ہیں، اس سے بھی مذکورہ بالا نظریے پر اعتراض کیا جاتا ہے، لیکن اس کا بھی جواب ہے کہ ادنیٰ کو ادنیٰ سمجھ کر کوئی مقصد مقرر نہیں کرتا بلکہ کسی غلط فہمی کا شکار ہو کر ایسا کرتا ہے۔

ایک اعتراض یہ بھی کیا جاتا ہے کہ فاعل کو جو فاعل بنانا ہے، اسی کا نام تو غرض ہے، تو فاعل اور غرض میں معلوم ہوا کہ ذاتی علاقہ ہوتا ہے، اور ظاہر ہے کہ فاعل کی اس غرض سے ضرورت تکمیل ہوتی ہے، یعنی جو کمال اس کو پہلے سے حاصل نہ تھا وہ اس غرض کے پوری ہونے سے حاصل ہو جاتا ہے، اس کا جواب یہ ہے، کہ بسا اوقات فاعل خود اپنی ذات سے تو اشرف و اعلیٰ ہوتا ہے، یعنی جو غرض اس کے پیش نظر ہوتی ہے، ذاتاً و حقیقۃً فاعل کی جو ہر ذات اس سے بلند ہوتی ہے، لیکن جن مواد سے فاعل کا احتلاط ہوتا ہے اور جس قسم کے حسی اور خیالی قوتیں اس کو گھیر لیتی ہیں، اور حقیقت انہی حالات کی وجہ سے اس غرض کی طلب اس میں پیدا ہوتی ہے اس اعتبار سے اس کا مقصود ہی اس سے زیادہ بہتر اور احسن ہو جاتا ہے، ایک سوال یہ بھی ہے کہ ممکنات کے ساتھ جب خدا کی کوئی غرض وابستہ نہیں ہے، اور ان کے منافع اس کے پیش نظر نہیں ہیں تو پھر اتنے استوار و محکم شکل میں ممکنات کے وجود کا اس سے افادہ کس طرح ہوا، آخر عالم کے مختلف اجزاء میں جو عجیب و غریب ایسے آثار نظر آتے ہیں، جن میں بدیہی طور سے مختلف حکمتیں اور مصلحتیں پوشیدہ ہیں کیا کوئی اس کا انکار کر سکتا ہے، جس نے آفاق و انفس کے آیات اور نشانیوں میں غور کیا ہے، کائناتی اشیا کے منافع سے جو واضح ہے، جن میں کچھ اب تک کھل چکی ہیں، اور ابھی ایسے منافع بہت سے باقی ہیں، جن کا راز واضح نہیں ہوا ہے، جن کے متعلق لوگوں نے دفاتر تیار کر دیے ہیں، مثلاً احساس کے لیے حواس اور تخیل کے لیے دماغ کے اگلے حصے میں تفکر کے لیے بیچ میں، یادداشت اور حفظ کے لیے

پہلے جسے میں جو قوتیں رکھی گئی ہیں، آواز کے لیے گے کا نظام سونگھنے کے لیے غیشوم جہانے کے لیے دانت پھیپڑے کے لیے سانس، ہان اور نفس کے لیے بدن اور خدا شناسی کے لیے نفس و روح وغیرہ جو قدرت کے عطیات ہیں اور ان کے سوا افلاک کی گردشوں، اور اس کے مختلف منطوقوں کے فوائد ستاروں کے خواص، خصوصاً آفتاب و ماہتاب کے منافع جن کے بیان کرنے کے لیے نہ زبانیں کافی ہیں نہ کاغذ کے اوراق میں ان کی گنجائش ہے اور نہ انسانی فکر ان کا احاطہ کر سکتی ہے،

اس کا جواب یہ ہے کہ اپنی ذات کے سوا اگرچہ واجب تعالیٰ کے فعل کی غرض اور کوئی دوسری چیز نہیں ہے، اور نہ اس کے افعال کے وہ اسباب و مصالح ہیں جنہیں ہم جانتے ہیں یا نہیں جانتے ہیں بلکہ جنہیں ہم نہیں جانتے وہ ان سے بہت زیادہ ہیں جنہیں ہم جانتے ہیں، لیکن بایں ہمہ حق تعالیٰ کی ذات ایسی ذات ہے کہ اس سے اشیاء کا صدور جب ہوگا تو اعلیٰ ترین شکل اور جیسا کہ چاہئے کامل ترین معیار پر ہوگا، خواہ یہ مصالح ضروری ہوں جیسے انسان کے لیے عقل اور امتوں کے لیے پیغمبروں کا وجود ہے، یا غیر ضروری ہوں، مگر باوجود غیر ضروری ہونے کے اس شے کے لیے ان کا ہونا باعث حسن و خوبی ہے، مثلاً ابرو پر بالوں کا اگانا، اور تلوے میں تھوڑی سی گہرائی پیدا کرنا، اسی کے ساتھ یہ بھی ہے کہ حق تعالیٰ ہر کھلے چھپے خفی و جلی کا عالم ہے، آسمانوں اور زمین کا کوئی ذرہ اس کے علم سے غائب نہیں ہے جیسا کہ آئندہ اس کا بیان آ رہا ہے، آخر ایسا کیوں نہ ہو، خدا کے بعد علل و اسباب کا جو سلسلہ ہے، ان سب کا یہی قانون ہے جیسا کہ گزر چکا یعنی ان میں کسی کے لیے یہ جائز نہیں ہے کہ اپنے سے کم درجے کے لیے کوئی عمل کرے، اور اپنے معلول سے کمال حاصل کرے، اور اس کے لیے کسی کام کا ارادہ کرے، خواہ علت کو اس کا علم ہی کیوں نہ ہو، اور وہ اسے پسند ہی کیوں نہیں کرتی ہو، لیکن ہر حال یہ اس کے شان سے گری ہوئی بات ہے کہ معلول کی خدمت بجالائے گویا جس طرح طبعی اجسام مثلاً پانی، آگ

آفتاب مہتاب وغیرہ جو ٹھنڈک پہنچانے گرم کرنے روشن کرنے کا کام صرف اپنے کمالات کی حفاظت کے لیے کرتے ہیں، غیر کو نفع پہنچانا ان کا مقصد نہیں ہوتا، لیکن قدرتی طور پر غیر کو ان سے نفع پہنچ جاتا ہے، جیسے کامں کرام (شریفوں کے پیالے) کے پھلنے سے زمین کو نفع پہنچ جاتا ہے، یعنی سیر چشم لوگ جب شراب پیتے ہیں تو ان کے بھرے ہوئے پیالوں کے پھلنے سے زمین کو بھی شراب نصیب ہو جاتی ہے، اسی طرح آسمانی بادشاہت اور ملکوئی عالم کی تمام سرگرمیوں سے تحتانی عالم کے نظام کی تنظیم مقصود نہیں ہے بلکہ جو اصل مقصد ہے وہ اس سے بالاتر ہے، یعنی حق تعالیٰ کی انتہائی خوبی و کمال کے ساتھ فرماں برداری ان کا اصل مقصد ہے، لیکن اس کے ذریعے سے ان چیزوں کو بھی نفع پہنچ جاتا ہے، جو ان سے ادون اور فروتر ہیں، کسی نے فارسی میں خوب کہا ہے۔

عالم بخردش لا الہ ہو ست غافل گجاں کہ دشمن است او یادوست
دریا بوجو خویش ہو جے دارد خس پندارد کہ این کشاکش است

الحاصل جس کو حق تعالیٰ کی اس ذات بے ہمتا کی صحیح یا فہمیت ہے، جو ہر خیر اور حسن کا مبداء و سرچشمہ ہے وہ جانتا ہے کہ اشیا کی پیدائش اس ذات پاک سے، مکمل نظام، اور محکم قانون کی شکل میں ہوئی ہے، واقعہ تو صرف اس قدر ہے، اب جو اس کے افعال کے مصالح و حکم نظر آتے ہیں، سو وہ اسے میرے دوست عرضی اور تبعی غایات ہیں، اگر غایت کا ترجمہ یہ کیا جائے کہ فاعل کے فاعل ہونے کی وجہ ہو، اور ان کو ذاتی عرض بھی کہہ سکتے ہو، اگر غایت کا مطلب یہ ہو کہ جو چیز فعل پر ذاتی طور سے مرتب ہو، یا جس کا وجود فعل کے وجود کے بعد ہو، یعنی عرضی طور سے فعل پر مرتب نہ ہو، جیسا کہ حیوانی طبائع میں شرور اور برائیوں کے مہادی و اسباب کا حال ہے، ایک سوال یہ بھی کیا جاتا ہے کہ مہادی کائنات کا کمال کے انتہائی مرتبے پر ہونا یعنی یہ سارے لوازم اور ان کے طرذومات کے متعلق ایسی صورت میں ضرور ہے کہ ان مہادی کو ان کا علم و ادراک خواہ بالذات یا بالعرض ہونا

ہونا چاہئے حالانکہ کائناتی مبادی کا ایک حصہ ایسے جہانی امور پر مشتمل ہے جن میں کسی قسم کا ادراک اور شعور نہیں ہوتا پھر ان کی توجہ اس مقصد کی جانب کس طرح ہو سکتی ہے اس کا جواب یہ ہے کہ ان مبادی سے شعور کا انکار محض ایک ایسا دعویٰ ہے جس کی کوئی دلیل نہیں ہے بلکہ تلاش و تحقیق سے تو ان میں شعور و ادراک کا ہونا کچھ ضروری سا معلوم ہوتا ہے، آخر اگر اپنے افعال و اعمال کے متعلق طبیعت میں کوئی ذاتی اقتضا نہ ہوگا، تو ظاہر ہے کہ بالذات اس فعل کی وہ فاعل بھی نہیں ہو سکتی، بلکہ اگر اس اقتضا کا ظہور صرف آخری درجے میں ہوتا ہے (مثلاً حیوانی درجے میں) تو طبیعت کے ابتدائی درجے میں بھی اس اقتضا کا ثبوت ضرور ہونا چاہئے، اور اقتضا کا یہی ثبوت چاہتا ہے کہ طبیعت کے ابتدائی درجوں میں بھی کسی نہ کسی رنگ کا شعور فکر سوچ بچار، قصد و ارادہ ضرور ہو، خواہ وہ ارادہ اور فکر کی شکل میں نہ ہو، بلکہ سچ تو یہ ہے کہ طبیعت میں فکری شعور و ارادے کا ثبوت قرآن کی اس آیت سے ثابت ہے، 'وان من شیء الا یسبح بحمدہ' لیکن لا تفقہون تسبیحہم (کوئی ایسی چیز نہیں ہے جو خدا کے حمد کی پاکی نہیں بیان کرتی لیکن تم لوگ ان کی تسبیح کو نہیں سمجھتے) ماسوا اس کے ہم جس قاعدے کے اثبات کے درپے ہیں یعنی توحید کو جس شکل میں ثابت کرنا چاہتے ہیں، اس کا یہ لازمی اقتضا ہے کہ تمام چیزوں میں شعور کا ایک درجہ ضرور پایا جاتا ہے، جس طرح وجود اور ظہور کے کسی نہ کسی مرتبے کا پایا جانا ان میں ضروری ہے، 'وہ یہ ہے' کہ جو وجود واجب ہے، ظاہر ہے کہ وہ حیات اور علم و قدرت ارادے سے موصوف ہے، اور یہ سارے صفات وجود واجب کو لازم ہیں، بلکہ وہ بمنہ ذات واجب ہیں، اور اس کے معین ہیں، اور واجب کی وہ ذات جو ان صفات سے موصوف ہے، وہ ہر چیز کے ساتھ ہے، اور ہر شے کے ساتھ اس کو معیت حاصل ہے، کیونکہ اشیا و اسی ذات واجب کے مظاہر اور اس کے صفات کی جلوہ گاہیں ہیں، زیادہ سے زیادہ یہ بات ہے کہ ظہور و خفا کے اعتبار سے ان صفات کا تعلق

مختلف موجودات سے مختلف ہے، یعنی قوت و ضعف کے حساب سے جو تفاوت ان موجودات میں ہے وہی تفاوت ان صفات کے ظہور و خفا میں بھی ہے۔

اس مقام پر ایک بات یہ بھی بیان کی جاتی ہے، کہ عام طور سے یہ دستور ہے کہ فعل کی استواری اور اس کے اقتان کی خوبیوں کو پیش نظر رکھ کر عموماً فاعل کی فکری قوت اور قصد و ارادے پر استدلال کیا جاتا ہے پھر افعال کے جو ذاتی مبادی ہیں، ان کے افعال کو دیکھ کر کیوں نہیں ان مبادی کے متعلق بھی یہ کہا جائے کہ ان سے بھی افعال کا صدور و ارادہ سوچ بچار کے ذریعے سے ہوا ہے، جو اب میں ہم یہ کہتے ہیں کہ اس قسم کے استدلال کا مخاطب محض عام لوگوں کو بنایا جاسکتا ہے، حقیقی غایات اور ان کے واقعی مبادی تک کی جن کی نگاہیں نہیں پہنچ سکتی ہیں، لیکن خواص کے نزدیک تو ہر فعل کی ایک غایت ہوتی ہے، اور ہر کام کا نتیجہ ہوتا ہے، خواہ اس فعل کا صدور فکر و ارادے سے ہو یا نہ ہو، جیسا کہ گزر چکا (پھر ایسی صورت میں خواص کو اس دلیل سے کس طرح متاثر کیا جاسکتا ہے، ہاں عامیوں کی اس سے تسلی ہو سکتی ہے، لیکن برہانی علوم کے مخاطب عقول عامہ نہیں ہوتے)

ایک زائد کاروبار کا آغاز ہوا، اور جس کی طرف وجود کی گردش ہو رہی ہے، وہ دراصل مبداء اول ہی ہے، اور دونوں معنوں کے لحاظ سے مبداء اول ہی انتہائی مقصد اور آخری غایت ہے، جس طرح وہی سب کا فاعل ہے، اور وہی سب کی غایت ہے اور دونوں معنوں میں فرق دو طریقوں سے ہے، یعنی ایک تو ذاتی اور عرضی ہونے کے اعتبار سے، اور دوسرا فرق یہ ہے، کہ ایک میں غایت تو بالذات معنی وجود ہے، اور دوسرے میں غایت وہ تحقق ہے جو غیر کی معرفت کے لحاظ سے ثابت ہوتا ہے، پس اس کو اول تو اس لیے کہتے ہیں

تبصرہ -

کہ وہ وجود کی طرف منسوب ہے، کیونکہ اسی سے اس کا صدور ہوا ہے، اور سب کا وجود اپنی ترتیب کے لحاظ سے اسی کے لیے ہے، یعنی ان کا یکے بعد دیگرے پایا جانا اسی کے لیے ہے، اور تمام کائناتی ہستیوں کا سفر، اور ان کی سیر کے لحاظ سے وہی آخر ہے، کیونکہ منزل بہ منزل درجہ بدرجہ ان میں جو بھی ترقی کرتے ہوئے آگے بڑھ رہا ہے اس کا مقصد یہی ہے کہ اس درگاہ تک ان کی رسائی ہو جائے، پس اس سفر کا خاتمہ اسی پر ہوتا ہے، پس معلوم ہوا کہ مشاہدے کی رو سے تو وہ آخری نقطہ ہے، اور محقق و وجود کے حساب سے وہ اول ہے، دوسرے معنی جو غایت کے ہیں، عالم کے وجود کی اس غایت کو حق تعالیٰ نے اس طرح بیان فرمایا ہے۔ کنت کنتہ فخلقنا صحبت ان اعرف فخلقت الخلق لا اعرف (میں ایک پوشیدہ خزانہ تھا، پھر میں نے چاہا کہ میں جانا جاؤں اس لیے میں نے خلق کو پیدا کیا تاکہ میں پہچانا جاؤں) اس قول میں ہماری راہنمائی کی گئی ہے کہ عالم کے وجود کا انتہائی مقصد خود اس کی اپنی ذات ہی ہے، یعنی اس حیثیت سے کہ وہ پہچانی جائے وجود عالم کی وہ غایت ہے، جس طرح سے وہی خود باعتبار وجود کے عالم کی علت فاعلہ بھی ہے، اور علت غائیہ بھی، اور ہماری راہنمائی اس طرف بھی کی گئی ہے کہ عالم کے وجود کی غایت بعض درمیانی مقاصد اور غایات بھی ہیں جیسا کہ **لَوْلَا مَا خَلَقْتَ الْاَفْلَاكُ (اگر محمد مٹ نہ ہوتے تو آسمانوں کو میں پیدا نہ کرتا)** قول میں بیان کیا گیا ہے۔

خلاصہ یہ ہے کہ تینوں معنوں کے لحاظ سے عالم کے وجود کی آخری غایت حق تعالیٰ ہی کا وجود مبارک ہے یا دوسرے لفظوں میں اس کی تعبیر لقائے آخرت سے کی جائے یعنی حق تعالیٰ کی ملاقات بھی سب کا مقصد اور نصب العین ہے، عالم اسی لیے بنایا گیا ہے، اور کائنات کی تنظیم اسی لیے عمل میں آئی ہے، اب یہ بات بخوبی روشن ہو چکی کہ عالم کے سارے موجودات اپنی اصل فطرت و ساخت کی رو سے صحیح اغراض اور واقعی مقاصد و غایات کی طرف متوجہ ہیں، بلکہ سب کی

ذیلی بات

غایت اگر سچ پوچھتے ہو تو صرف ایک ہی چیز ہے یعنی خیر اور نیکی کا وہ مرتبہ جس سے اعلیٰ مرتبہ ممکن نہ ہو، دوسرے لفظوں میں اسی کو خیر اقصیٰ کہتے ہیں، اسی سے یہ بھی معلوم ہوا کہ اس کے سوا جتنے بھی مقاصد و اغراض ہیں جیسا کہ میں بتا چکا ہوں سب وہی مقاصد ہیں انسانوں کا ایک گروہ ہے جس کی نگاہوں میں ان ہی وہی مقاصد کو آراستہ و پیراستہ کر دیا گیا ہے اور وہ جیسا بے اندھا دھند بے سمجھے بوجھے ان کے پیچھے بھاگے جا رہے ہیں، اور بنی آدم کے زیادہ افراد پر یہی حال طاری ہے، کچھ اللہ کے مخلص بندے ہیں جو اس حکم سے مستثنیٰ ہیں، عام لوگوں کا گروہ وجود کے ان اولیاء سے ہمیشہ جھکڑے رکھ کر کھینچ رہے ہیں، یہ لوگ درحقیقت خدا کے بندوں میں داخل ہی نہیں ہیں اور نہ حق تعالیٰ ان کا مولیٰ ہے، نہ وہ ان کا آقا ہے نہ مالک، اور جب کبھی اور جہاں کہیں تم یہ دیکھتے ہو کہ یہ خدا کے ساتھ تعلق کا دم بھرتے ہیں، تو یقین کرو کہ اس وقت بھی ان کے پیچھے ایک چیز لگی ہے، یعنی طواغیت میں سے کوئی شیطان بھی ان کے ساتھ لگا رہتا ہے، اب اگر تم چاہو تو ان کو عَبْدَ الْهَوٰی (اپنی خواہشوں کے پرستاروں) کے نام سے موسوم کر سکتے ہو، اور چاہو، تو عَبْدَ الطَّاغُوت (طغیان و سرکشی پیدا کرنے والوں کے بندوں) سے ان کو خطاب کر سکتے ہو، ان کے متعلق قرآن میں دونوں الفاظ موجود ہیں۔

پس جو اللہ تعالیٰ سے رشتہ جوڑتا ہے اور اس کے دامن کو تھامتا ہے یقیناً وہ اس کی لقاء اور دید کی تناکرے گا، اور وہ اس قانون کی پابندی کرے گا جس کا عالم پابند بنایا گیا ہے، ایسے شخص کا والی اور ذمہ دار بھی خدا ہو جاتا ہے، اور وہ اسی نظام کے سلسلے میں منسلک ہو جائے گا، جس کے لیے واقعی عالم کا نظام جاری ہوا، اور وہ تو ہمیشہ صالحین کا ذمہ دار ہوتا ہے، کہ دھو بیٹولی الصالحین۔

اور جس نے اس نظام کے حقیقی مقصد سے بغاوت کی، اور اپنی خواہشوں کے پیچھے چلا، تو اس پر اس کا طاغوت مسلط کر دیا جاتا ہے، اس لیے کہ ہویٰ

اور نفسانی خواہشوں کی ہر قسم کے لئے الگ الگ طاغوت مقرر ہے، اور یوں ہر ایک کے سامنے اس کا معبود جلوہ گر ہو رہا ہے، جیسا کہ حق تعالیٰ کا ارشاد ہے: 'اور کیفیت میں اتحد الہار ہوا' (تم نے اس کو دیکھا جس نے اپنی خواہش کو اپنا معبود بنا لیا ہے) مگر تم کو یہ معلوم ہونا چاہئے کہ مقاصد و غایت کے یہ سارے وہی سلسلے بالآخر مضحل اور نابود ہو کر رہ جاتے ہیں، پس جس کا دلی وارث طاغوت ہو گا یا جو طاغوت سے رشتہ جوڑے گا، تو طاغوت کا تعلق چونکہ اس دیوالائی اور مادی نشاوت سے ہے، اور اسی سے اس کا جو ہر تیار ہوتا ہے، اس لیے جو شخص اس مادی نشاوت کے اعتبار سے جتنا عدم کی طرف جائے گا اسی نسبت سے اس کا طاغوت بھی مضحل اور نابود ہوتا چلا جائے گا، اور ایسا آدمی اپنے طاغوت کے ساتھ عدم و نیستی کی اندر ڈوبتا چلا جائے گا، اور یوں نیستی کی کھائیوں میں درجہ بدرجہ گرتا ہوا بالآخر دارالبوار (تباہی کی دنیا) میں گر پڑے گا، حق تعالیٰ ہمیں اور ان لوگوں کو چوتھین کی راہوں میں ہمارے بھائی ہیں سب کو ہوئی کی پیروی سے محفوظ رکھے، اور دنیا کی طمطراق اور اس کی آرائشوں کی طرف میلان نہ کرنے میں ہماری امداد فرمائے اپنے نیک بندوں میں ہمیں شریک فرمائے، اور ان لوگوں میں جو اس کی رحمت کے ساتھ لو لگائے بیٹھے ہیں قیامت کے دن اٹھائے۔

فصل علت و معلول کے متعلق چند تکمیلی باتیں

اس فصل میں عنوان کے سوا اور بھی بعض مخفی امور کا اظہار کیا جائے گا، میں نے پہلے بھی بیان کیا ہے کہ دو چیزوں میں جب اثر کرنے اور اثر قبول کرنے کا تعلق ہو، تو ان کی دو صورتیں ہوتی ہیں یعنی یہ تعلق کبھی بالذات ہوتا ہے، اور کبھی بالعرض، جہاں کہیں میں بالعرض کا لفظ استعمال کرتا ہوں اس سے مقصد یہ ہوتا ہے کہ جس بات کو شے کی طرف منسوب کیا گیا ہے، شے کا اس بات سے اتصاف حقیقی نہیں بلکہ مجازی ہے، پھر جو واقعی موصوف ہوتا

ہے اس سے اس شے کا اتحادی علاقہ ہوتا ہے یا کوئی اور علاقہ اس لیے مجازاً اس حکم کو شے کی طرف بھی منسوب کر دیتے ہیں، مثال سے اس کو یوں سمجھو کہ مساوات کی صفت سے درحقیقت جو چیز موصوف ہوتی ہے، وہ مقدار ہے لیکن مقدار چونکہ جسم کے ساتھ اتحادی علاقہ رکھتی ہے، اس لیے اس صفت کو جسم کی طرف بھی منسوب کر دیتے ہیں، اسی طرح مشابہ ہونا یہ کیفیت کی صفت ہے، لیکن اسی اتحادی علاقے کی وجہ سے کہتے ہیں کہ یہ جسم فلان جسم کے مشابہ ہے، یا کشتی نشین کی طرف حرکت کو اس لیے منسوب کرتے ہیں کہ حرکت کا جو حقیقی موصوف ہے، یعنی کشتی اس کے ساتھ کشتی نشین کو پیٹھنے کا تعلق ہے، یہ بھی ہم پہلے ہی بتا چکے ہیں کہ وجودی صفات یعنی تقدم و تاخر علت ہونا، معلول ہونا وغیرہ وجود کے یہ صفات دراصل وجود کے ذاتی صفات ہیں، لیکن غرضی طور پر ماہیت کو بھی ان صفات سے متصف کرتے ہیں، یعنی وجود اور ماہیت میں چونکہ اتحادی علاقہ ہوتا ہے، اس لیے جو صفات درحقیقت بالذات وجود کے ہیں، وہ ماہیت کی طرف بھی بالعرض منسوب ہو جاتے ہیں، اور جعل کے مباحث میں یہ بتایا گیا تھا کہ ماہیت کے ساتھ جعل کا قطعاً تعلق نہیں ہوتا اور یہ کہ ماہیت میں اس کی صلاحیت ہی نہیں ہے کہ وہ جعل و تاثیر، اور فیض پذیری وغیرہ صفات سے خود موصوف ہو سکے اور ان امور سے جو موصوف ہو سکتا ہے، یا جس سے ان امور کا تعلق ہو سکتا ہے وہ صرف وجود ہی کے مراتب میں سے کوئی مرتبہ ہو سکتا ہے نہ کہ ماہیتوں کا کوئی مرتبہ، الغرض ماہیتوں کا حال یہ ہے کہ وہ خالص اپنے امکان ذاتی، اور محض قوت و استعداد، فطری خفا و پوشیدگی جلی بطون و استتار کی حالت سے نکل کر فعلیت کی فضاء اور وجود و ظہور کے میدان میں قدم نہیں رکھتیں جو لوگ اس کے قائل ہیں کہ ایسے ممکنات جو معدوم ہوتے ہیں، حالت عدم میں بھی ان کے لیے کسی نہ کسی قسم کا ثبوت ضرور ہوتا ہے، تو ان کی غلطی کا منشاء یہ ہے کہ ثبوت کے متعلق ان کو دھوکا لگتا ہے، کہ ماہیتوں کے لیے وجود نہ بھی ثابت ہو، جب بھی ثبوت تو بہر حال ماہیت کے لیے ثابت ہی ہوتا ہے

مگر تم جان چکے ہو کہ یہ کتنا بھل دعویٰ ہے جب وجود سے پہلے ماہیت پر کسی قسم کا حکم لگانا ناممکن ہے حتیٰ کہ خود ماہیت کا ثبوت اپنی ذات کے لیے بھی وجود سے پہلے نہیں ہو سکتا کیونکہ وجود سے پہلے نہ ماہیت کا ظہور ہوتا ہے نہ ان میں امتیاز پیدا ہوتا ہے اس لیے کہ وجود ہی کو اس نور اور روشنی کا نام ہے جس کے ذریعے سے وہ ماہیتیں جن کی ذات صرف تاریکی اور ظلمت ہوتی ہے 'بینائیوں' اور دانائیوں پر ظاہر ہوتی ہیں ٹھیک جس طرح محسوس روشنی کے ذریعے سے درختوں 'پتھروں' اور ان تمام کثیف مہیتوں کا ظہور ہوتا ہے جن کی ذاتیں صرف تاریکی ہوتی ہیں اور اس لیے نگاہوں 'اور آنکھوں کے مشاہدے سے وہ محسوس ہوتی ہیں' الغرض وجود ہی کے کسی نہ کسی مرتبے سے ماہیت کے جس فرد کا بھی جس حد تک ظہور ہوتا ہے یہ دراصل وجود ہی کے کسی نہ کسی مرتبے سے ماہیت کا ظاہر ہونا ہوتا ہے یعنی ماہیت کو چونکہ وجود کے ساتھ اتحاد ہوتا ہے اور وجود ماہیت کے ساتھ موصوف ہوتا ہے اس لیے وجود کے ظہور کے ساتھ ماہیت کا بھی ظہور ہو جاتا ہے پس جب تک وجود کا کوئی خاص پیرایہ تحقق پذیر نہیں ہو لیتا اس وقت تک ماہیت پر جو اس وجود کے ساتھ اتحادی علاقہ رکھتی ہے کسی قسم کا کوئی حکم نہیں لگایا جاسکتا اور نہ کوئی چیز خواہ کسی قسم کی بھی ہو اس کے لیے ثابت ہو سکتی ہے بلکہ کسی ماہیت کے لیے خود اپنی ذات کا ثبوت مثلاً انسان کا انسان ہونا یعنی خود اس کے لیے اپنی ذات بھی جو ثابت ہوتی ہے وہ وجود ہی کی راہ سے ثابت ہوتی ہے یا اس پر جو یہ حکم لگایا جاتا ہے کہ ماہیت کے لیے فلاں امر نہیں بلکہ فلاں امر ثابت ہے یہ سارا کرشمہ وجود ہی کا ہوتا ہے خلاصہ یہ ہے کہ بالذات ماہیت نہ موجود ہے اور نہ معدوم نہ ظاہر ہے نہ باطن نہ قدیم ہے نہ حادثہ یعنی ماہیت کے لیے ان چیزوں کا ثبوت خود اس کی اپنی ذات کی راہ سے نہیں ہوتا البتہ ان چیزوں میں سے بعض چیزوں کے ثبوت کا اگر یہ مطلب ہو کہ اس کا جو ان کی مدقابل ہے اس کی نفی ماہیت سے کی جاتی ہے تو ماہیت کی اس حالت کے لیے وجود کی ضرورت نہیں ہے

بلکہ ازلا وابد اہر حال میں یہ بات ماہیت کو حاصل ہوتی ہے، مثلاً عدم کو ماہیت کے لیے ثابت کیا جائے اور مراد ہو، وجود کی نفی یعنی اس نفی کو ماہیت کے لیے ثابت نہ کیا جائے، یا کہا جائے کہ ماہیت باطن ہے، اور مراد ہو، ظہور کی نفی یعنی اس نفی کو اس کے لیے ثابت نہ کیا جائے، تو اس قسم کے سارے منفی احکام ازلا وابد ماہیت کے لیے صحیح ہیں، کیونکہ اس کی اپنی کوئی ذات ہی نہیں ہے، پھر اس کے لیے کسی دوسری شے کی ذات کیا ثابت ہوگی، نقیضین کے ارتفاع کا جو مسئلہ ہے، اس کا محال ہونا دراصل ان چیزوں کے حساب سے ہے جو موجود ہوں، اور ان پر حکم موجود ہونے کی حیثیت سے لگایا جائے، تب اس وقت ناممکن ہے کہ نقیضین کا ارتفاع اس کی ذات سے ہو جائے۔

الحاصل جب تک شے کے لیے وجود کا اعتبار نہ کیا جائے گا، خواہ یہ حکم اسی حیثیت سے ہو کہ وہ شے وجود کے رنگ سے رنگین ہے یعنی بالذات موجود ہونا شے کا ضروری نہیں ہے، بلکہ صرف موجود ہونا کافی ہے، جب تک شے میں یہ بات نہ پیدا ہو لے اس وقت تک کسی شے کا اس کے لیے ثبوت یا اس پر کوئی حکم قائم کرنا، یا اس کو کسی کے لیے ثابت کرنا ناممکن ہے، الغرض ماہیت کے ذاتی احکام ہوں، یا اعتباری اوصاف مثلاً امکان پوشیدگی بطون تاریکی وغیرہ احکام کو ماہیت کے لیے ثابت کرنا اس پر موقوف ہے کہ وہ وجود کی صفت سے رنگین ہو لے اور اس کی طرف وجود کا انتساب ہو چکا ہو، کشف و یقین والوں میں سے بعض بزرگوں نے جو یہ فرمایا ہے، ”کہ ماہیات جس کی تعبیر ان کی اصطلاح میں ”اعیان ثابتہ“ ہے، نہ ان کی ذاتوں کا ظہور ہوا ہے اور نہ کبھی ان کا ظہور ہو سکتا ہے، بلکہ صرف ان کے احکام اور اوصاف ہی ظہور پذیر ہوتے ہیں ورنہ خود ان اعیان ثابتہ کو اپنی ذات کے حساب سے وجود کی ہوا بھی نہیں لگی ہے،“ ان بزرگوں کے اس قول کا وہی مطلب ہے جو میں نے بیان کیا، پس معلوم ہوا کہ ماہیت کے متعلق موجود ہونے کا حکم کرنا، خواہ کسی خاص وقت ہی میں کیوں نہ ہو، یہ اس بے بصری کا نتیجہ ہے، جو حقائق کے متعلق

عام نگاہوں میں پائی جاتی ہے شے اور شے کے متعلقات و لوازم میں جو فرق و امتیاز ہے، اس سے چشم پوشی کرنے کے بعد ہی کوئی یہ حکم کر سکتا ہے، گویا جس طرح ماہیتوں کے ان لوازم کے متعلق جن کا شمار اعتباری امور میں ہے، یہ واقعہ ہوتا ہے کہ ان کو ماہیتوں کے لیے ثابت کرنے میں کسی ایسے جاعل اور خالق اور کسی ایسی علت کی تاثیر کی ضرورت نہیں ہوتی جو ماہیت کی علت کے سوا ہو، بلکہ جو ماہیت کی علت ہوتی ہے، اور اس علت کی جس تاثیر عمل کا ماہیت پر اثر مرتب ہوتا ہے، یہی تاثیر ان لوازم کے لیے کافی ہوتی ہے، جیسا کہ عام فلاسفہ اور محققین کا خیال ہے، اور ان کی صریح عبارتوں سے بھی معلوم ہوتا ہے، یہی حال ماہیت کے اس تعلق کا ہے جو اس کو وجود کے ساتھ ہوتا ہے، برائیاں و شرور، اعدام اور نیستیوں کے مبادی کے متعلق بھی حکماء کی یہی رائے ہے، یعنی شرور و اعدام کے جو ذاتی مبادی و اسباب ہیں ان لوگوں کے خیال میں ان کا تحقق مبداءِ اعلیٰ کے فیض اور جبل و خلق کا رین منت نہیں ہے، یعنی مبداءِ اعلیٰ کی وہ ذات پاک جو ہر شے کی تواریف اور ذلہ افس سے پاک ہے اس کی طرف نیستیوں اور اعدام کے مبادی کو منسوب نہیں کیا جاسکتا وہ اس سے بلند و برتر مقدس و پاک ہے، پس بات دی ہے جو میں نے تحقیق کی ہے یعنی خالق اور جاعل کا اثر اور اس اثر پر جو امور مرتب ہوتے ہیں، یہ سب دراصل وجودی پیرایوں کی مختلف شکلیں اور ظہور کے مختلف مراتب کی تعبیریں ہیں، یہی خود ماہیت تو براہ راست جاعل کے جبل اور خالق کے خلق سے اسے کوئی تعلق نہیں ہے، بلکہ اس کا ظہور وجود ہی کے نور اور روشنی سے ہوتا ہے، خلاصہ یہ ہے کہ موجد برحق اور صانع مطلق (یعنی حق تعالیٰ) اسے جو چیز درحقیقت صادر ہو کر تحقق پذیر ہوتی ہے، وہ ماہیت نہیں بلکہ صرف وجود ہے، ظاہر ہے کہ ایسی صورت میں پھر ماہیت کو معلول کہنا صرف ایک مجازی بات ہوگی، جیسا کہ اس کو موجود کہنا بھی ایک قسم کی مجازی تعبیر ہے، مبادی پر کسی کو یہ وہم نہ پیدا ہو، کہ ماہیت کی طرف موجود ہونے کی نسبت ایسی ہے، جیسی کہ جسم کی طرف سفید ہونے کو منسوب

کرتے ہیں، وجہ یہ ہے کہ جسم پر جو سفید ہونے کا حکم لگایا جاتا ہے تو یہ ایک دفعی اور صادق حکم ہے، کیونکہ جسم کے سفید ہونے کا مدار اس پر ہے کہ سفیدی کا جسم میں واقعی قیام ہو، یعنی واقع میں سفیدی جسم میں پائی جائے، ظاہر ہے کہ اس شکل میں بھی جسم اگرچہ اپنے مرتبہ وجود میں تو سفیدی کے وجود سے متصف نہیں ہوتا لیکن سفیدی کے وجود کا جو مرتبہ ہے اس مرتبہ میں یقیناً جسم اس کے ساتھ موصوف ہے، وجہ یہ ہے کہ دوسری شے کے لیے کسی شے کا وجود ایسا وجود جو موصوف کے وجود کے بعد بھی ہوتا ہے، اور اسی موصوف کے وجود پر اس کا وجود موقوف بھی ہوتا ہے، بہر حال جسم اور امیض کے تعلق کا تو یہ حال ہے، بخلاف اس کے ماہیت کے تعلق جب موجود ہونے کا حکم لگایا جاتا ہے، تو یہاں نہ وجود کا قیام ہی ماہیت میں ہوتا ہے اور نہ وجود سے پہلے ماہیت کا وجود ہو سکتا ہے اور نہ خود ماہیت کی اپنی تثبیط ذات میں وجود کے انتزاع کا فشا پایا جاتا ہے، اس لیے انتزاعی طور پر ماہیت کا وجود سے متصف ہونے کی کوئی صورت نہیں ہے چہ جائیکہ وجود حقیقی سے اتصاف کی یہاں کوئی شکل ہو، بلکہ واقعہ اس کے بالکل برعکس ہے، یعنی خود ماہیت ہی وجود سے فتنزع ہوتی ہے، نہ کہ وجود ماہیت سے، اس بنیاد پر مثلاً یہ کہنا کہ وجود کی فلاں قسم انسان ہے یہ بات اس حکم سے یعنی انسان کی ماہیت موجود ہے، اس سے بھی مقدم اور پہلے ہے، کیونکہ شے کا کسی شے سے موصوف ہونا، یہ اس امر کو چاہتا ہے کہ اتصاف کا جو ظرف ہے، یعنی خارج یا ذہن اس ظرف میں موصوف کا موجود ہونا ضروری ہے، خواہ یہ اتصاف اس طور پر ہو کہ موصوف کیساتھ صفت کے وجود کو ضم کیا جائے، یا موصوف کے وجود کی حالت ہی ایسی ہو کہ اس سے وہ صفت فتنزع ہوتی ہو، یعنی موصوف سے عقل اس صفت کو پیدا کرتی ہو، خلاصہ یہ ہے کہ صفت انضمامی ہو (مثلاً کپڑے کے ساتھ سیاہی کا تعلق ہے) یا انتزاعی ہو (مثلاً چھت کو دیکھ کر آدمی اس سے فوقیت (ادبہ ہونے کے) مفہوم کو پیدا کرتا ہے، الغرض ہر حال میں ظرف

انصاف میں موصوف کے وجود کا پایا جانا لابدی ہے جس کی وجہ یہ ہے کہ شے جب تک مثلاً خارج میں موجود نہ ہوگی اس وقت تک وہ احکام جو خارج کے رو سے اس کو ثابت کئے جاتے ہیں ان کا اقتساب اس شے کی طرف صحیح نہ ہوگا خواہ یہ اقتساب انضمامی شکل میں ہو یا اشتراعی صورت میں جیسا کہ متاخرین کے بعض بزرگوں نے بیان فرمایا ہے بہر حال جب تمہیں یہ معلوم ہو چکا کہ واقعی موجود درحقیقت ماہیت نہیں بلکہ وجود ہی ہے تو اب تم نے سمجھ لیا ہوگا کہ علت حقیقی اور بالذات علت کس شکل میں ہوتی ہے اور بالعرض یعنی مجازی صورت علت ہونے کی کیا ہے نیز کسی صاحب عقل کو اس میں تو کسی شبہ کی گنجائش نہیں ہے کہ ممکن بہر حال علت اور سبب کے تاثیر و جعل سے بے نیاز نہیں ہو سکتا لیکن سوال یہ ہے کہ ممکن کے اندر واقع میں مخلوق اور معمول کون ہے وجود ہے یا ماہیت ہے یا ماہیت اور وجود کے درمیان جو علاقہ ہے وہ معمول ہے جب ان شقوں میں سے وہ شقیں باطل ہو چکیں تو ظاہر ہے کہ ایک ہی شق صحیح باقی رہی یعنی جعل و خلق افاضہ و افادے کا تعلق وجود کے سوا اور کسی شے سے نہیں ہے پس معلوم ہوا کہ خارج میں وجودی اشخاص کے سوا اور کچھ بھی نہیں پایا جاتا ہم نے ماہیت کی بحث میں یہ بیان کیا تھا کہ خاص خاص امکانی وجودی دراصل تمام ممکن حقائق میں ان کے فصول کے مبادی ہیں یہ تو خارج میں ہے اس کے بعد عقل ان وجودی اشخاص سے جنس فصل نوع ذاتی عرضی وغیرہ امور کو ذہنی کاریگری کے ذریعے پیدا کرتی ہے پھر ان پر ذاتی یا عرضی ہونے کا حکم لگاتی ہے اور یہ بھی وجود ہی کا ایک رنگ ہوتا ہے الغرض عقل کے سامنے ان معانی کی خاص خاص ممتاز صورتیں ہوتی ہیں جنہیں وہ دراصل شخص سے ان خاص حالات اور صلاحیتوں کی بنیاد پر حاصل کرتی ہے جو اس وقت اس پر طاری ہوتی ہیں خواہ یہ معانی جزئی ہوں یا کلی پھر ذاتی ہوں یا عرضی کچھ بھی ہوں عقل کے اعتبارات ہوتے ہیں جنہیں وہ جزئیات سے پیدا کرتی ہے یہ جزئیات اور اشخاص کبھی کہہ دیتے ہیں

کبھی زیادہ پھر ان میں باہم جدائی اور تباہی اشتراک و اتحاد کے اعتبار سے مختلف بنیتیں ہوتی ہیں مثلاً زید کی شخصیت سے عقل ایک ایسی شخصی صورت کا ادراک کرتی ہے جس میں کوئی دوسرا اس کا شریک نہیں ہے پھر اسی زید سے ایک اور صورت بھی حاصل کرتی ہے جس میں عمرو بکر اس کے شریک ہیں اسی طرح اسی سے اسی صورت بھی حاصل کرتی ہے جس میں گھوڑے وغیرہ سب شریک ہیں اسی طرح اور قیاس کرتے چلے جاؤ اس پر اگر تم یہ اعتراض کرو کہ یہ بات بسیط نوع کے متعلق تو درست ہو سکتی ہے مثلاً سیاہی کا جو حال ہے کہ رنگ مہلنے کے سوا اس میں کوئی اور ایسی چیز نہیں پائی جاتی جو سیاہی کو تمام رنگوں سے جدا کرتی ہو یہی وجہ ہے کہ یوں کہنا کہ بنانے والے نے پہلے رنگ بنایا پھر سیاہی بنائی غلط ہے بلکہ رنگ کا بنانا اور سیاہی کا بنانا دونوں ایک ہی بات ہے اور دونوں کے وجود کا بنانا بھی ایک کے وجود کا بنانا ہے لیکن بسیط نوعوں کے سوا اور حقائق اور انواع میں یہ بات نہیں چلتی اس لیے کہ ان کے ذاتیات عقل میں ایک دوسرے سے ممتاز ہیں اسی طرح خارج میں بھی ان کا وجود دوسرے سے جدا اور ممتاز ہوتا ہے اور ان کے بنانے کا حال وہ نہیں ہے جو سیاہی کا تھا یعنی ایک ہی بنانا دونوں کے لیے کافی تھا بلکہ ان میں ہر ایک کو جدا جدا طریقے پر بنایا جاتا ہے مثلاً حیوان کے جسم ہونے میں وہ نباتات کا شریک ہے اور حیوانی نفس کی وجہ سے نباتات سے ممتاز ہوتا ہے اب ظاہر ہے کہ جسم کا بنانا یقیناً نفس کا بنانا نہیں ہے بلکہ ایک کا بنانا دوسرے کے بنانے سے علیحدہ کام ہے دونوں میں اتنی ہی مغایرت ہے کہ جب نفس حیوانی کا حیوان سے تعلق جاتا رہتا ہے تو جسم بحدہ اپنی حالت پر موجود رہتا ہے مثلاً گھوڑا جب مر جاتا ہے تو اس کے جسم کا وجود ظاہر ہے کہ باقی رہتا ہے میں کہتا ہوں کہ یہ بات پہلے ہی بیان کی گئی ہے کہ مادہ ہونے کے حساب سے جسم کا خیال کرنا یہ بات اس نقطہ نظر سے بالکل مختلف ہے جب بحیثیت جس ہونے کے

اس جسم کا اعتبار کیا جائے، ظاہر ہے کہ پہلی صورت یعنی جب جسم کو مادے کی حیثیت سے اعتبار کیا جائے تو اس وقت (جسم حساس) کے مجموعہ اور کل کے حساب سے یقیناً جسم ایک جداگانہ امر ہے، مطلب یہ ہے کہ ذہنی وجود اور عقلی اعتبار سے قلع نظر کر لینے کے بعد خارجی وجود کے اعتبار سے یقیناً کل سے جسم کا وجود ممتاز ہوتا ہے، بلکہ گفتگو جو کچھ بھی ہے وہ دوسری صورت میں ہے یعنی جب اسی جسم کو جنس کی حیثیت سے اعتبار کیا جائے کیونکہ اس اعتبار سے اب یہ ایک ایسا جز ہے جو کل پر محمول ہو سکتا ہے اور اس کل کا وہ ذاتی ہے، بہر حال گفتگو کا خلاصہ یہ ہے کہ اگر باب حقیقت احد حکمت الہیہ متعالیہ کے راز شناسوں کے نزدیک تمام موجودات خواہ عقل ہو یا نفس یا صورت نوعیہ کوئی بھی ہو، سب کے سب دراصل نور حقیقی کی شعاعیں اور قیومی وجود کے تجلیات ہیں، اور جب واقعہ یہی ہے تو حق کی اس روشنی کے بعد وہ ساری تاریکیاں مٹ گئیں جو حقائق سے محروم رہنے والوں کے ادہام نے پھیلا یا تھا، یعنی یہ بات غلط ہو گئی کہ ممکن باتوں کا خود اپنا ذاتی وجود بھی ہوتا ہے، بلکہ واقعی بات یہ ہے کہ باہمت کے جو احکام اور لوازم ظہور پذیر ہوتے ہیں وہ دراصل ان وجودوں کے مختلف مدارج اور مراتب کا نتیجہ ہے، جو حقیقی وجود کے سائے و اظلال ہیں اور اعلیٰ نور کی کرنیں ہیں اس قاعدے اور اصول کی دلیل سچ پوچھو تو خدا کے ان عطیات سے ہے، جس سے مجھے رہنے محض اپنی ازلی عنایت کی بنیاد پر سرفراز فرمایا ہے، اور علم میں یہ میرا خاص حصہ ہے، جو صرف اس کے جود و فضل کا ایک فیض ہے میں نے اس دلیل کے ذریعے سے فلسفے کے فن کو مکمل کرنا چاہا اور حکمت کو اس کی ترقی کے آخری نقطے پر پہنچانے کا ارادہ کیا چونکہ یہ بات دراصل بہت ہی لطیف و دقیق تھی، یہاں تک رسائی میں سخت دشواری تھی، ضرورت اس میں بالغ تحقیق، بلند فکر، عمیق نظر کی تھی یہی وجہ ہوئی کہ حکما کی عام جامعیت ادھر متوجہ نہ ہو سکی، اور اسی سے غفلت کا نتیجہ یہ ہوا کہ بڑے بڑے قابل و مستعد لوگوں کے قدم میں لغزش

پیدا ہوئی، پھر ہمارے مقلدوں اور عام مقببین کا جو حال ہو سکتا تھا وہ ظاہر ہے، حق تعالیٰ نے محض اپنی رحمت و کرم سے مجھے جہاں اس پر مطلع فرمایا کہ تمام امکانی مایہیتیں اور جو ازی کائنات کی قسمت میں سرمدی ہلاکت و بربادی اور ازلی بطلان و نیستی کے سوا اور کچھ نہیں ہے، وہیں مجھے اس سے بھی باخبر کیا گیا اور نہایت روشن عرشی برہان کے ذریعے سے باخبر کیا گیا کہ موجود اور وجود درحقیقت صرف ایک شخصی حقیقت اور ذات میں منحصر ہیں، حقیقی موجود ہونے میں اس شخصی ذات کا کوئی شریک نہیں ہے اور سلسلہ کائنات میں اس کا کوئی ثانی نہیں ہے، خادہ ہستی میں اس کے سوا کوئی دوسرا باشندہ نہیں ہے، واجب معبود کے سوا دنیا میں جو چیزیں بظاہر نظر آتی ہیں، یہ سب دراصل اسی واجب کی ذات کی مختلف نمایشیں اور اس کے ان صفات کے تجلیات ہیں، جو خود بجنسہ ذات واجب ہیں، اور اس کی ذات کی عین ہیں جیسا کہ بعض عارفوں کی زبان نے اس کو ان الفاظ میں ادا کیا ہے۔

جن جن چیزوں پر غیر اللہ کا اطلاق کیا جاتا ہے، یا جن کی تعبیر لفظ عالم سے کی جاتی ہے، حق تعالیٰ کے اعتبار سے ان کی حیثیت ایسے ساتھ اور پرچھائیں کی ہے، جو کسی شخص کی دکھائی دیتی ہے، تو گویا عالم اللہ تعالیٰ کا ظل اور اس کی پرچھائیں ہے، عالم کی طرف وجود کو جو منسوب کرتے ہیں۔ اس کے قطع پر معنی ہیں اس الہی ظل کے ظہور کا محل یعنی عالم کے ظہور و نمایش کا محل ممکنات کے اعیان ہیں، کہ ان ہی اعیان پر یہ ظل اور سایہ پھیلا ہوا ہے، ذات حق کے وجود کا جتنا سایہ جس پر پڑا ہے، اسی حد تک وہ ظل محسوس ہوتا ہے، لیکن ظل کا یہ احساس اور اور اک بھی حق ہی کے نور سے حاصل ہوتا ہے، کیونکہ ممکنات کے اعیان بذات خود بالکل روشن نہیں ہیں اس لیے کہ وہ تو صرف معدومات ہیں اگرچہ بالذات نہیں بلکہ بالعرض ثبوت سے وہ بھی موصوف ہوتے ہیں، وجہ یہ ہے کہ نور اور روشنی تو صرف وجود ہے، اس کے سوا جو کچھ بھی ہے سب تیرہ و تاریک ہیں

پس عالم سے جو کچھ بھی معلوم ہوتا ہے، اس کی حیثیت وہی ہے جو ہمیں کسی
 چیز کے سائے کے متعلق جتنا علم ہوتا ہے، اور جس طرح جو کوئی صرف سائے اور
 پر چھائیں کا علم رکھتا ہے اسی قدر اس سے جاہل رہتا ہے جس کا وہ سایہ
 ہوتا ہے اسی طرح عالم سے جو تینا واقف ہے اسی قدر وہ حق سے جاہل ہے الغرض اس حیثیت سے
 کہ وہ ظل اور سایہ ہے، وہ جانا جاتا ہے، اور جس ذات کی بھی صورت
 سے وہ سایہ پھیلتا ہے، ظل کے علم کی صورت میں آدی جتنا اس ذات سے
 جاہل رہتا ہے اسی قدر حق تعالیٰ کی ذات سے بھی جاہل رہتا ہے (قرآن
 کی آیت) الم تر انا انی سر بک کیف هد الظل ولو شاء لجعلہ
 مساکناً لکما توئے نہیں دیکھا اپنے رب کی طرف کس طرح اس نے سائے کو
 پھیلایا وہ اگر چاہے تو اس سائے کو ساکن کر دے (اس کا مطلب یہ ہے کہ
 خدا اگر چاہے تو اس سائے کو ایسا: دے کہ اس سے، اس کے کرم وجود
 کا فیض، اور اس کے وجود کا ظل ظاہر نہ ہو، (آگے قرآن میں ہے) ثم
 جعلنا الشمس علیہ دلیللاً (پھر ہم نے اس سائے پر آفتاب کو راہنما دلیل
 بنایا) آفتاب خدا کی وہ ذات ہے، جب اس کو خود اس کی ذات کی حیثیت
 سے نور فرض کیا جائے کہ اسی کی وجہ سے ان تمام پھیلے ہوئے وجودی سایوں
 اور اخلال کا مشاہدہ عقل اور حواس کر رہے ہیں اس لیے کہ خود ظلال اور
 سایوں کے لیے عدم نور کی حالت میں کوئی عین اور سببی باقی نہیں رہتی
 (آگے قرآن میں ہے) ثم قبضنا لا الینا قبضاً یسیراً (پھر ہم سمیٹتے ہیں
 اس سائے کو اپنی طرف آہستہ آہستہ) اس لیے حق تعالیٰ اس کو اپنی طرف
 سمیٹتے ہیں کہ وہ اسی کا سایہ ہوتا ہے، گویا اسی سے نکلا، اور پھر ہر چیز
 اسی کی طرف پلٹتی ہے، الغرض ہم جن چیزوں کو محسوس کرتے اور جس مان کا
 اور اک ہوتا ہے، وہ حق ہی کا وجود ہے، جو ممکنات کے ایمان میں جلوہ
 فرما ہے، حق کی ہدایت کے لحاظ سے تو وہ حق کا وجود ہے، اور مختلف
 معانی و احوال جنہیں عقل فکری اور قوت محسی ان سے حاصل کرتی ہے،
 ان کی حیثیت سے وہ ان ممکنات کے ایمان میں، جن کی ذاتیں جاہل

اور کچھ نہیں ہیں پھر ان معانی اور صورتوں کے اختلاف کے باوجود جس طرح ان سے ظن کا لفظ زائل نہیں ہوتا اسی طرح عالم اور غیر اللہ ماسوی اللہ وغیرہ کے الفاظ بھی ان سے جدا نہیں ہوتے اور جب واقعہ وہی ہے جس کا میں نے تم سے ذکر کیا تو معلوم ہوا کہ عالم صرف ایک دہی امر ہے اور بھائے خود اس کا کوئی حقیقی وجود نہیں ہے۔

یہ ہے وہ مسلک جو الہی عارفوں اور محققین اولیاء نے اختیار فرمایا ہے باقی اس شریف دھوے کی جس دلیل کا تم سے میں نے وعدہ کیا ہے وہ عنقریب انشاء اللہ تعالیٰ آئندہ بیان ہوگی۔

ایک اور تائیدی کشف یقین والوں میں سے ایک صاحب ارقام شہادت فرماتے ہیں۔

غنی نہ رہے کہ کلی امور اور امکانی ماہیتوں کا وجود عین اور خارج میں خود نہیں ہوتا اس لیے یقیناً ان کی جتنی بہت صرف معلوم اور معقول ہونے کی ہے یعنی ان کا وجود صرف عقل اور ذہن میں پایا جاتا ہے پس ثابت ہوا کہ یہ غنی اور باطنی امور ہیں جو عینی وجود کے ساتھ ہمیشہ متعلق رہتے ہیں ان کے احکام و آثار ان ہی چیزوں میں ظاہر ہوتے ہیں جن کا معنی وجود ہو، بلکہ معنی وجود بکشم ان کی ذات ہی ہوتی ہے نہ کہ اس کے سوا کوئی اور چیز لیکن باوجود اس کے خود اپنی ذات کے اعتبار سے یہ کلی امور عین معقولات ہی کے سلسلے میں داخل رہتے ہیں گویا موجودات کے اعیان ہونے کے اعتبار سے تو یہ ظاہر ہوتے ہیں اور خود اپنے عقلی ذہنی ہونے کی وجہ سے یہ باطن ہوتے ہیں الغرض ہر معنی موجود کی طرف احکام کا انسابہ استناد ان ہی کلی امور پر ہوتا ہے جن کو عقل و ذہن سے مثالیاً ہی نہیں جاسکتا اور نہ عین و خارج میں ان کا وجود ہو سکتا ہے یعنی ایسا وجود نہیں ہو سکتا جو ان کو عقلی و ذہنی ہونے سے خارج کر دے خواہ اب وہ معنی موجود

کوئی وقتی چیز ہو یا غیر موقت، کیونکہ موقت و غیر موقت دونوں کی نسبت اس امر کلی کی طرف ایک ہی ہوتی ہے، البتہ موجودات مہینی کے وہ احکام جو اس امر کلی کی طرف راجع ہوتے ہیں وہ دراصل درہی ہوتے ہیں جنہیں ان مہینی موجودات کے حقائق چاہتے اور مانگتے ہیں، مثلاً علم کی نسبت عالم کی طرف اور حیات کی نسبت سچی (زندہ) کی طرف کہ ان مثالوں میں دیکھو حیات بھی ایک عقلی اور ذہنی حقیقت ہے اور علم بھی، پھر باہم علم حیات سے ممتاز اور جدا ہے اور حیات علم سے ممتاز و جدا ہے، اب ہم کہتے ہیں کہ مثلاً حق تعالیٰ کی ذات میں علم بھی ہے اور حیات بھی ہے اس لیے وہ عالم سچی ہے اسی طرح فرشتے میں حیات بھی ہے اور علم بھی اس لیے بھی وہ عالم اور سچی ہے، لیکن حیات کی حقیقت بھی (دونوں میں) ایک ہے اور علم کی بھی، یوں ہی حق تعالیٰ کے علم کو دیکھو وہ قدیم ہے اور انسان میں بھی علم ہے، لیکن حادث نو پیدا ہے، اب تم خود غور کرو، کہ اس حقیقت معلومہ (علم) میں اس نسبت نے (یعنی حق و انسان کی طرف جو علم کو منسوب کیا گیا) کس نئی چیز کا اضافہ کیا، اور اسی سے تم کو اندازہ ہو سکتا ہے کہ ذہنی امور (معقولات) اور مہینی موجودات میں کیا ربط ہے، دیکھو! جس میں علم کی صفت قائم تھی جس طرح اس کو عالم کہا گیا اسی طرح علم خود جس صفت سے موصوف تھا، مثلاً حادث (نو پیدائی) سے اس کو بھی حادث کہا جاتا ہے اور قدیم کو قدیم، پس معلوم ہوا کہ ہر ایک یعنی موجودات مہینی ہوں یا عقلی و ذہنی، ہر ایک محکوم بہ ہوئے ہیں اور محکوم علیہ بھی، اور ظاہر ہے کہ یہ کلی امور اگرچہ بذات خود صرف عقلی امور میں سے ہیں، اس لیے کہ عیناً یہ معدوم ہیں، لیکن حکم کے اعتبار سے موجود ہیں، جیسا کہ ان کو جب مہینی موجود کی طرف منسوب کیا جاتا ہے، تو یہ محکوم علیہ بن جاتے ہیں، الغرض اعیان موجودہ کے تعلق سے یہ حکم کو تو قبول کرتے ہیں، لیکن یہ کہ ان میں تقسیم جاری کی جائے اور

ان کی تفصیل و تجزی کر کے اجزاء پیدا کئے جائیں اس کو وہ قبول نہیں کر سکتے کہ ان کے لیے یہ ناممکن ہے کہ یہ تو بات خود ہر اس چیز میں پائے جاتے ہیں جو ان سے موسوف ہوتی ہے مثلاً انسانیت ہر اس شخص میں پائی جاتی ہے جو اس خاص نوع کے بچے داخل ہو، لیکن انخاص کے تعدد سے انسانیت میں تعدد پیدا نہیں ہوتا، اور نہ تقسیم و تفصیل کو وہ قبول کرتی ہے، بلکہ ہمیشہ وہ اپنی ذہنی اور عقلی ہونے کی کیفیت کے ساتھ باقی رہتی ہے، اور جب ان میں جن کا وجود عینی ہے اور ان میں جو عینی وجود سے محروم ہیں، ارتباط ثابت ہو گیا یعنی ان میں عددی نسبت پائی جاتی ہے تو پھر باہم موجودات میں بعض کو بعض سے جو ربط ہے اس کا سمجھنا تو اس سے زیادہ آسان ہے، کیونکہ موجودات کے درمیان بہر حال کوئی امر جامع و مشترک ضرور پیدا ہوتا ہے، مثلاً یہاں وہ امر جامع وجود عینی ہے، اور وہاں تو کوئی جامع بھی نہ تھا مگر جب باوجود اس کے ان میں ربط پایا گیا تو جہاں جامع موجود ہے وہاں تو اس ربط کو بدرجہ اولیٰ پایا جانا چاہئے۔“

یہ تھا ان صاحب کا کلام خدا ان کی روح کو پاکیزگی عنایت فرمائے میں جس مسئلے پر آئندہ دلیل قائم کرنا چاہتا ہوں اس کی کتنی کھلی تائید اس بیان میں ہے، اس سے صاف معلوم ہوتا ہے کہ کلی ماہیات عینی موجودات کے غیر ہیں، اور ایسے غیر کہ ان کو وجود عینی سے مس بھی نہیں ہے، وجود کا جو حصہ ان کو ملا ہے وہ صرف وہی موجود ہے جسے عقل وجودوں سے یعنی عینی موجودات سے ماصل کرتی ہے، گویا جس طرح واجب تعالیٰ ایک ایسا قیومی وجود ہے جس سے علم قدرت حیات وغیرہ صفات کے مفہوم کو عقل ماصل کرتی ہے، اسی طرح ہے مثلاً انسانی وجود بھی ایسا وجود ہے جس سے نطق، احساس کی قوت حرکت دینے کی طاقت لکھنے اور چلنے کی قدرت وغیرہ صفات عقل تنزع اور ماصل کرتی ہے، گویا صفات کے منشاء ہونے میں دونوں وجود (یعنی وجود واجب و وجود انسانی) دونوں

برابر ہیں، فرق اگر ہے تو یہ ہے، کہ واجب کا وجود کمال کے انتہائی نقطے تک پہنچا ہوا ہے، بلکہ وہ تو اس سے بھی بلند ہے، کہ کمال کا صرف اسی پر اختتام اور اتمام نہیں ہوتا، بلکہ بعد حصول کمال کے وجود کا اتنا حصہ اس میں بچ بھی جاتا ہے، جو خیر کی دوائی جھڑی کے مانند اس سے برس رہی ہے، اور یہی بارش باقی دنیا کی تمام چیزوں کے وجود کا کام کرتی ہے، اور اسی کمال کی وجہ سے واجب سے صفات اور اسما حاصل و منتزع کئے جاتے ہیں ان صفات و اسما کے لیے کسی ایسے وجود کی ضرورت نہیں ہے، جو ذات حق کے وجود کے سوا ہو، اسی کا یہ نتیجہ ہے کہ یہ سارے کمالی صفات اور جہالی و جلالی اسما و نفوت جو دراصل ذات واجب کے کمال اور فروغ ذاتی کے تعبیرات و عنوانات ہیں، ان صفات کے ذات حق پر صادق آنے کے لیے صرف واجب کی ذات کافی ہے، اور یہ سارے احکام اس کے وجود اقدس پر صادق آتے ہیں، بخلاف دوسرے موجودات کے جو حق تعالیٰ کی کبریائی کی شاعیوں، اور اس کے نور کے سایوں سے عبارت ہیں تو ان سے جو کلی امور منتزع ہوتے ہیں، انہیں دیکھا جائے گا کہ آیا ان کا تعلق شے کی ذاتیات سے ہے یا نہیں اگر ذاتیات سے ہے تو پھر یہ بھی شے کے خود وجود سے منتزع ہوں گے، اور اگر ان کے انتزع میں کسی بیرونی امر کو دخل ہے، اور ان کا وجود شے کی ذات سے متاخر ہو، یعنی ذاتیات نہیں بلکہ عرضیات میں سے ہوں تو ایسی صورت میں ان سے ان احکام کو حاصل اور منتزع کرنا اس وقت تک ممکن نہ ہوگا جب تک کہ جاعل حق سے ان کا صدور اور قیوم مطلق سے ان کا فیضان نہ ہو لے کیونکہ یہ سب چیزیں خود اپنی اپنی ذات کے حساب سے دراصل حق تعالیٰ کے ظہور کے مدارج اور اسی کے مختلف تجلیات میں داخل ہیں۔

اس شخص کی بات سے یہ بھی معلوم ہوا کہ اختیار کے تشخص اور تعین کی حالت وہی ہے جو اس کی موجودیت کی ہے، یعنی جس طرح شے کا موجود ہونا (موجودیت) اس کے وجود یعنی کا نتیجہ ہوتا ہے، اسی طرح اس کا تشخص و تعین

ہونا یعنی وجودوں کا کرشمہ ہے جس کی تحقیق میں نے پہلے بھی کی ہے اور بتایا تھا کہ معلم ثانی کی بھی یہی رائے ہے مسلم ثانی نے دوسری جگہ بھی اسی مسئلے کو زیادہ پھیلا کر بیان کیا ہے اور دعویٰ کیا ہے کہ عین ثابت اور وجود علی میں حکم کے اعتبار سے تعاکس کی نسبت ہے یعنی ماہیت وجود کے بعض صفات سے متصف ہوتی ہے اسی طرح وجود ماہیت کے بعض صفات سے موصوف ہوتی ہے یہ دراصل علی اسرار کا ایک اہم سر اور راز ہے بلکہ مسئلہ تقدیر کا سر بھی اسی قبیلے سے ہے جو دنیا کے دانش مندوں کو حیرت میں ڈالے ہوئے ہے اور اسی سے تعلق اس مسئلے کا بھی ہے کہ اس عالم میں شر و راور برائیل کا وجود کس طرح پایا جاتا ہے وجود کے بعض مراتب سے آخر ان برائیوں کا صدور کس طرح ہوا حالانکہ وجود تو صرف خیر محض ہے

گزشتہ مثالاً قول سے یہ بھی معلوم ہوا کہ اشیا میں ربط کی جہت ماہیت نہیں بلکہ وہ چیز ہے جو وجود کے لفظ سے سمجھی جاتی ہے جس کا مطلب یہ ہوا کہ دو چیزوں میں علت و معلول ہونے کا جو تعلق ہوتا ہے اس تعلق میں ان دونوں کی ماہیتوں کو نہیں بلکہ صرف وجود کے علاقے کو دخل ہے جس طرح دو چیزوں میں اتحادی نسبت بھی درحقیقت اسی وجود کا اثر ہے جو ان دونوں کی طرف منسوب ہوتا ہے نہ کہ کسی اور چیز کو اس میں دخل ہے اسی لیے وحدت اور شخص کے احکام و آثار کا غلبہ وجود کے احکام کے غلبے کا نتیجہ ہوتا ہے سورہ معوذتین یعنی قل اعوذ برب الناس اور قل اعوذ برب الفلق قرآن کی ان دونوں سورتوں کی ایک تفسیر میں شیخ نے بھی اسی کی طرف اشارہ کیا ہے شیخ کے الفاظ یہ ہیں۔

نہی کو وجود کے نور سے بھاڑنے والا وہی سہرا دل ہے جس کا وجود واجب ہے اور یہ اس خیریت مطلقہ کا نتیجہ ہے جو اس کی جوہیت کے لیے لازم ہے۔

سب سے پہلی چیز جو اس سے صادر ہوئی وہ اس کی تصا ہے جس میں برائی اور شر قلعاً نہیں ہے البتہ نور اول کی جگہ گاہٹ کے نیچے جو

بات سخی اور پوشیدہ ہو کر رہ گئی یہی وہی کدورت جو اس ماہیت کے لوازم سے ہے، جس کی نشاوت اور آفرینش اول کی ہویت سے ہوئی ہے۔

شیخ نے اپنے اس بیان میں عقل کے وجود کی تعبیر نور الانوار کی جگہ گاہٹ اور چمک سے کی ہے، کیونکہ ممکنات کے وجود کی نوعیت حق تعالیٰ کے جمال و جلال کی درخشانی اور اس کے مجد و بزرگی کی جگہ گاہٹ کی سی ہے، اور ماہیتوں کی جن کدورتوں کا ذکر شیخ نے کیا ہے، اس سے اشارہ دراصل ماہیتوں کے امکان کی جانب ہے، آخر امکان کے معنی اس کے سوا اور کیا ہیں کہ جو ذات وجود کے رنگ سے رنگین ہے، اس کے لیے وجود اور عدم دونوں کا ضروری نہ ہونا بھی امکان ہے، میں نے جو کہا کہ ممکن وجود کے رنگ سے رنگین ہوتا ہے، اسی کی طرف قرآن نے ”صبغة اللہ“ کے لفظ سے اشارہ کیا ہے، اور آیت صبغة اللہ ومن احسن من اللہ صبغة (اللہ تعالیٰ کا رنگ اور اللہ کے رنگ سے زیادہ حسین خوبصورت رنگ اور کون رنگ ہو سکتا ہے) اسی کی جانب ایما فرمایا گیا ہے، ظاہر ہے کہ نفی اور سلب سے تاریک ترین ظلمت اور کون ہو سکتی ہے، شیخ نے آخر میں جو یہ کہا کہ وہی کدورت جو اس ماہیت کے لوازم سے ہے، جس کی نشاوت اور آفرینش اول کی ہویت سے ہوئی، اس سے غرض یہ ہے کہ مبدا اول سے جو چیز صادر ہوئی اور جو اس کی ایجاد سے موجود ہوئی، وہ اس شے کی کلی ماہیت نہیں ہے، بلکہ اول سے جو چیز واقع میں صادر ہوئی، وہ اس شے کا وجود ہے جو بحکم اس کی ہویت ہے، کیونکہ ماہیتوں کو تو وجود ہی کے مختلف مراتب اور پیرایوں سے حاصل و منتزع کرتے ہیں، ان ماہیتوں کی آفرینش وجود ہی سے ہوتی ہے، ثبوت کے لحاظ سے ان ماہیتوں کو کسی قسم کا تامل حاصل نہیں ہے، بلکہ عقل ان کو وجود سے پیدا اور انتزاع کرتی ہے، اور اس عمل کے بعد پھر ماہیت کو وجود سے منصف کرتی اور وجود کو ماہیت پر محمول کرتی ہے، اسی بنیاد پر یہ حکم کیا جاتا ہے، کہ وجود کو ماہیت پر خارج میں تقدم حاصل ہے، اور ذہن میں وجود ماہیت سے متاخر ہے، جیسا کہ اس کی تحقیق گزر چکی۔

فصل

گزشتہ بالا مباحث کا جو اصل مقصد اور آخری مطلوب ہے اس فصل میں اس کو واضح کیا جائے گا نظر کے قدم سے چلنے والو! اللہ کی فہرماں برداری میں کوشش کرنے والو! حق تعالیٰ کی کبریائی کے مطالعے میں ہمہ تن مصروف و منہمک گزشتہ دو ارتقا ہونے والو! اس کی عظمت و فروغ کے دریاؤں میں ڈوبنے والو! تمہیں یہ معلوم ہونا چاہئے کہ حقیقت جو کسی شے کا موجد ہوتا ہے جس طرح اس کو اپنی خالص جوہر ذات اور اپنی ٹھیک حقیقت کے اعتبار سے فیاض ہونا چاہئے یعنی وہ جو کچھ اپنی اصل جوہر ذات کے اعتبار سے ہوتا ہے اسی جوہر ذات کے اعتبار سے وہ فاعل بھی ہوتا ہے یعنی فاعل ہونے کے لیے مزید کسی چیز کے اضافے کی ضرورت نہیں ہوتی مطلب یہ ہے کہ اس کے فاعل و موجد ہونے کے جس طرح یہ معنی نہیں ہوتے کہ وہ پہلے کوئی شے ہوتا ہے پھر فاعل ہونے کی صفت سے موصوف ہوتا ہے بلکہ وہ خالص فاعل ہی فاعل ہوتا ہے اسی طرح اس کا معلول بھی خود بالذات اس کا اثر اور اس کا فیض ہوتا ہے یہ نہیں کہ کوئی ایسی چیز جو معلول کے نام سے موسوم نہ تھی وہ فاعل کا بالذات اثر ہوتی ہے کہنا یہ ہے کہ معلول کے اندر بھی دو چیزیں نہیں ہوتیں نہ واقع میں اور نہ ذہنی تحلیل سے اس میں ایسے دو پہلو پیدا ہو سکتے ہیں کہ ان میں ایک کو تو شے قرار دیا جائے اور دوسرے کو اثر فرض کیا جائے کیونکہ اس وقت واقع میں بالذات معلول ان میں سے صرف ایک ہی ہوگا نہ کہ دوسرا ہاں! مجازاً اگر اس کو بھی معلول کہہ دیا جائے تو یہ ہو سکتا ہے لیکن یہاں گفتگو واقعی معلول کے متعلق ہو رہی ہے اگر ایسا نہ کیا جائے گا تو دور و کشل کے چکر سے خلاصی کی پھر کوئی صورت باقی نہ رہے گی خلاصہ یہ ہے کہ بالذات معلول دراصل صرف ایک بسیط امر ہی ہوتا ہے وہی جو بالذات علت کا حال ہے اور اس بات کا پتا اس وقت چلتا ہے جب علت و معلول کو استقلال التفات اور مستقل نقطہ نظر سے سامنے رکھا جائے مثلاً ہم جب علت کو اس طرح اپنے سامنے رکھیں کہ اس وقت اس کے ساتھ کوئی ایسی چیز شریک نہ ہو

جس کو اس کے علت اور سبب ہونے میں دخل ہو، یعنی صرف علت ہونے اور موثر ہونے کی حیثیت پیش نظر ہو، اسی طرح ہم معلول کو بھی تمام ہر دنی آلائشوں سے پاک کر کے اپنے سامنے لائیں اور ان تمام چیزوں سے اس کو الگ کر لیں جن کو اس کے معلول ہونے میں دخل نہیں ہے، اس عمل تجرید و تصفیہ کے بعد ہم پر یہ بات واضح ہوگئی کہ ہر علت بذات خود علت ہوتی ہے، اسی طرح ہر معلول بذات خود معلول ہوتا ہے، اور جب صورت حال یہ ہے تو اسی سے یہ بات بھی ثابت ہو جاتی ہے کہ جس چیز کو معلول کے نام سے موسوم کرتے ہیں وہ اپنی ذات اور حقیقت کی رو سے اس علت اور سبب کی حقیقت سے کوئی جدا گانہ چیز نہیں ہوتی جس سے اس معلول کا افاضہ و افادہ ہوا، ظاہر ہے کہ اس کے بعد کیا عقل کے لیے اب جائز ہو سکتا ہے کہ علت اور موجد کی ہویت سے قطع نظر کر کے وہ معلول کی ذات کی ہویت کی طرف ایسا تسبیحی اشارہ کرے جس کی وجہ سے تعقل و ادراک میں دونوں دو مستقل ہویتوں کی شکل اختیار کر لیں، یعنی ایک ہویت موجد اور فیض بخش کی اور دوسری ہویت معلول اور فیض پذیرندہ کی اگر اس کو جائز قرار دیا جائے گا تو اس کے معنی یہ ہوں گے کہ معلول ہونے کے سوا بھی معلول کی ذات کوئی اور حیثیت رکھتی ہے، کیونکہ اب تو معلول کا تعقل علت کے تعقل اور علت کی طرف منسوب ہونے کے تعقل سے جدا ہو گیا، حالانکہ معلول کا بحیثیت معلول ہونے کے تعقل جب کیا جائے گا تو وہ علت کی طرف منسوب ہونے کے ساتھ ہی ہوگا، اور اس سے وہ قاعدہ ٹوٹ گیا، جو علت و معلول کے متعلق ہم نے ابھی بتایا تھا ظاہر ہے کہ یہ خلاف مفروض ہے کیونکہ اس نقطہ نظر سے بالذات معلول کی حقیقت اس کے سوا کچھ بھی نہیں ہے کہ وہ علت کی طرف منسوب اور اس کے ساتھ لپٹا ہوا ہے، وہ کسی ایسی ذات کا نام نہیں ہے جسے اثر اور تابع ہونے کی کیفیت عارض ہوئی، ٹھیک جس طرح وہ علت جس سے معلول کا افادہ ہوا اس کی حقیقت بحر اصل اور مبدی ہونے اور مرجع و ماوی ہونے کے اور کچھ نہیں ہے، اور یہی باتیں مجتہدین اس کی عین ذات ہیں، اور بجائے خود یہ بات

ثابت ہو چکی ہے کہ علل و معلومات اسباب و مسببات کے وجودوں کا سلسلہ تنہا ہی اور محدود ہے، اور ایک ایسی ذات پر یہ سلسلہ ختم ہوتا ہے، جس کی فوری وجودی حقیقت بسیط ہے اور نقص و کوتاہی، کثرت و امکان خفاء و پوشیدگی کی آنودگیوں سے اس کی ذات پاک ہے، اور ہر ایسی زائد شے سے اس کی ذات مقدس ہے، جس کا اس میں حلول ہو یا وہ شے اس کا محل ہو، خواہ اس کی ذات سے خارج ہو، یا اس میں داخل ہو، اور یہ بھی ثابت ہو چکا کہ اس ذات پاک کی خود اپنی ذات ہی صرف اپنی حقیقت ہی کے اعتبار سے فیاض، اور محض اپنی ہی ہویت سے وہ چمک رہی ہے، آسمانوں اور زمین کو روشن کر رہی ہے، اور خود اپنے ہی وجود سے عالم خلق اور امر کا وہ منشاء و سرچشمہ ہے، اور یہ بھی ثابت ہو چکا کہ تمام موجودات کی اصل صرف ایک ہی ہے اور وہی اصل حقیقت ہے، باقی جو کچھ بھی ہے، وہ سب صرف اسی کی مختلف شانوں کی نمود ہے، ذات صرف وہی ہے، اس کے سوا جو کچھ ہے وہ اسی کے مختلف اسما و صفات ہیں، حقیقت وہی ہے، ماسوا اس کے سبب اسی کے اطوار ہیں وہی واقع میں موجود ہے، ماوراء اس کے اسی کے مختلف جہات اور حیثیات ہیں۔

تو ان باتوں سے کسی کو یہ وہم نہ گزرے حق قیوم کے ساتھ ممکنات کی نسبت حلول کی ہے (یعنی ممکنات ذات حق میں اسی طرح حلول یافتہ ہیں جس طرح سیاہی کپڑوں میں مثلاً پیوستہ ہوتی ہے) کسی کو اگر یہ وہم ہو اتنا واقع سے وہ بہت دور ہو گیا، کس قدر افسوس کا مقام ہے، یہ لوگ اتنا نہیں سمجھتے کہ حال اور محل ہونے کی صورت میں ناگزیر ہو گا کہ وجود میں دونوں کے دونی مانی جائے، یعنی حال کا وجود بھی ہو، اور محل کا بھی، اور اس وقت جب کہ تحقیق کا آفتاب عقل انسانی کے افق سے طلوع ہو چکا، اور انسانی فطرت ہدایت اور توفیق کے نور سے منور ہو چکی اور ثابت ہو چکا کہ وجود واحد حق کا کوئی ثانی نہیں ہے، اور وہی کثرت اس کی ذات کے سامنے مضحل اور

گم ہو کر رہ چکی ہے، ادھام کے مغلطے سٹ پکے، حق واضح ہو چکا اور ممکنات کے ہیکلوں پر اس کا جو نور چمک رہا تھا وہ سب پر نیا ہر ہو چکا اور باطل کے سر پر حق کی چوٹ پڑ چکی جس سے وہ لہو لہان ہو کر فرسودہ ہو چکا، دوائی کے جو قائل تھے (یعنی منوین) ان کے لیے تباہی و بربادی کا پیغام آچکا، اور کھل چکا کہ جس شکل اور پیرے میں بھی جس چیز پر وجود کا اطلاق کیا جاتا ہے، وہ صرف واحد قیوم کی مختلف شانوں میں سے کوئی شان ہے، اور اس کے صفات میں سے کوئی صفت اور اس کے اوصاف کی درخشا نیوں کی کوئی تڑپ ہے، تو اس سے معلوم ہو سکتا ہے کہ ابتداء میں جو ہم نے یہ کہا تھا کہ وجود کے دائرے میں دو چیزیں ہیں ایک علت اور دوسرا معلول، یہ نظریہ بلند نظری کے بعد اس انجام پر ختم ہوا کہ عرفانی سلوک کے رو سے ان میں جو علت ہے وہی امر حقیقی ہے، اور معلول صرف اسی کے مختلف جہات میں سے ایک جہت ہے اور علت کی تاخیر معلول میں جو ہوتی ہے، اس کا اب مطلب یہ قرار پایا کہ یہ علت کے تصور اور ایک درجے سے دوسرے درجے تک منتقل ہونے کا نام ہے، اور علت کی مختلف حیثیتوں کے ظہور کی یہ شکل ہے، نہ کہ معلول اور اثر علت سے کوئی علیحدہ ہونے والی جدا گانہ چیز ہے، اس مقام پر ابھی طرح مضبوطی سے قدم جماؤ، بڑی بڑی دانا یوں والوں کے پاؤں یہاں پھسلتے ہیں عمر کا ایک حصہ اس کے حصول میں صرف کرو، شاید تمہیں اپنے مقصد کی کوئی جھلک نظر آئے اگر تم اس کے اہل اور مستحق قرار پاؤ۔

شاید یہاں کوئی کہنے والا کہے کہ تم نے جو تقریر کی اس سے لازم آتا ہے کہ واجب کی حقیقت مضاف اور انسانی امور کے سلسلے میں داخل ہو جائے اسی طرح ہر معلول بھی اسی ذیل میں شریک ہو جائے کیونکہ تم نے یہ دعویٰ کیا تھا

ایک پیچیدگی کا حل۔

کہ جو بالذات علت ہے اس کی کل حقیقت صرف اسی قدر ہے کہ وہ علت ہے، اسی طرح معلول بالذات کی حقیقت صرف یہی ہے کہ وہ معلول ہے ایسا اگر نہ ہو گا تو ان میں دونوں میں سے کوئی بھی نہ بالذات علت ہی رہے گا

اور نہ بالذات معلول، جب آپ کا یہ دعویٰ ہے، تو ایسی صورت میں جب علت ہونا بھی علت کی عین ذات ہے، اور ظاہر ہے کہ علت ہونا بھی سلسلہٴ مضاف و مضافیات کی چیز ہے، کیونکہ اس کا تصور اس چیز کے تصور سے جدا نہیں ہو سکتا، جس کی طرف وہ مضاف و منسوب ہے یعنی معلولیت کے تصور سے علت کا تصور الگ نہیں ہو سکتا اور یہ بات آگے آرہی ہے، کہ مضاف کا شمار اجناس عالیہ میں ہے، اور ظاہر ہے کہ جنس کا تقویم تحصیل بغیر کسی ایسی فصل کے نہیں ہو سکتا جو اس کو کسی نوع کی صورت میں حاصل کر سکتی ہو، اس کا لازمی نتیجہ یہی ہوا کہ حق تعالیٰ کا جنس و فصل سے مرکب ماننا ضروری ہو گیا حالانکہ اس کا محال ہونا ظاہر ہو چکا ہے،

اس شبہ کے ازالے کے لیے میں کہتا ہوں کہ مضاف اور مضاف کے سوا وہ ساری چیزیں جن کا شمار اہیات اجناس کے سلسلے میں کیا جاتا ہے یعنی اجناس عالیہ میں، اور اجناس ان مہیتوں کی میں جس جو وجود پر زائد ہوتی ہیں اسی لیے ان جنسوں کی تعریف میں وہ ماخوذ ہوتی ہیں، مثلاً مقولہ جو ہر کی تعریف میں کہتے ہیں وہ ایک ماہیت ہے جس کا حکم یہ ہے، "مقولہ کیف میں بھی یہی کہتے ہیں کہ وہ ایک ماہیت ہے، جس کا یہ حکم ہے، اسی پر مضاف وغیرہ کو بھی قیاس کرنا چاہئے، خلاصہ یہ ہے کہ مضاف کے ذیل میں صرف وہی عقلی مفہوم داخل ہو سکتا ہے، جس کا تصور دوسرے مفہوم کے تصور کے ساتھ ہوتا ہو، اور ظاہر ہے کہ واجب تعالیٰ کوئی ایسا مفہوم نہیں ہے جس کا وجود ذہن میں ممکن ہو، واجب تو صرف عینی وجود کا نام ہے وہ فقط نور، اور خارجی محصل سے عبارت ہے عقل اس کا تصور کر نہیں سکتی، بجز ان شعاعوں اور کرنوں کی راہوں سے جو وجود واجب سے اس پر فائق ہوتی ہیں برہانی مجاہدات کے بعد عقل پر ایک قسم کی دہشت طاری ہوتی ہے، اور اسی دہشت کی حالت میں حکم کرتی ہے کہ ذات احدی کی تاثیر اور اس کا سبب ہونے کی حیثیت اسی کی مقدس ذات اور قیومی وجود درخشان ہے اس تاثیر میں جو ہر ذات کے سوا اور کسی حیثیت کو دخل نہیں ہے، کیونکہ اگر ایسا ہوگا تو

اس کی یکتائی میں غلغلہ پیدا ہوگا، اور وجودی حقیقت میں ترکیبِ راہ پائے گی، لیکن عقل جب یہ حکم کرتی ہے، اس وقت بھی یہ نہیں ہوتا کہ اس کے سامنے کوئی ایسی صورت ہوتی ہے، جو ذاتِ حق کے ساتھ ماہیت کے حساب سے مساوی ہو، آخر یہ کیسے ہو سکتا ہے، جبکہ یہ ثابت ہو چکا ہے کہ اپنی اس انیت واسعہ (ہستی کشادہ) کے سوا اس کی کوئی ماہیت نہیں ہے جس کی کرشمی آسمانوں و زمین کو اپنے اندر سمیٹے ہوئے ہے، 'الغرض حق تعالیٰ کی وحدت اور قیومیست جو بجنسہ اس کی ذات ہے اس کے متعلق عقل کچھ حکم کرتی ہے، وہ دراصل عقل کا فیصلہ نہیں ہے، بلکہ یہ اس برہان کا نتیجہ ہے جو حق ہی کی طرف سے قلوب میں وارد ہوتا ہے، اور حق ہی کی تائید عقل میں اس دلیل کے نور کو پیدا کرتی ہے، عقل کا کام صرف ماننا اور تسلیم کرنا، ایمان لانا، یقین کرنا، جھٹک جانا ہے، بلکہ سچ پوچھو تو خود عقل ہی اس کی وحدانیت کی دلیل ہے، اور اس کی فردانیت کی شاہد و گواہ ہے،

اور جب تم کو یہ معلوم ہو چکا کہ ایسی شخصی ہویت جس کے خارجی وجود کو محض اسی خارجی وجود کے اعتبار سے کسی شے کی جانب انتساب حاصل ہو رہا ہو، اس قسم کی شخصی ہویت کے لیے کسی ایسی ماہیت کے نیچے مندرج ہونا ضروری نہیں ہے، جس میں انتسابی اور اضافی جہت ہوتی ہے، اس قاعدے کے ذہن نشین کرنے کے ساتھ ہی وہ سارے مشکلات حل ہو جاتے ہیں جو گزشتہ مسئلے کے حامل امور میں واقع ہوتے ہیں، مثلاً حق تعالیٰ کے قادر مبدیٰ سمیع بصیر ہونے میں بھی یہی شبہ کیا جاتا ہے، یا ہیولی کے متعلق جو یہ کہا جاتا ہے کہ وہ بذات خود مختلف صورتوں کی استعداد و صلاحیت اپنے اندر رکھتا ہے اور عرض کے متعلق دعویٰ کیا جاتا ہے کہ بذات خود ہر عرض کا اپنے موضوع اور محل سے تعلق ہوتا ہے، یا حیوانی نفس کے متعلق کہا جاتا ہے، کہ بذات خود بدن میں وہی تصرف و تدبیر کا کام انجام دیتا ہے، مگر بائیں ہمہ ان میں سے کوئی بھی مضاف حقیقی کے جنس کے نیچے مندرج نہیں ہے، اگرچہ مضاف کا مفہوم ان کو بھی عارض ہوتا ہے، اس لیے وہ بھی مضاف اور انتسابی حقائق کے

نام سے موسوم ہو گئے لیکن ال میں کوئی مضائقہ اور غلطی نہیں ہے، کیونکہ اضافت اور انساب تو ہر موجود کو عارض ہوتا ہے، خصوصاً اس مہتی کو جو ہر شے کی مبداء اور نقطہ آغاز ہے جس طرح اس قاعدے سے ان پیچیدگیوں کا حل پیدا ہوتا ہے، اسی طرح زمانے کے اجزاء میں جو تقدم و تاخر ہے، اُنہیں کی اضافت کے متعلق بھی جو وقت پیش آتی تھی وہ بھی اسی قاعدے سے زایل ہو جاتی ہے، یعنی اعتراض یہ وارد ہوتا ہے کہ ایسی دو چیزیں جن میں تضائفت کی نسبت ہوتی ہے، ضرور ہے کہ وجود ان میں معیت ہو، یعنی دونوں کا ساتھ ساتھ پایا جانا ضروری ہے، ظاہر ہے، کہ تقدم و تاخر اور معیت (ساتھ پائے جانے) میں کھلی ہوئی منافات ہے، وقت کے ازالے کی صورت یہ ہے کہ زمانی اجزاء جن میں ایک جز دوسرے جز کے ساتھ جمع نہیں ہو سکتا، اور زمانے کے بعض جز کو دوسرے جز پر جو تقدم بالذات حاصل ہوتا ہے، یہ ان اجزاء کے خارجی وجود کا اقتضاء ہے، اور اضافت جو ان کو عارض ہوتی ہے، وہ زمانے کے ان اجزاء کی مامیت کو اس وجود کے روئے عارض ہوتی ہے، عہ عقل کے تصور کا نتیجہ ہے، اور زمانہ اپنے عقلی وجود کے لحاظ سے ظاہر ہے کہ اجزاء کے باہمی اجتماع سے انکار نہیں کرتا کیونکہ عقل کے لیے جائز ہے کہ وہ زمانے کے تقدم اور موخر ہونے والے دونوں جزیوں کا ایک ساتھ تصور کرے اور تقدم و تاخر کے اعتبار سے جو ان کا خارجی حال ہو اس کو پیش نظر رکھ کر ان پر حکم لگائے، اور اس حکم کے وقت وہ دونوں اجزاء اس ظرف اور اس نشاوت میں جہاں یہ حکم ان پر لگایا جاتا ہے، یعنی ذہن میں اکٹھے ہو کر پائے جائیں، کیونکہ نشائی قابلوں کے اختلاف اور وجودوں کے مختلف پیرایوں کی وجہ سے عجیب و غریب احکام اور آثار ظہور پذیر ہوتے ہیں، پھر اس میں کیا چیز بعید از عقل ہے، اگر کوئی واحد مامیت مثلاً حرکت اور زمانہ وجود کے خاص پیرائے اور منصب اسیسے ہوں کہ ان اجزاء کا حصول اس میں تو آہستہ آہستہ یہ تدریج ہوتا ہو، یعنی پیدا بھی تدریجی طور پر ہوں اور باقی بھی تدریجی شکل میں رہیں مثلاً خارج کے قالب اور ظرف میں ان کا یہ حال ہو اور وجود کے دوسرے مرتبے مثلاً عالم خیال میں پیدائش تو ان کی

تدریجی طور پر ہو، اور بقا تدریجی نہیں بلکہ دفعی ہو، یعنی ہتاء وہ اجزاء باہم اکٹھے ہو کر پائے جائیں اور وجود ہی کا کوئی قالب ایسا ہو کہ اس میں امن کی پیداوار شد و حدوث بھی دفعی ہو، اور بقا بھی دفعی ہو، مثلاً تصور اور تعقل کے ظرف میں زمانے اور حرکت کے مقدم و موخر اجزاء کو ایک ساتھ سوچا بھی جاسکتا ہے اور اس تصور کو جب تصور کرنے والا جی چاہے باقی بھی رکھ سکتا ہے، زمانے کے اجزاء کے متعلق جو یہ وقت پیدا ہوتی ہے، اس کے حل کی میرے خیال میں ایک اور راہ بھی ہے جس کا ذکر اپنی جگہ پر انشاء اللہ تعالیٰ آئے گا۔

دیکھو کہیں ایسا نہ ہو کہ اس مقام پر تمہارا پاؤں پھسل جائے
تنبیہ یعنی تم کو یہ خیال گزرے کہ سارے ممکنات کے وجود جب صرف تعلق نوعیت کی غیر مستقل ہستیاں ہیں، تو اس سے

حق تعالیٰ کے متعلق تو کہیں یہ لازم نہیں آتا کہ نو پیدا اور حادث صفات سے وہ متصف ہو جائے اور تغیرات و انقلابات کا محل اس کی ذات قرار پائے بہر حال حق تعالیٰ کا ممکنات بلکہ حادثات (نورانیہ امور) کا محل ہونا لازم نہ آجائے، ہاں یہاں پر ہوش و حواس کو درست رکھو اور میں نے جو کچھ پہلے بیان کیا ہے اس کو پیش نظر رکھ کر غور کرو، میرا مطلب یہ ہے، مادوں اور موضوعوں میں اعراض اور صورتوں کے وجود کا جو حلول ہوتا ہے، اعراض اور صورتوں کے وجود کی یہ نوعیت دراصل شے کے اس وجود کے اقسام میں داخل ہے، جو بذات خود فی نفسہ بہ طرز ارتباط بالغیر پایا جاتا ہے، یعنی اس کے ذاتی وجود کے تحقق کی صورت ہی یہ ہوتی ہے، کہ غیر یعنی موصوف کے ساتھ مرتبط ہو کر پایا جائے، اس بنیاد پر ضرور ہوا کہ ان اعراض اور صورتوں کو جب اس حیثیت سے فرض کیا جائے تو ان کے لیے اس طرز کے اپنے ذاتی وجود (وجود فی انفسہا) ہوں، جو اس کے وجود کے مغائر ہوں جس میں ان کا حلول ہوتا ہو، اور یہاں (حق تعالیٰ میں) بجز واحد حق کے کوئی دوسرا وجود ہی نہیں ہے، نہ استقلالی اور نہ تعلق و رابطی، بلکہ غیر حق کے وجودوں کی حیثیت صرف حق کے تطورات کی ہے، جس میں وہ ظہور فرما ہوتا ہے، اور اس کی

ذاتی شانوں میں سے چند شائیں وہ بھی ہیں نیز ایک قاعدہ یہ بھی ہے کہ
 میں چیز یہ صفت کا اطلاق کیا جاتا ہے خواہ وہ عرض کے قبیلے کی چیز ہو
 یا صورت کے قبیلے کی بات ہو، ہر حال ہر صفت کو اپنے موصوف کے
 کمال میں ضرور کسی نہ کسی قسم کا دخل ہوتا ہے خواہ یہی ہو کہ اس صفت سے
 موصوف کے وجود کا قوام تیار ہوتا ہو، اور اس کی نوعیت مکمل ہوتی
 ہو، جس کو شے کا کمال اول کہتے ہیں اور نوع بنانے والی صورت سے بھی
 اس کی تعبیر کرتے ہیں، یا موصوف کی ذات میں کسی فضیلت اور شخصی کمال کا
 اضافہ ہوتا ہو، جس کو کمال ثانی اور عرض لاحق بھی کہتے ہیں یعنی جس کی وجہ
 سے اصل تقوم اور ابتدائی تکمیل کے فرض سے زیادہ کوئی طفیل زیادتی
 میسر آتی ہو، حاصل یہ ہے جو چیز بھی جس صفت سے موصوف ہو، اس کی
 وجہ یہی ہوتی ہے کہ اس موصوف میں اس صفت سے پہلے کسی نہ کسی
 قسم کی کوئی کوتاہی اور نقص پایا جاتا تھا، خواہ یہ نقص ابتدائی سرشت اور
 کمیٹ ذات کے اصل وظائف و فرائض کے حساب سے ہو، یا
 فطرت ثانیہ اور وجود کے فضائل کی بنیاد پر ہو، ظاہر ہے کہ موجود حق جل جلالہ
 دونوں قسم کی کوتاہیوں اور نقصان سے پاک ہے، اور اس قسم کی تمام
 آلودگیوں سے مقدس ہے، کیونکہ وہ تو خود اپنی آپ ذات ہی کے ساتھ
 بالکل کامل و مکمل اور اتنا تام ہے کہ اس کے اوپر کمال اور تمام کا کوئی
 مرتبہ نہیں ہے، اسی طرح وہ اپنے ذاتی صفات میں بھی فضل و زیادتی
 کے ان مدارج کو حاصل کئے ہوئے ہے جس کے اوپر پھر کسی فضیلت کا درجہ
 نہیں ہے، اس لیے کہ قوت اور شدت میں وہ غیر محدود اور لامتناہی
 ہے، اس کی اصل ذات کے لیے جو کمال ثابت ہے، اور جو فضیلت
 اس کے قوام اول کو حاصل ہے، اس سے اوپر آخر فضل و کمال کا کون سا
 درجہ فرض کیا جاسکتا ہے، بلکہ اس کے سوا جو چیزیں بھی پائی جاتی ہیں وہ
 صرف اسی کے فیض کی چھوہاریں ہیں، اور اس کے نور کی وہ درخشینیاں
 ہیں، جو خود اس کے کمال و تمام ہونے کے بعد ظاہر ہوئی ہیں پھر اس کے بعد

کوئی ایسی صورت یا کوئی ایسی صفت کیا پائی جاسکتی ہے جو نعوذ باللہ اس پر مزیت رکھتی ہو

پس ثابت ہوا کہ اس کی بلندی اور عظمت خود اس کی ذات کا نقصان ہے نہ کہ کسی غیر کا اور کوئی ہئیت یا صورت جس سے کسی شے کی تکمیل ہوتی ہو یا اس سے کوئی عمل متاثر و منفعل ہوتا ہو اس کی تکمیل کرنے والا یقیناً اس کی ذات کا غیر ہوگا مگر حق تعالیٰ جو واجب بالذات ہے اس میں ان باتوں کی کہاں گنجائش ہے آخر اس کو مکمل کرنے والا کون ہو سکتا ہے بجا لیکہ تمام اشیا پر غالب اور قاهر تو وہی ہے سب سے بڑا غلبہ اور قہر اتم کا مالک تو وہی ہے کون ہے جو اس پر کسی امر کا اضافہ کر سکتا ہے اور کون خدا کی ذات پر ایسا عمل کر سکتا ہے کہ اس کی چھپی ہوئی استعدادوں کو فعلیت کا درجہ عطا کر سکے کیا ایسی صورت میں عالم کا معبود بیہولانی اور مادی قوت کی جولانگاہ بن کر تغیر و تبدل کا مرکز نہ بن جائے گا۔

نیز غور کرنے کی ایک اور چیز یہ بھی ہے کہ اگر حق تعالیٰ کے لیے کوئی ایسا کمال بھی ہو سکتا ہے جس سے ابھی وہ متصف تو نہیں ہوا ہے لیکن آئندہ اس کے حقوق اور اس کے ساتھ انصاف کا خدا کی ذات میں امکان ہے تو ظاہر ہے کہ اس مفروضہ کمال سے ذات حق ایک وقت میں خالی ہوگی لیکن اسی کے ساتھ بطور امکان ذاتی کے اس کے ساتھ انصاف ممکن ہوگا سوال یہ ہے کہ اس کمال سے ذات حق کے خلو کی آخر کوئی نہ کوئی وجہ ضرور ہوگی یعنی یا تو کوئی عائق اور مانع ہوگا جو اس کمال کے ساتھ انصاف میں وہ عامل ہے یا یہ کہ اس انصاف کا جو مقتضی ہے وہ پایا نہ جائے گا اور یہ اس لیے ضروری ہے کہ ہر وہ چیز جس کا ہونا ممکن ہو لیکن باوجود اس امکان کے پھر بھی اس کا عدم ثابت ہو یعنی وہ موجود نہ ہو رہا ہو تو اگر مشہد بالادو جہوں میں سے کسی ایک وجہ کا ہونا یہاں لایمبی ہے اور حق تعالیٰ کی ذات میں ان دونوں وجہوں سے کسی ایک وجہ کی بھی

گنجائش نہیں ہے، عائش اور بلخ کے وجود کی گنجائش تو اس لیے نہیں ہے کہ شے میں کسی کمال کے ساتھ اتصاف کو جو چیز روکنے والی ہوتی ہے، اس کے لیے ضروری ہے کہ وہ اس شے کی ضد ہو، اور دونوں میں تعاقب کی نسبت ہو، یعنی ایک کے ازالہ و ارتفاع کے ساتھ ہی دوسرے کا قیام اس محل میں ہو جائے، اور ظاہر ہے کہ خدا کی ذات کے لیے ضد نہیں ہے، اور نہ حق تعالیٰ کے لیے کوئی محل اور موضوع ہے، اسی طرح یہاں عدم مقتضی والی بات بھی نہیں پائی جاسکتی اس لیے کہ دیکھنے کی بات یہ ہے کہ اس ممکن کمال کی مقتضی اور اس کی چاہنے والی آیا خود حق تعالیٰ کی ذات ہے یا کوئی اور چیز جو ذات حق کی غیر ہے، اور وہی غیر اس کمال کا مقتضی ہے، پہلی شق میں لازم آتا ہے کہ ذات حق اس کمال کے ساتھ دو اُما متصف ہو، یعنی ذات کے دوام کے ساتھ اس کمال کا دوام بھی ضروری ہوگا اور جس طرح ذات حق واجب اور ضروری ہے، اس کمال کا وجود بھی ذات کی وجوب کی وجہ سے ضروری ہوگا، اور اگر اس کمال کا مقتضی ذات حق نہیں بلکہ امر دیگر ہے، تو سوال اب اسی کے متعلق پیدا ہوتا ہے کہ اس کی نوعیت کیا ہے، آیا اس کا وجود ممکن ہے، یا واجب ہے یا ممتنع ہے، یہی تین صورتیں ممکن ہیں، لیکن چونکہ یہ تینوں صورتیں یہاں ناممکن ہیں، اس لیے اس قسم کے مقتضی کا ہونا بھی ناممکن ہو گیا، پہلی صورت یعنی اس امر دیگر کا واجب ہونا یہ اس لیے محال ہے کہ ممکن کا مرتبہ ظاہر ہے کہ واجب کے بعد ہے اور جس کمال سے ذات واجب میں نقص اور کمی فرض کی گئی ہے، چونکہ یہ ذات کا نقص ہے، اس لیے لامحالہ اس نقص کا جو مقابل کمال ہے وہ بھی مرتبہ ذات ہی کا کمال ہوگا، اب اس کے بعد جس امر دیگر (یعنی غیر حق) کو اس کا مقتضی اور سبب ٹھیرایا گیا ہے، بوجہ سبب ہونے کے ظاہر ہے کہ اس کمال سے وہ مقدم اور پہلے ہوگا، جس کا دوسرا مطلب یہ ہوا کہ یہ ایسا ممکن ہے جو واجب سے بھی مقدم اور پہلے ہے، جس کا فساد کھلا ہوا ہے، رہی دوسری صورت یعنی اس امر دیگر کا واجب ہونا یہ اس لیے محال ہے کہ

ذات واجب میں تعدد محال ہے، ربی قیصری صورت یعنی اس کا متمتع ہونا، سو اس کے محال ہونے کی وجہ یہ ہے، کہ ایسی چیز جس کا وجود ممکن ہو، اس کے لیے محال ہے، کہ کسی ایسی شے کی طرف مستند اور معلول ہو، جس کی ذات متمتع اور محال ہو، آخر محال کے عطا کرنے والے کے لیے کم از کم اتنا تو ضرور ہونا چاہئے کہ جس چیز کا اس سے افادہ ہو رہا ہے، یعنی محال کا وجود اس سے تو وہ گھٹیا نہ ہو، بلکہ چاہئے کہ کچھ اس سے بڑھا ہی ہو، (پھر متمتع بالذات جو صرف عدم ہے اس سے محال کا وجود کس طرح حاصل ہو سکتا ہے) بیجا ہے متمتع کو ثبوت ہی سے کوئی حسد نہیں ملا ہے، تو پھر اس سے وجودی کمالات تو بدرجہ اولیٰ حاصل نہیں ہو سکتے اور تم یہ جان چکے ہو، کہ متمتع کے متعلق جو کچھ خبر و حکایت کی جاتی ہے وہ صرف لفظ کی حد تک محدود ہے، آگے وہ کچھ نہیں ہے۔

اسی تقریر سے اس اعتراض کا بھی ازالہ ہو جاتا ہے جسے بعض بزرگوں نے اپنی کتاب شرح ہیا کل النور میں اس برہان (دلیل) کے متعلق اٹھایا ہے جس کو صاحب حکمت الاشراق نے اس قاعدے کے ثابت کرنے کے لیے قائم کیا تھا جس کی تعبیر ”الامکان الاشراف المستفاد“ سے کی جاتی ہے، اور جس کی اصل درحقیقت معلم الفلاسفہ ارسطہ طالیس کے کلام سے ماخوذ ہے جیسا کہ خود برہان قائم کرنے والے (شیخ الاشراق) کے کلام کے مطالعے سے بھی معلوم ہوتا ہے اور خود اعتراض کرنے والے کے کلام سے بھی اسی کا پتا چلتا ہے، ابہر حال شیخ الاشراق کے قائم کردہ برہان پر جو اعتراض شارح ہیا کل النور یعنی محقق دوانی نے کیا ہے (چونکہ وہ اس پر مبنی ہے، کہ ایسی شے جس کا وجود ممکن ہو، بعض اوقات اس لیے نہیں پائی جاتی کہ اس کی علت

۱۔ اس برہان کی اصل تقریر ”الہیات“ کے حصے میں آگے آئے گی، اس کا تعلق ایک طویل قصے سے ہے کہتے ہیں کہ عقل اول کا عدم باوجودیکہ ممکن ہے، لیکن اس کا وقوع اس لیے نہیں ہو سکتا کہ اس کا عدم اس پر موقوف ہے کہ ذات حق جس حال میں اس وقت ہے اس حال

اقتناع ذاتی کے طور پر متنع ہوتی ہے، اور جب ایسا بھی ہوتا ہے تو ادائیگی ممکنات میں جو ایک شریف ترین شے ہے، باوجودیکہ اس کا ہونا ممکن ہے، ممکن خارج میں وہ وقوع پذیر نہیں ہوتی، کیونکہ بسا اوقات باوجود ممکن ہونے کے بھی بعض چیزیں اس لیے وقوع پذیر نہیں ہوتیں کہ اس اشرف و افضل ممکن کا جو سبب ہے وہ ممتنع ہوتا ہے، یعنی اس ممکن اشرف کا وقوع اس پر موقوف ہوتا ہے کہ حق تعالیٰ کا وجود اس وقت جس حال میں ہے، اس سے زیادہ بہتر اور اشرف حال میں وہ ہو، ظاہر ہے کہ وجود حق کے لیے یہ حالت ممتنع ہے، اور چونکہ یہی ممتنع اس اشرف ممکن کے وجود اور وقوع کا سبب بن سکتا تھا، جب وہی ممتنع ہے، تو جو اس کا سبب اور معلول ہے باوجود ممکن ہونے کے وقوع پذیر نہ ہو سکا، اس مسئلے میں اچھی طرح غور کرو، (کیونکہ میں نے جو بات کہی اس سے یہ بنیاد ہی اکھڑ گئی، اور ثابت ہو گیا کسی کہ ممکن کا سبب ممتنع کسی وقت میں بھی نہیں ہو سکتا)

ہر کیف باوجود تنگ دامانی کے جب اصل حال تم پر واضح ہو چکا، اور فکری و ذہنی قوتوں کی پرواز کا جو انتہائی مقام ہے، وہاں تک تمہاری رسائی ہو چکی، تو اب تم نے جان لیا ہو گا کہ ممکنات کی واجب حق کے ساتھ وہ نسبت نہیں ہے جو موصوف اور صفات میں ہوتی ہے، اور نہ وہ نسبت ہے جو اعراض اور ان کے موضوع و محل میں ہوتی ہے، اس کے بعد ذوق و شہود و اولوں سے تمہارے کان میں اگر یہ آوازیں آتی ہیں، اور عرفان و کشف والوں سے تم یہ سنتے ہو، کہ عالم حق تعالیٰ کے جمال کے اوصاف اور جلال کے صفات کا نام ہے، تو اس سے ان کی مراد وہی ہے جو میں نے کہا، یعنی وہ تصور کے قائل ہیں، یا اسی کے مائل جو الفاظ میں نے استعمال کئے ہیں، ان بزرگوں کا مقصد یہی نہیں ہے، جس سے ذات حق میں تغیر و انقلاب، تاثر و انفعال لازم آتا ہو، ان کی شان اس سے بلند ہے، کہ وہ

بقیہ حاشیہ صفحہ گزشتہ ۱۔ سے بہتر و اشرف مال میں وہ ہو پھر ایم ان کے جھگڑے ہیں ۱۱

اتنی باتیں بھی نہ سمجھ سکتے ہوں جن سے ذات حق میں نقص اور عیب پیدا ہوتا ہو، یعنی ذات حق میں ان صفات کے حلول اور ان اعراض سے نقصان کی وجہ سے جو نقص پیدا ہوتا ہے اس سے وہ ناواقف ہوں اور خبردار کی طرف وہ ایسی باتوں کو منسوب کریں جن سے اس کی اصل ذات قطعاً پاک ہے، آخر یہ کیسے ہو سکتا ہے، بجا لیکہ وہ وجود کی حقیقت سے دوئی اور اثنیت کی نفی کرتے ہیں، اور کہتے ہیں کہ خانہ ہستی میں واحد قہار کے سوا کوئی دوسرا موجود نہیں ہے، ظاہر ہے کہ حلول کھلے بندوں اثنیت اور دوئی کو چاہتا ہے، الغرض امکانی مراتب کی ذات احدی کے ساتھ جو نسبت ہے، اس کے سمجھانے اور عام دماغوں سے اس کو قریب کرنے کے لیے محض تمثیلات اور تشبیہات سے کام لیا گیا ہے جو ایک حیثیت سے مسئلے کی اصل حقیقت سے اگرچہ لوگوں کو قریب کرتے ہیں لیکن دوسری حیثیت سے انہی تشبیہوں اور تمثیلات کی وجہ سے بعضوں کے خیالات حقیقت سے دور بھی ہوئے ہیں، بہر حال یہ صرف تمثیلات و تشبیہات ہیں نہ کہ اصل واقعے کی حقیقی تصویر و تقریر۔

ان تمام تمثیلات میں جو تمثیل واقعے سے بہت زیادہ قریب ہے وہ کثرت کے ساتھ اکائی کی جو نسبت ہے اس کو پیش نظر رکھ کر بیان کی جاتی ہے، جس کی طرف وحدت و کثرت کی بحث میں اشارہ بھی کیا گیا تھا، اور بتایا گیا تھا کہ کس طرح ایک ہی کے تکرار و اعادے سے عدد کے مختلف مراتب پیدا ہوتے ہیں، آخر اگر ایک میں تکرار و تکرار پیدا نہ ہوتی تو عدد کا حصول کیا ممکن تھا؟ حالانکہ عدد کی حقیقت کیا ہے، صرف وہی ایک جب اس کو لا بشرط شے کے مرتبے میں تصور کیا جائے (یعنی اعداد کے مخصوص مراتب کے وجود و عدم دونوں سے قطع نظر کر لیا جائے) میرا یہ مطلب نہیں ہے کہ ان مراتب کے عدم کا لحاظ کیا جائے یعنی بشرط لا شے کے طور پر واحد (ایک) کو تصور کرنے کے لیے نہیں کہتا، کیونکہ ان دونوں ملاحظوں میں کھلا ہوا فرق ہے، ٹھیک جس طرح وجود کو بغیر کسی شرط کے اس طرح

فرض کیا جائے کہ پیش نظر صرف وجود کی وہ طبیعت ہو، جو اس کی عمومیت اور احاطے اور پھیلاؤ کے لحاظ سے وجود کا جو مرتبہ پیدا ہوتا ہے، میری مراد وجود کی اس عمومیت اور احاطے سے اس کے کلی ہونے اور وجود ذہنی کے لحاظ سے جو عمومیت اس میں پیدا ہوتی ہے، وہ عمومیت مقصود نہیں ہے، جیسا کہ تم کو پہلے بھی بتایا گیا ہے، الغرض وجود کو ایک تو لا بشرط شے کے طور پر لیا جائے اس میں اور اسی وجود کو جب بشرط لاشے کے طور پر لیا جائے یعنی وجود کا لحاظ اس طور پر کیا جائے کہ تعینی مراتب، اور تنزلاتی مدارج سے الگ کر کے اس کو تصور کیا جائے جس کی تعبیر ارباب معرفت ”مرتبہ احدیت“ سے کرتے ہیں اور ”واجب کی پوری و کامل حقیقت“ یہ اس کا نام فلاسفہ رکھتے ہیں (وجود کی ان دونوں حیثیتوں میں جو فرق ہے، وہی ایک کے ان دونوں اعتباروں میں فرق ہے) بہر حال وجود کا پہلا اعتبار ارباب معرفت کے نزدیک ”حق کی حقیقت“ ہے، کیونکہ اس اعتبار کی صورت میں وجود ہر قسم کی تقید سے قطعاً پاک ہے، حتیٰ کہ ان مہمتوں سے منزہ اور پاک ہونے کی قید سے بھی جن سے کسی قسم کی کوئی شرط وجود کی طرف عائد ہوتی ہو، چاہے کہ اس کو خوب سمجھ لو، پھر واحد کے مختلف مراتب عدد کی مختلف صورتوں میں جلوہ گر ہوتے ہیں، مثلاً دو تین چار وغیرہ اعداد جو لامحدود سلسلے تک چلے جاتے ہیں واحد کے یہ مختلف مرتبے اور مدارج ظاہر ہے کہ عدد کی اصل حقیقت پر زائد صفات کا اضافہ نہیں کرتے، جس طرح جنس میں ان فصلوں کی وجہ سے اضافہ ہوتا ہے، جن سے جنسی معانی ان فصلوں کی طرف منقسم ہوتے ہیں اور جنس کے وجود کا قوام انہی فصلوں سے حاصل ہوتا ہے، مگر عدد کے ان مراتب کو دیکھو اظہار ہے کہ ہر مرتبہ دوسرے مرتبے سے نوعی طور پر مخالف ہوتا ہے، لیکن جیسا کہ تحقیق سے ثابت ہوا ہے کہ عدد کی ہر نوع بجائے خود بسیط ہوتی ہے، اسی لیے عدد کے متعلق کہا جاتا ہے، کہ اس کی صورت ہی بجنسہ مادہ ہوتی ہے، اور اس کی فصل ہی اس کی جنس ہوتی ہے، اس لیے عدد کی مختلف نوعوں میں جو

باہمی امتیاز ہوتا ہے، اور ان میں ہر ایک کو جو تعین حاصل ہوتا ہے، یہ صرف اسی حقیقت کا نتیجہ ہوتا ہے جو صرف مابہ الاشتراک والاتفاق کی منظر ہے یعنی اس میں صرف وہی چیزیں ہوتی ہیں، جو اشتراک والاتفاق دونوں کی سرمایہ دار ہیں۔

الفرض وہی واحد (ایک) بغیر اس بات کے کہ اس کے ساتھ کوئی فصلی، یا عرضی، یا صنفی یا شخصی امر کا اضافہ و لحوق ہوتا ہو، اپنی مختلف شانوں اور گونا گوں اطوار میں جلوہ گر ہے، پھر اس کے تمام کمالی مراتب و مدارج میں سے ہر مرتبہ اور ہر درجے سے ذاتی معانی اور ان عقلی و ذہنی صفات کی نمائش ہوتی ہے، جنہیں عقل ہر مرتبے سے حاصل کرتی ہے، جس طرح وجودی ہویات کے مختلف مراتب سے وہ ذاتی معانی اور عقلی اوصاف کو عقل پیدا اور حاصل کرتی ہے، جن کا نام ایک گروہ کے یہاں ماہیات ہے، اور دوسری قوم ان ہی کو اعیان ثابۃ کہتی ہے، اور یہ ماہیتیں اور اعیان جیسا کہ بار بار گزر چکا واقع میں وجودوں پر ان سے کچھ اضافہ نہیں ہوتا، اور ان پر بجز عقلی اور ذہنی اعتبار کے یہ کسی طرح نائد نہیں ہیں۔

گویا اپنی تکرار، اور اعادے سے واحد (ایک) عدد کو پیدا کرتا ہے، یہ اس کی مثال ہے، کہ حق تعالیٰ نے کون اور بود کی نشانیں میں ظہور فرما کر خلق کو بھی اسی طرح ایجاد فرمایا اسی طرح واحد کے مختلف مراتب وجود کے مختلف مراتب کی نظیر و مثال ہے، واحد کے مراتب جس طرح مختلف خواص و لوازم سے موصوف ہوتے ہیں، یعنی جفت ہونے طاق ہونے کے صفات یا عادت، صمیمیت، منطقیات وغیرہ، ریاضیاتی اوصاف سے واحد کے مراتب موصوف ہوتے ہیں، ٹھیک یہ اس کی مثال ہے کہ اسی طرح وجود کے مراتب کس طرح اپنی ماہیتوں سے متحد ہوتے ہیں اور ان مراتب سے وجود کے اتصاف کی جو ایسی نوعیت ہے، کہ اس کو اتصاف کی ان صورتوں سے کوئی نسبت نہیں جن میں صفت اور موصوف کے درمیان واقعی

مغاثرات ناگزیر ہوتی ہیں تو اس کو بھی واحد کے ان مختلف مراتب پر قیاس کر کے سمجھ سکتے ہیں، واحد کے مختلف مرتبوں کو اعداد جس طرح ظاہر اور مفصل کرتے ہیں، یہ اس کی مثال ہے کہ اسمائے الہیہ اور صفات ربانیہ کے احکام کا ظہور اعیان میں کس طرح ہوا ہے، واحد کا عدد سے جو ربط ہے، یہ ربط اس ربط اور تعلق کی مثال ہے، جو حق اور خلق کے درمیان ہے، دو کا واحد نصف ہے، تین کا ثلث چار کا ربع علیٰ ہذا القیاس واحد کے یہ سارے صفات ان نسبتوں کی مثال ہے، جو حق تعالیٰ کے صفات کو لازم ہیں، الغرض ارباب معرفت کی زبان میں صفت و موصوف کے جو الفاظ پائے جاتے ہیں، ان کے اس لطیف و دقیق پہلو سے اکثر ارباب فضل کو غفلت ہوئی ہے۔

اشارہ کلی مراتب کے متعلق اہل الشد کی جو بعض اصطلاحیں ہیں ان کی جانب بھی کچھ اشارہ کرنا چاہتا ہوں وجود کی حقیقت کو جب اس شرط کے ساتھ پیش نظر رکھا جائے کہ اس کے ساتھ بجز اس کی ذات کے اور کچھ نہ ہو، تو اس اصطلاح میں اس کا نام ”مرتبہ احدیت“ ہے، یعنی احدیت کا وہ مرتبہ جس میں تمام اسماء و صفات مستملک اور غائب و گم ہیں اسی کا دوسرا نام ”جمع الجمع“ بھی ہے، اسی کو کبھی ”حقیقۃ الحقائق“ اور ”الغیا“ بھی کہتے ہیں، اور جب وجود کی یہی حقیقت دوسری شے کی شرط کے ساتھ پیش نظر رکھی جائے، تو اس وقت دیکھا جائے گا، کہ آیا تمام اشیاء جو وجود کی حقیقت کو لازم ہیں وہ سب اس مرتبے میں ملحوظ ہوں، مطلب یہ ہے، کہ اس کے ساتھ تمام کلی جزئی الغرض وہ ساری چیزیں ملحوظ ہوں جنہیں یہ لوگ اسماء و صفات کہتے ہیں تو اس الٰہی مرتبے کا نام ان کے یہاں ”واحدیت“ اور ”مقام جمع“ ہے اسی مرتبے کا نام ”مرتبہ کہ بومیت“ اس وقت ہو جاتا ہے، جب اسی کے ساتھ یہ امر بھی پیش نظر ہو کہ اسماء کے مظاہر، یعنی اعیان اور حقائق کو اپنی اپنی صلاحیتوں اور استعدادوں کے مطابق خارج میں کمالات اسی مرتبے کے

حساب سے عطا ہوتے ہیں، اور جب وجود کی اس حقیقت کو بغیر کسی شرط حتیٰ کہ اس کے ساتھ کچھ نہ ہو، یہ شرط بھی ملحوظ نہ ہو، یعنی لا بشرط شے ولا بشرط لاشے کا مرتبہ جب پیش نظر ہو، تو اسی کا نام ”ہویت“ ہے، وہی ”ہویت“ جو ساری کائنات اور موجودات میں ساری اور سب میں سمائی ہوئی ہے،

اشارہ وجوب اور امکان کے بعض حالات کی طرف بھی اشارہ کرنا چاہتا ہوں — واضح ہو کہ مفہوم کی تقسیم وجوب اور امکان کی طرف جو کی جاتی ہے، سو یہ ماہیت اور وجود ربوبیت اور عبودیت کے امتیاز پر مبنی ہے، باقی خالص تھئیٹ وجود اور حقیقی وحدت کی حیثیت سے اگر دیکھا جائے تو وجوب بالذات کا سرے سے یہاں پتا ہی نہیں اور جب وہ نہیں ہے تو اس کا وہ موصوف جیسے امکان ذاتی سے متصف کرتے ہیں، کہاں باقی رہا، اس لیے جو واجب بالذات ہوگا یعنی جس کے وجود کو عدم پر کسی غیر نے ترجیح دی ہو، وہی تو ممکن بالذات ہوگا اسی کو تو وہ امکان گمیر لیتا ہے، جو وجود کے مختلف تعینات کے باہمی امتیاز سے پیدا ہوتا ہے، خلاصہ یہ ہے کہ امکان کے ساتھ انصاف یا اس کے عارض و لاحق ہونے کا متضاد وجود کا ہی تفصیلی ملاحظہ ہے، جس کی وجہ سے علی ملاحظوں کے مختلف پیرایوں میں سے ایک پیرایہ اس امکان کے عروض کا متضاد ہوتا ہے۔

اشارہ اس طریقے کے لحاظ سے جو ہر عرض کا جو حال ہوتا ہے ادھر بھی آخر میں اشارہ کر دیا جاتا ہے، معلوم ہونا چاہیے کہ اشیاء کے حقائق میں جب تم غور کرو گے، تو یہ پاؤ گے کہ بعض حقائق تابع نہیں بلکہ متبوع ہیں اور عوارض ان کو لپیٹے ہوئے ہیں اور ان میں بعض تابع ہوتے ہیں، پس ان میں جو متبوع ہیں، انھی کو جو اہر کہتے ہیں اور جو تابع ہوتے ہیں، انھی کو اعراض کے نام سے موسوم کیا جاتا ہے، اور ان دونوں کا جامع وجود ہوتا ہے (یعنی وجود دونوں میں مشترک ہے)

کیونکہ وہی تو ہر ایک کی صورت میں تجلی فرما ہے، پھر تمام جواہر اپنے عین یا روح و حقیقت میں متحد ہوتے ہیں، اور جواہر کی یہ روح یا حقیقت دراصل ان کے عقلی اور مثالی وجود کی تعبیر ہے، یہ عقلی اور یہی مثالی وجود ان تمام عقلی ہستیوں کا مبدع ہے، جو عالم عقل کی جوہری نوعی صورتوں کی مثالیں ہیں جیسا کہ ”مثل نور“ کے متعلق افلاطون کی جو رائے ہے اس سے معلوم ہوتا ہے، کہا جاتا ہے کہ ہر عقل کا سایہ اور ظل اس مادی عالم پر پڑتا ہے، جیسا کہ اپنی جگہ ثابت کیا گیا ہے، یہ بھی کہا جاتا ہے، کہ حق تعالیٰ کی نزدیکی اور قرب کی وجہ سے جو چیزیں اس مادی عالم سے جس قدر دور ہوں گی ان کا ظل اور سایہ بھی اس دنیا میں اسی قدر اپنے جواہر کے لحاظ سے مخفی اور اپنی ذات کے اعتبار سے ناقص ہوگا، اسی بنیاد پر کہا جاتا ہے کہ مادی جواہر کی جو عقل ہے اس کا سایہ اور ظل اس حیثیت سے کہ وہ مادی جواہر ہے، دراصل مادہ ہی ہے، اور اسی مادے سے وہ جنسی معنی حاصل کیا جاتا ہے، جو ذہن میں تمام جواہر کی جنس ہے، اور جو ہریت کے تینوں مرتبے یعنی عقلی مادی ذہنی یہ تمام مراتب ذات الہی کے مظہر ہیں، بایں معنی کہ حق تعالیٰ ہی ان کا قیوم ہے، جس طرح اعراض اپنے تمام مراتب کے اعتبار سے جو مختلف عالموں میں ان کو حاصل ہیں، یہ حق تعالیٰ کے ان صفات کے مظاہر ہیں، جو ذات حق کی تابع ہیں کیا تم نہیں دیکھتے کہ جس طرح ذات الہی نکاحوں سے ذاتا پوشیدہ اور حجاب میں ہے، اسی طرح جواہر کی جنس بھی ہمیشہ فضول وغیرہ میں لپیٹی ہوئی ہوتی ہے، اور جس طرح ذات کے ساتھ جب کسی صفت کا اعتبار کر لیا جاتا ہے تو وہی صفت اسما میں سے کوئی اسم بن جاتی ہے، خواہ کلی اسم ہو، یا جزئی اسی طرح جب جواہر کے ساتھ ذہن میں پائے جانے والے معانی میں سے کسی معنی کا خارج میں اضافہ کر لیا جاتا ہے، یا ان معانی کے خارجی مبدؤں سے کسی مبدع کو جواہر کے ساتھ ضم کر دیتے ہیں، یعنی جن مبادی کی وجہ سے نوعی صورت حاصل ہوتی ہے بلکہ وہی صورت نوعیہ ہوتی ہے، ہر حال اس معنی کو یا مبدع کو جب جواہر کے ساتھ خارج میں ضم کرتے ہیں تو وہ جواہر خاص ہو جاتا ہے اور

ان لوگوں کے خیال کے مطابق اس وقت وہ کلی اسماء میں سے کسی خاص اسم کا منظر بن جاتا ہے، اور منظر ہی نہیں بلکہ ایک اعتبار سے الیٰ لوگوں کے نزدیک وہ مجسمہ اسم ہی بن جاتا ہے، اور جزئی معانی میں سے جب کسی جزئی معنی کا اضافہ کسی خاص زمانے اور مکان کے اعتبار سے کیا جاتا ہے تو اس وقت وہ جزئی جوہر بن جاتا ہے، جیسے شخص کا حال ہے،

اور جب کلی اسماء اس طرح باہم اکٹھے ہو جاتے ہیں کہ ان میں وحدت کی جہت پیدا ہو جائے تو ان سے ایسے اسماء پیدا ہوتے ہیں جن کے معنی مرکب بھی ہوتے ہیں اور ان میں ایک خاص قسم کی ارتباطی حیثیت اور طبعی وحدت پائی جاتی ہے، یہی حال جوہر کا بھی ہے، کہ بسیط جوہر کا باہمی اجتماع جب اس طور پر ہوتا ہے کہ اس میں کوئی وحدانی حیثیت پیدا ہو جائے تو ان سے دوسرے مرکب جوہر پیدا ہوتے ہیں جن کی ترکیب طبعی ترکیب ہوتی ہے، اور ان کی صورت بھی طبعی صورت ہوتی ہے، اور اسماء میں جس طرح یہ دیکھتے ہو کہ بعض بعض کو گھیرے ہوئے اور بعض بعض پر محیط ہوتے ہیں اسی طرح جوہر میں بھی بعض بعض کو محیط ہوتے ہیں اور اسماء میں جس طرح امہات (اصول) منحصر اور محدود ہیں، یونہی جوہر کے اجناس اور انواع بھی منحصر و محدود ہیں، اور جس طرح اضافی اسماء کے فروع اور ان کی شاخوں کی کوئی حدود نہایت نہیں ہے، بلکہ وہ غیر متناہی ہیں اسی طرح مادی اشخاص و افراد بھی غیر متناہی ہیں، اہل الشریک اصطلاح میں اسی حقیقت جوہر کا نام نفسِ رحمانی ہے، اور مادہ کلیہ بھی نیز اس کا جو حصہ تعین پذیر ہو کر موجودات میں سے کسی موجود کی شکل اختیار کر چکا ہے، ان کی تعبیر ”کلمات الہیہ“ سے کرتے ہیں، اور (آیت قرآنیہ) کل بودہو فی شان (ہر وہ ایک خاص شان میں ہوتا ہے) کی بنا پر الٰہی تجلیات، اور ربانی شیونات صفات متکثرہ کو ہمیشہ ظاہر کرتے رہتے ہیں اسی کا یہ نتیجہ ہے، کہ اعراض میں اتنی کثرت پیدا ہو گئی ہے، کہ وہ غیر متناہی ہو گئے، البتہ ان کے امہات (اصول) متناہی اور محدود ہیں اسی تحقیق سے تم کو یہ بھی معلوم ہو سکتا ہے کہ عالم اسماء میں صفات اپنے مفہوم

اور تعینات کی حیثیت سے یعنی ذہنی تفصیل اور عقلی تحلیل کی بنیاد پر ایسے حقائق ہیں جو باہم ایک دوسرے سے ممتاز نظر آتے ہیں، اگرچہ ذات کے لحاظ سے بسیط ہیں، اور وجود کے اعتبار سے سب ایک ہیں یعنی اس نقطہ نظر سے صفات بسیطہ الذات وحدانیۃ الوجود ہیں، نیز ان تمام صفات میں مفہوم کے رو سے اشتراک کی ایک اور جہت بھی ہے، یعنی ان کا ایسے اسامیوں جو مفہوم کے اعتبار سے اپنے سہمی کے غیر ہیں، جس طرح ان کے مظاہر ایسے حقائق ہیں جو باہم ایک دوسرے سے ممتاز ہیں باوجودیکہ موجود ہونے میں جو ہر کے وجود کے تابع ہیں اور عرض ہونے میں بھی مشترک ہیں یعنی اس عرضیت میں جس کا وجود جو ہر کے وجود پر زائد ہے، اس لیے کہ دائرہ وجود میں جو کچھ بھی ہے، سب دلیل اور نشانی ہے، اس کی جو غیب میں ہے۔

توثیق

خبردار! کہیں تم اپنی ناقص سمجھ کی بنیاد پر نہ خیال کرنے لگو کہ ارباب معرفت کے جو اکابر ہیں ان کی اصطلاحات اور رمزی کلمات دلیل و برہان کی اعانت سے خالی

ہیں، اور ان کا شمار صرف اٹکل یا تھنی ظنوں و تخیلات میں ہے، یاد رکھو کہ ان کے دامن اس قسم کی بدگمانیوں سے قطعاً پاک ہیں، اور وہ جو بہ ظاہر ان کی باتیں صحیح برائیں، اور فلسفیانہ اصول پر منطبق نظر نہیں آتیں تو اس کی وجہ محض، ناظرین کا قصور فہم اور قلت شعور ہے، جن قوانین پر انھوں نے اپنی نظریات کو مبنی کیا ہے، ان کی گہرائیوں تک عام لوگوں کی رسائی نہیں ہوتی، ورنہ واقعہ یہ ہے کہ ان کے مکاشفات کا مرتبہ دراصل برائین کے مرتبے سے کہیں اونچا ہے، یقین جتنا ان کی باتوں سے پیدا ہوتا ہے، دلائل و براہین سے یہ چیز حاصل نہیں ہو سکتی بلکہ دلیل و برہان کا تعلق تو صرف ان ہی چیزوں سے ہو سکتا ہے جن کا کوئی سبب بھی ہو، اس لیے کہ سبب اور اثر کے ذریعے سے برہان میں سبب و موثر تک پہنچنے کی کوشش کی جاتی ہے، اور بجائے خود ان فلسفیوں کے یہاں یہ طے شدہ مسئلہ ہے، کہ ایسے امور جو اسباب سے پیدا ہوتے ہیں ان کے یقینی علم کی راہ اس کے سوا اور کچھ نہیں ہے، کہ ان کے

اسباب کے علم سے خود ان کا علم حاصل کیا جائے، اور جب واقعہ یہی ہے تو پھر برہانی نتائج اور مشاہدے کے نتیجوں میں اختلاف کی کیا وجہ ہو سکتی ہے اور وہ جو بعضوں نے یہ کہا ہے کہ ان لوگوں کو (یعنی ارباب مکاشفہ کو) برہان کے ذریعے سے جھٹلانا چاہئے، اس لیے کہ یہ لوگ بھی تو ہمیں مشاہدے کے ذریعے سے جھٹلاتے ہیں، تو اس کا مطلب یہ ہے کہ جس چیز کا تم نے برہان نکال رکھا یا ہے، اس کے ذریعے سے انھیں جھٹلاؤ، ورنہ سچی بات یہ ہے کہ حقیقی برہان اور کشفی مشاہدے میں قطعاً مخالفت نہیں ہو سکتی۔

پہر حال میرا مقصد یہ ہے کہ گزشتہ بالا مباحث اگرچہ بظاہر حکمت نظریہ کے مخالف نظر آتے ہیں لیکن واقعہ یہ ہے کہ یہی باتیں حکمت نظریہ کی جان ہیں اور ایسی جان جو نبوت کی روشنی سے ظاہر ہو رہی ہے، اور وہ ولایت جو وجود کے مدارج اور اس کے مختلف مراتب و لوازم کی عالم ہوتی ہے اس کے روشن دریاؤں سے اس کی شعاعیں پھوٹ رہی ہیں، اور اسی لیے میں نے اس کے بیان کرنے میں بے باکی سے کام لیا اگرچہ عموماً فلسفیانہ خیال والے اور ان کے مقلدین اس قسم کی باتوں کے اظہار سے بچتے ہیں، انھیں اگر اس کا شوق ہو کہ ارباب معرفت کے بیانیوں اور برہانی نتائج کے درمیان موافقت کی جو شکلیں ہیں ان کو سنو تو چند ایسی باتیں جن کے متعلق عام طور سے یہ مشہور ہے کہ ان میں اور برہانی نتائج میں شدید اختلاف اور تصادم ہے بطور مثال کے اسی اختلاف کے توافق و تطابق کا تماشہ دیکھو اسی پر تم اختلاف کی دوسری داستانوں کو قیاس کر سکتے ہو، اس کے بعد انشاء اللہ ارباب حقائق کے متعلق تمھاری بدگمانیاں باقی نہ رہیں گی، تو سنو! ارباب معرفت کی یہ اصطلاح ہے کہ ذات الہی کو اس کے مختلف صفات میں سے جب کسی صفت یا تجلیات میں سے کسی تجلی کے ساتھ اعتبار کیا جاتا ہے، تو اس کو وہ اسم کہتے ہیں، یہ بھی ان کی اصطلاح ہے کہ ان اسماء کی تعبیر جن الفاظ سے کی جاتی ہے انھیں یہ اسماء الاسماء یعنی ناموں کے نام کہتے ہیں

لے مصنف کا مقصد یہ ہے کہ صوفیوں کے کلام میں عموماً جو یہ بات پائی جاتی ہے کہ عالم حق تعالیٰ کے ہوا

اب دیکھو! کہ کہا وجوہ کہتے ہیں کہ حق تعالیٰ کے صفات عین اس کی ذات ہیں، تو ان کا یہ خیال اگر باب معرفت کے اس دعوے کے منافی نہیں ہے کہ کسی خاص حیثیت اور اعتبار سے صفات الہی ذات الہی کے غیر ہیں جیسا کہ تحقیق نے ثابت کیا ہے، میرا مطلب یہ ہے کہ تحقیق حکماء میں جو لوگ عینیت صفات کے قائل ہیں، وہ اس کا مطلب یہ بیان کرتے ہیں کہ حق تعالیٰ کے وجود کا اپنے مرتبہ ذات میں اس طور پر ہونا کہ اس کے ساتھ اس وقت نہ تو کسی قسم کی کوئی چیز منضم ہو، اور نہ اس کے ساتھ کسی قسم کی کسی حالت یا کیفیت کا اعتبار کیا جائے یعنی ان تمام امور سے قطع نظر کر کے صرف اس کی ذات کو پیش نظر رکھا جائے اور اس طور پر پیش نظر رکھا جائے کہ ذات کے سوا صفات کے جو مفہوم ہیں ان کو مخبول کرنے کی گنجائش اس کی ذات میں نہ ہو، اس کا یہ مقصد نہیں ہے کہ پھر ذات حق ان صفات کے ساتھ موصوف ہونے کے لیے کسی وجودی ہیئیت کے عارض ہونے کی محتاج ہوتی ہے جیسے جسم ابیض (سفید) ہونے کے لیے اس کا محتاج ہے کہ ایک وجودی ہیئیت یعنی بیاض (سفیدی) اس کو عارض ہو،

اور جس طرح وجودی ہیئیت کی ضرورت نہیں ہوتی، اسی طرح کسی سلبی امر کے عروض کی بھی وہاں حاجت نہیں جیسے انسان اعمیٰ (اندھے) ہونے کی صفت سے اسی وقت موصوف ہو سکتا ہے، جب بینائی کا سلب اور نفی اس کو عارض ہو، اور نہ کسی اضافی ونسبی امر کے عروض کی ضرورت ہوتی ہے جیسے آسمان فوقیت (اوپر ہونے) کی صفت سے موصوف ہونے کے لیے اضافی صفت کے عروض کا محتاج ہوتا ہے، اور نہ اس کی

بقیہ حاشیہ صفحہ گزشتہ :- کے مظاہر کا نام ہے تو لوگوں کو شبہ ہوتا ہے کہ اسماء جمع اسم کی ہے، اسم نام کو کہتے ہیں اور نام کا تعلق تو الفاظ سے ہے، پھر الفاظ کا عالم کس طرح منظر ہو سکتا ہے، لیکن جب یہ معلوم ہوا کہ اسم تو ذات مع صفت کو کہتے ہیں اور یہ لفظ نہیں ہے، البتہ اس کی تعبیر عن الفاظ سے کی جاتی ہے، وہ الفاظ ضرور ہیں لیکن وہ اسماء نہیں بلکہ اسماء ہیں ۱۲۔

ضرورت ہوتی ہے کہ جاعل اور خالق سے اس کی ذات کا صدور ہوئے تب ان صفات سے وہ ذات موصوف ہوتی ہے، یہ صورت بھی یہاں نہیں ہے، جیسے موضوع پر ذاتیات کا حل اسی وقت ہائز ہوتا ہے جب موضوع کا صدور جاعل سے ہوئے (مثلاً انسان پر حیوان یا ناطق کو اسی وقت محمول کر سکتے ہیں جب انسان جو موضوع ہے، اس کا صدور جاعل سے ہو بھی چکا ہو، اور جس طرح ذات حق میں ان امور کی ضرورت نہیں ہوتی اسی طرح صفات کے ساتھ اس کا انصاف بھی اس پر موقوف نہیں ہوتا کہ موضوع کا تعلق جاعل و خالق سے ہوئے، جیسے ممکن مہیتوں پر وجود کو اسی وقت محمول کر سکتے ہیں جب مہیت کا تعلق جاعل سے ہو چکا ہو بہر حال صفات کی عینیت کا جو مسئلہ مکمل کے ارباب تحقیق کے نزدیک مسلم ہے، وہ تو یہ ہے اب دیکھئے کہ ارباب معرفت عینیت صفات کی تفسیر بھی ٹھیک یہی کرتے ہیں،

لیکن بایں ہمہ اس میں کون شک کر سکتا ہے کہ صفات کے جو مفہومات اور ان کے کلی و انتزاعی معانی عقل میں حاصل ہوتے ہیں یقیناً مفہوم و معنی کے اعتبار سے باہم وہ ضرور مختلف ہوتے ہیں، میں یہ نہیں کہتا کہ یہ صفات وجود اور مہویت کے لحاظ سے بھی ایک دوسرے سے علحدہ اور مختلف ہیں، بلکہ یہ اختلاف صرف ان کے مفہام کی مدت تک محدود ہے، کیا اس میں بھی کوئی نزاع کر سکتا ہے، اور یہ بھی جھگڑانے کی کوئی بات ہو سکتی ہے۔

یہیں سے یہ بات سمجھ میں آ سکتی ہے کہ اسم اور رسمی کے متعلق جو یہ کہا جاتا ہے کہ باہم ایک دوسرے کے عین ہیں، اس کا مال بھی دراصل ان ہی دو مذکورہ بالا اعتباروں کی طرف راجع ہوتا ہے، یعنی وہی مہویت و وجود اور مفہوم و معنی کے دو مختلف اعتباروں کی بنیاد پر یہ بات کہی جاتی ہے عینیت پہلے اعتبار کا نتیجہ ہے اور غیریت دوسرے اعتبار کا۔ ایک بات یہاں قابل تنبیہ یہ بھی ہے کہ اس تقریر سے کسی کو یہ

مخالط نہ ہو کہ جب اسمائے الٰہی ذات حق کے غیر ہیں (خواہ کسی اعتبار سے غیر ہوں) تو اس کا نتیجہ یہ ہوا کہ اسماء کو یا تو ممکن مانا جائے یا واجب کے تعدد کا قول کیا جائے یا خود ذات حق میں امکانی جہت ثابت ہو، یا فعل اور قبول تاثیر و تاثر دو مختلف پہلوؤں کی بنیاد بذات حق میں ترکیب تسلیم کی جائے، حالانکہ حق تعالیٰ ان الودکیوں سے پاک اور بہت بلند میں، میں نے جو کہا کہ مخالط نہ ہونا چاہئے، اس کی وجہ یہ ہے جیسا کہ مسلسل کہتا چلا آرہا ہوں کہ جمل (بنیاد) یا افاضہ و افادے کا براہ راست تعلق کلی مفہومات سے نہیں ہوتا، مثلاً اعیان و اسماء سے نہیں ہوتا بلکہ بالذات اس کا تعلق وجودوں ہی کے کسی نہ کسی پیرائے اور مرتبے سے ہوتا ہے، اسی طرح سے لاجمہولیت (نہ بنا) لامفاضیہ (نہ فاض ہونا) کا تحقق وجود ہی کی حقیقت سے ہوتا ہے، نہ کہ ان کلی معانی سے گویا جس طرح کلی مفہومات (اعیان و اسماء و مہیات) اپنی مجمہولیت اور بننے میں وجود کے تابع ہوتے ہیں اسی طرح لاجمہولیت (نہ بننے) میں بھی وہ اسی کے تابع ہیں، خلاصہ یہ ہے کہ اسمائے الٰہی کو نہ تو غیر مجہول و غیر مخلوق کہا جاسکتا ہے اور نہ یہ کہا جاسکتا ہے کہ وہ غیر مجہول نہیں ہیں یعنی لا لاجمہولیت کو بھی ان کی طرف منسوب نہیں کر سکتے، اور جب صورت حال یہ ہے تو محض اس قسم کا عقلی تعدد جو ان اسماء کے متعلق ثابت ہوتا ہے اس سے نہ تو وجود میں اور نہ وجوب میں امکان ہی کے لیے راہ پیدا ہوتی ہے اور نہ ان میں تعدد کا التزام کرنا پڑتا ہے، نہ ذات حق میں ترکیب لازم آتی ہے، اور نہ انفعال و تاثر کی خرابی درپیش ہوتی ہے، اور نہ تاثیر کے مختلف جہات کی وجہ سے ذات حق میں کثرت کی گنجائش پیدا ہوتی ہے (اور میں یہ اس لیے کہہ رہا ہوں کہ اگر یہ مانا جائے گا تو حکماء نے عقول سے موجودات کے صدور کے متعلق جو نظریہ قائم کیا ہے، اس نظریے کی تغلیط کی ضرورت نہ ہوگی اس لیے کہ ایجا دیں تعدد اور کثرت کے پیدا ہونے کی وجہ تو صرف وجود کے مختلف جہات اور پہلوؤں پر مبنی ہے، اس کے سوا اس کی کوئی دوسری بنیاد نہیں ہے، اور جب وجود کے جہات ہی میں کثرت نہیں ہے تو

اب ایجاد کے اندر تعدد اور تکثر کے تلاش کرنے کی کیا وجہ ہو سکتی ہے، البتہ ان صفات کے جو معانی ہیں جیسا کہ کہتا چلا آ رہا ہوں، وہ بلاشبہ متعدد ہیں لیکن ان کا جو مصداق ہے وہ تو صرف واقع میں ایک بسیط احدی ذات ہے۔

بہر حال برہان اور مشاہدے دونوں کی روشنی میں اب یہ بات عیاں ہو گئی کہ تمام اسمائے حسنیٰ میں ذات الہی مشترک ہے، اور ذات میں جو تکثر و تعدد محسوس ہوتا ہے، یہ صفات کے تکثر کا نتیجہ ہے، اور صفات کا یہ تکثر و تعدد دراصل ان غیبی مراتب کا ثمرہ ہے، جو غیب کی کنجیاں ہیں، یعنی غیب الوجود (حق تعالیٰ) میں جو ان کے عقلی معانی ہیں کیونکہ یہ معانی معقولہ باوجود اپنی عقلی کثرت کے ذات حق میں ایسے بسیط طریقے سے مندرج اور دیے گئے ہیں کہ اس سے زیادہ بساطت کا کوئی مرتبہ قابل تصور نہیں ہے، وجہ یہ ہے تمام وجودی ہوتوں سے پہلے اور سب پر مقدم جو وجودی ہویت اور احدی ذات ہے باوجود اپنی بساطت اور عدم ترکیب کے ان کمالی اور اضافی صفات سے متصف ہے، جو ذہنی طور پر تکثر پذیر ہیں، ان ہی کے ذریعے سے حق تعالیٰ کی مختلف شانوں کی اور تجلیات کی تعیین ہوتی ہے، اور یہ بات بار بار گزر چکی کہ وہ ہمینی موجودات میں نہیں ہیں اور اس وجود کے سلسلے میں قطعاً منسلک نہیں ہیں جو بالکل یکتا اور احدی ہے، الغرض وہ عقل اور ذہن میں تو ثابت ہیں، لیکن عین اور خارج میں معدوم ہیں، اور ان کے جو احکام اور آثار میں سب کا انتساب ان کی طرف عرضی حیثیت سے ہوتا ہے، کیونکہ میں کہتا چلا آ رہا ہوں کہ وجود کے سوا دراصل یہاں اثر اور کسی کا کچھ نہیں ہے، مگر ان صفات و اسماء کی عقلی کثرت خارج میں وجودی آثار کے کثرت کی وجہ بن گئی ہے، اور یہ کثرت بھی بالآخر اسی حقیقی وحدت کی طرف رجوع کرتی ہے، جو سب میں مشترک ہے، اور اس تکثر کا مجمع ایک اعتبار سے علم ذاتی ہے، مطلب یہ ہے کہ اپنی ذات کا حق تعالیٰ کو جو علم ہے، اسی علم نے لزومی طور پر اس کو اپنے ان ذاتی کمالات کا بھی عالم بنادیا، جو اس کے

مہتبہ ذات میں ثابت ہیں، پھر جو الہی اور فیض اقدس نے چاہا کہ ذات الہی کا ظہور ہر ایک کمال کے ساتھ انفرادی طور پر اس طرح سے ہو، کہ اس کے علم میں جو دائرہ ان کے لیے مقرر ہے، اسی تک وہ محدود ہوں پہلے تو ان کا یہ علمی تعین ہوا، پھر مختلف عالموں کے مختلف طبقات کے اعتبار سے ان کا ظہور عینی اور خارجی دائرے میں بھی ہوا، اور یوں اس ذات کے لیے کثیر ثابت ہوا۔

فصل | امکانی حقائق میں تکثر و تعدد کا اثبات۔

ایسے لوگ جن کی رسائی الہی عارفوں کے کلام کے مغز تک نہ ہو سکی، اور جو ان کا مقام ہے، وہاں تک یہ لوگ نہ پہنچ سکے اور ان کے مقاصد کا جو صحیح نقطہ نظر ہے اس کا اندازہ نہ کر سکے، ان لوگوں نے ان کی باتوں کو پڑھ کر یہ خیال قائم کر لیا ہے کہ توحید خاصی کا دعویٰ جو وجود اور موجود کی حقیقت کے متعلق یہ حضرات کرتے ہیں اور وجود و موجود کے متعلق یہ جو شخصی وحدت کے وسائل ہیں، اس کا لازمی نتیجہ یہ ہے کہ ممکنات اور دیگر کائنات کی ہوتیں، صرف اعتباری امور، اور ان کی حقیقتیں محض ادہام بن کر رہ جاتی ہیں، ان کی حیثیت فقط ایسے خیالات کی رہ جاتی ہے، جن کا ہونا محض اعتبار کا تابع ہے، بات یہاں تک پہنچی ہوئی ہے کہ بزرگوں کے کلام کے ان پڑھنے والوں میں بعض ایسے لوگ جنہوں نے ان کے صحیح نقطہ نظر کی تنقید نہیں کی انہوں نے تو اس کی تشریح تک کی ہے کہ تمام قدوسی محترم ذاتیں، اور ملکوتی شریف شخصیتیں مثلاً عقل اول اور ملائکہ مقررین، انبیاء و اولیاء و اہرام غلیبہ جو مختلف الجہت و المقدار حرکات کے تعدد کی وجہ سے متعدد ہیں یعنی سمت اور مقدار کے لحاظ سے مختلف حرکتوں کے ساتھ جو متعدد علوی اجرام متحرک ہیں اور جن کے محکم و استوار آثار بالکل ظاہر و باہر ہیں، کہتے ہیں کہ مسئلہ توحید خاصی کے بعد سب کی ذاتیں معدوم ہو جاتی

ہیں، خلاصہ یہ ہے کہ عالم محسوس اور وہ عوالم جو اس سے اوپر اور مافوق ہیں، ان کا یہ سارا محسوس اور مشاہد نظام باوجودیکہ ان کے تمام افراد باہم نوعی و شخصی حیثیت سے جوئے و عدداً مختلف ہیں اور ان حقائق میں بکثرت ایسی چیزیں جو ایک دوسری کی ضد ہیں لیکن باہیں ہمہ سب معدوم الذہا سلوب الوجود، اور نابود محض قرار پاتی ہیں۔

کس قدر عجیب بات ہے کہ ان میں ہر ایک کے خاص خاص آثار و احکام ہیں اور ظاہر ہے کہ ”حقیقت“ کے لفظ سے بجز اس کے اور کیا مقصد ہوتا ہے کہ خارجی اثر کا وہ مبدوء و منشاء ہے، اسی طرح ”کثرت“ سے بھی اس کے سوا اور کیا مراد ہے کہ یہ وہی چیز ہے جس کی وجہ سے احکام اور آثار میں تعدد پیدا ہوتا ہے، پھر غور کرنے کی بات ہے کہ ایسی صورت میں ممکن ایسی چیز کس طرح ہو سکتا ہے جو خارج میں کچھ نہیں ہے، اور خارجی طور پر وہ موجود نہیں ہے

یہ درست ہے کہ صوفیوں کی بعض باتوں سے یہ ظاہر ایسا خیال ضرور پیدا ہوتا ہے کہ وہ ممکنات کو اعتباری، اور عقلی و انتزاعی امور شمار کرتے ہیں، لیکن یقیناً اس کے وہ معنی نہیں ہیں جو عوام الناس خیال کرتے ہیں ایسے لوگ جن کے قدم معارف کے سمجھنے میں راسخ نہیں ہیں وہی جنہوں نے محض صوفیہ کی کتابوں کے مطالعے کو اس کے لیے کافی سمجھ لیا ہے، کہ صرف اسی ذریعے سے ان بزرگوں کے اصلی اغراض اور حقیقی مقاصد تک پہنچ جائیں گے، اس کی ایسی مثال ہے کہ کوئی اپنے کو شاعروں کی جماعت میں محض اس لیے شامل کر لے کہ عروض کے قوانین اور قاعدوں کو اس نے صرف سمجھ لیا ہے، حالانکہ اس میں خود ایسا طبع نہ ہو جس سے وہ اوزان کی صحت و عدم صحت کا اندازہ کر سکے اور جو دریافت کر سکے کہ شعر اعتدالی و عدت کی راہ سے بہٹ گیا ہے یا نہیں۔

تو بھائی اگر تم میں کوئی ذاتی مناسبت اس کی ہے کہ عرفانی حقائق

کو سمجھ سکتے ہو، اور اس کا فطری استحقاق رکھتے ہو، اس وقت ہو سکتا ہے کہ تم بھی ان باتوں کو قہوراً بہت سمجھ لو، جو میں نے گزشتہ ادراک میں بیان کئے ہیں، یعنی یہ کہ جتنے ممکنات ہیں ان میں ہر ممکن کے اندر دو پہلو اور دو جہت ہوتی ہے، ایک جہت کے رو سے تو وہ موجود اور غیر کے ذریعے سے وجوب حاصل کرتے ہیں بہر حال ایک حیثیت تو اس کی موجود اور واجب بالغیر ہونے کی ہے، اور یہ اس کی ایسی جہت ہے جس کی وجہ سے وہ مطلق وجود میں بغیر کسی تفاوت کے تمام موجودات کے ساتھ اشتراک رکھتے ہیں، اور دوسری جہت وہ ہے جس کی وجہ سے ان کی وجودی ہویت تعین ہوتی ہے، ان کا قوت وضعف، کمال ونقص کے حساب سے وجود کے مختلف درجوں میں سے کسی خاص درجے میں ہونا، اسی کا اعتبار اس کی دوسری جہت ہے، وجہ یہ ہے کہ ممکن میں ممکن ہونے کی جو اہر اٹھتی ہے، اور جس کی وجہ سے وہ ممکن کہلاتا ہے، وہ واجبی کمال اور غیر متناہی قوت، قہراً تم، جلال ارفع و اعلیٰ کے مرتبے سے نزول اور اتار ہی کا نتیجہ ہوتا ہے، اور مطلق وجود کمال کے اعتبار سے نقص و قصور کو تا ہی، دیکھی کے جو درجات پیدا ہوتے ہیں، ان ہی درجات میں سے جس درجے کا اعتبار کیا جاتا ہے، اسی کے لحاظ سے وجود کے لیے عقلی خصوصیات اور ذہنی تعینات حاصل ہوتے ہیں، اور ان ہی کی تعبیر مہیات اور اعیان ثابتہ سے کی جاتی ہے، اسی لیے ہر ممکن ترکیبی زوج اور جنسی مرکب ہوتا ہے، یعنی مطلق وجود کی جہت اور نقص و قصور کے کسی خاص درجے میں ہونے کی جہت تحلیل کے بعد اس سے یہ دو چیزیں برآمد ہوتی ہیں، خلاصہ یہ ہے کہ یہاں چند ذہنی اور عقلی نقاط نظر و ملاحظات ہیں جن کے احکام بھی مختلف ہیں، پہلا نقطہ نظر تو یہ ہے کہ ممکن کی ذات کو صرف اجمالی نظر سے اس طور پر ملاحظہ کیا جائے کہ گزشتہ بالا دو جہتوں کی طرف اس کی تحلیل نہ ہو، اس اعتبار سے وہ ”موجود ممکن“ ہے، اور موجودات کے حدود میں سے کسی خاص حد میں وہ وقوع پذیر ہوتا ہے، دوسرا نقطہ نظر

یہ ہے کہ پتنے مراتب اور حدود ہیں، ان میں سے کسی مرتبے اور کسی حد کی تعیین و تخصیص کے بغیر صرف اس کو موجود مطلق کے لحاظ سے پیش نظر رکھا جائے، صوفیوں کے نزدیک یہی واجب کی وہ حقیقت ہے جو واجب ہویت اور امکانی ہویات دونوں کے ساتھ پائی جاتی ہے، کیونکہ اس اعتبار سے ایک موجود اور دوسرے موجود میں کوئی امتیاز ملحوظ نہیں ہے، اور یہ کہ جب مطلق موجود کا بشرط اطلاق اعتبار کیا جائے گا تو ایسی صورت میں زوال و قصور تغیر و تجدید کی یہاں گنجائش باقی نہیں رہتی، اگرچہ وجود کو جب اطلاق اور (بے اطلاق) یعنی لا اطلاق دونوں شرطوں سے غیر مشروط رکھ کر تصور کیا جائے یعنی اطلاق و لا اطلاق کسی قسم کی کوئی شرط اس کے ساتھ نہ ہو تو اس اعتبار سے وہ امکانی ہویات کے ساتھ متصف ہوتا ہے، نیز وجود کا یہ اعتبار بھی تو بظہار احدیت کا مرتبہ ہے اور باوجود وحدت و یکتائی کے تمام موجودات میں جس وجود کے انبساط اور ساری ہونے کا دعویٰ کیا جاتا ہے وہ وجود کا یہی مرتبہ ہے، نہ کہ وہ وجود مطلق جس کو لا بشرط بننے کے طور پر تصور کیا جائے یعنی اس کے ساتھ شرط ماخوذ نہ ہو، جس کا احاطہ اور انبساط کلی کے طریقے سے نہیں ہوتا کیونکہ وہ تو ایک حقیقی جزئی ہے، اور اس کے مراتب مختلف و متفادات ہیں، تیسرا نقطہ نظریہ ہے کہ وجود کی حقیقت و طبیعت سے بالکل جدا کر کے صرف ان ممکنات کے تعینات ہی کو پیش نظر رکھا جائے اور یہ ممکنات کے اس تعین کی جہت ہے جو صرف ایک اعتباری امر ہے، اگر باب معرفت نے جس کو معدوم کہا ہے، اور میں یہ وہ عدم کا اطلاق کرتے ہیں وہ ممکنات کا یہی مرتبہ ہے، اور ظاہر ہے کہ یہ بات غبار سے پاک ہے، اس لیے کہ وجود کی اصل حقیقت سے جب ممکن کو جدا کر لیا جائے تو اس کے بعد اس ممکن کی حیثیت صرف اسی قدر رہ جاتی ہے کہ ذہن اس کو انتزاع اور حاصل کر سکتا ہے، الغرض خارج میں یقیناً حقائق موجود بھی ہیں اور متعدد بھی ہیں، لیکن ان کے وجود کا منشاء اور ان کے تحقق و یافت کا مدار صرف ایک واحد امر ہے، یعنی اس وجود کی حقیقت جو بذات خود مبسط اور پھیلا ہوا

ہے، کسی جاہل اور کاریگر نے یہ بات اس میں پیدا نہیں کی ہے، اور ان کے تعدد و تکثر کا منشاء اعتباری تعینات ہیں، پس جو چیزیں تعدد و تکثر سے متصف ہیں اور متعدد ہیں ان پر بھی صادق آتا ہے کہ وہ حقیقی موجود ہیں اور ان کا تعدد اعتباری ہے۔

اصل یہ ہے کہ فکر و نظر کی یہ راہ چونکہ دقیق اور سخت دشوار گزار ہے اور اس کی گہرائی تک پہنچنا آسان نہیں ہے، اس لیے مطلب کے ادا کرنے میں کوتاہیاں رہ جاتی ہیں، نتیجہ یہ ہوتا ہے کہ عموماً طبائع شک و شبہ میں مبتلا ہو جاتے ہیں اور لوگ اس میں غلط بحث پیدا کر دیتے ہیں، یہی سبب ہے کہ ان اکابر کے کلام پر لوگوں نے سخت حملے طعن و تشنیع کے ساتھ کئے، اور اعلان کر دیا گیا کہ ان کا دعویٰ صریح عقل اور صحیح برہان و دلیل سے متصادم ہے، بلکہ فلسفہ (علم حکمت) کی تو اس سے بنیاد ہی ڈھ جاتی ہے، خصوصاً ”مفارقات“ کا وہ خاص فن ہی، باطل ہو جاتا ہے جس میں عقول اور نفوس، صور اور اجرام اور ان کے مختلف لائق وجودوں کو ثابت کیا جاتا ہے جن کی مابین میں مختلف ہوتی ہیں۔

اور کتنا اہل و لغو یہ عذر ہے، جو ارباب معرفت کی جانب سے کبھی پیش کیا جاتا ہے، کہ عقل کے احکام اس طور اور دائرے میں باطل ہو جاتے ہیں جو عقل کے ماوراء ہے، جس طرح وہم کے احکام عقلی طور اور دائرے میں پہنچ کر غلط ہو جاتے ہیں۔

ان غریبوں کو شاید یہ علم نہ ہو سکا، کہ یہ مسئلہ دراصل صحیح برہان کا نتیجہ ہے، ایسا صحیح برہان جس کا انکار وہ عقل سلیم والی فطرتیں نہیں کر سکتیں جن کی عقل بیماریوں اور باطنی امراض سے پاک ہے، البتہ کبھی یہ ہوتا ہے کہ بعض کمالی مراتب تک اس کی بلندی و شرافت و قوت و دشواری کی وجہ سے بعض مواقع میں ان سلیم عقول کی بھی رسائی نہیں ہوتی جنہوں نے اسی دنیا کو اپنا گھر بنا لیا ہے، اور عالم اسرار کی طرف انہوں نے ہجرت نہیں کی ہے لیکن نارسائی کے یہ معنی نہیں ہیں کہ عقل سلیم ان صحیح نتائج اور صادق معانی پر

اعتراض کرتی ہے، اور اس کے غلط ہونے کا فیصلہ کرتی ہے۔ خود ارباب معرفت میں بعض محققین عقل ہی کو حاکم اور فیصلہ کن خیال کرتے ہیں، تو پھر اس مسئلے کو وہ عقلی حدود سے خارج کس طرح قرار دے سکتے ہیں اور سچی بات تو یہ ہے، کہ ایسے فطری احساسات، اور طبعی لوازم جن میں کسی تکلف کو دخل نہ ہو اور بغیر بیرونی اثرات کے وہ فطرت پر مسلط ہوتے ہیں خارجی موانع، اور عارضی رکاوٹیں اگر درمیان میں حائل نہ ہوں، تو ان کے اقتضائات غلط اور باطل نہیں ہو سکتے، اس لیے کہ فیض حق سے طبعی موجودات کا جو سلسلہ ظہور پذیر ہو رہا ہے، اس میں کوئی چیز رائگاں، بے نتیجہ اور باطل نہیں ہے، البتہ انسان کی اپنی گھڑی ہوئی جو مصنوعی باتیں ہیں اور قوت متخیلہ کے تصرف، و ابہمہ کی شیطانی کارستانیوں کے بدولت جو تعلیم حاصل ہوتی ہے اس میں اس کی گنجائش ہے کہ اس میں بے نتیجہ لا حاصل امور بھی داخل ہو جائیں، مگر عقل کی جبلت اور فطرت تو اللہ تعالیٰ کے ان کلمات میں سے ہے، جن میں تبدیلی اور تغیر راہ نہیں پاتے، اور ظاہر ہے، کہ عقل کی فطرت کا یہ بدیہی فیصلہ ہے، کہ اس عالم کے موجودات میں تکرر و تعدد فطرۃً محسوس ہو رہا ہے۔

شیخ غزالی فرماتے ہیں

دائم ہو، کہ ولایت کے طور و طریقے میں ایسی چیز مائز نہیں قرار پا سکتی، جسے عقل محال ٹھہراتی ہو، ہاں ولایت کے دائرے میں کوئی ایسی بات ہو سکتی ہے، جس کے ادراک سے عقل قاصر ہو، مطلب یہ ہے کہ صرف عقل سے وہ چیز دریافت نہیں ہو سکتی، عقل کسی امر کو محال ٹھہرائے، اور عقل کی کسی چیز تک رسائی نہ ہو، ان دونوں باتوں میں جو فرق نہیں کر سکتے، ”وہ اس کے مستحق نہیں ہیں کہ انھیں خطاب کیا جائے، اصول کو ان کے جہل کے ساتھ چھوڑ دینا چاہئے“

زبدۃ نامی اپنی کتاب میں عین القضاۃ ہمدانی فرماتے ہیں۔
معلوم ہونا چاہئے، کہ عقل ایک سچا ترازو اور صحیح میزان ہے، اور

عقل کے فیصلے و احکام یقینی و صادق ہوتے ہیں جس میں جھوٹ اور کذب کا
شائبہ تک نہیں ہوتا عقل نہایت عادل و منصف ہے، اس سے جو عقلم
کا اندیشہ نہیں۔

ان دو بزرگوں کے کلام سے یہ معلوم ہوا کہ عقل صحیح کے فیصلوں سے
سرتابی جائز نہیں ہے، پھر جن اکابر نے اپنی محنتوں اور ریاضتوں کے ذریعہ
سے اپنے کو بشری لباس سے بے نیاز کر لیا ہے، وہ کوئی ایسی بات کیسے
کہہ سکتے ہیں جسے عقل سلیم محال اور ناممکن ٹھہراتی ہو، پس صحیح یہی ہے کہ جن
لوگوں کے قدم عرفان اور تصوف میں راسخ ہیں، انھوں نے ممکنات کے
وجود کا سرے سے انکار نہیں کیا، اعیان العلوم کے مولف (غزالی) نے توحید
کے مراتب سے گانہ کا ذکر کرنے کے بعد تصریح کی ہے کہ موجودات حقیقی کثرت
کے ساتھ متصف بھی ہیں اور یہ بات حقیقی وحدت کے منافی بھی نہیں ہے،
خود ان کے الفاظ یہ ہیں۔

توحید کا جو مقام مرتبہ یہ ہے کہ موجود دیگر ایک کے اور کوئی نظر نہ
آئے، اور یہ صدیقیوں کا مشاہدہ ہے، صوفیہ کی اصطلاح میں اسی کو فنا فی اللہ
کہتے ہیں، کیونکہ اس حیثیت سے کہ وہ ایک کے سوا کسی کو نہیں دیکھتا، خود
اپنے کو بھی نہیں پاتا، مطلب یہ ہے کہ وہ خود اپنے کو دیکھنے سے فانی ہو گیا
اس پر تم اگر یہ کہو کہ آسمان و زمین اور تمام محسوس اجسام جو بدایہ کثرت
کے صفات سے موصوف ہیں، ان کا جو مشاہدہ کر رہا ہو، اس کے متعلق
یہ بات کس طرح قابل تصور ہے کہ ایک کے سوا اس کو اور کسی کا مشاہدہ
نہیں ہوتا، تو دیکھو تمہیں یہ معلوم ہونا چاہئے کہ یہ علوم مکاشفات کی
آخری حد ہے، اور حقیقی موجود تو واحد ہی ہے، جو اپنے دیکھنے میں امتیاز
کو باقی رکھے ہوئے ہے، وہ تو کثرت کو اسی حقیقی موجود میں دیکھتا ہے، باقی جو
موصد ہے وہ آسمان و زمین اور دیگر تمام موجودات کی دید اور دید حق میں
امتیاز نہیں کرتا، بلکہ سب گوشے واحد کے حکم میں سمجھتا ہے، ایسے امور
مکاشفات کے علوم کتابوں میں لکھے جانے کے لائق نہیں ہوتے، الہمتہ

اتنا ذکر ان کا مکمل ہے جس سے تمہارے استبعاد کی تیزی کچھ ٹوٹ جائے
یعنی یہ کہا جاسکتا ہے کہ ایک ہی چیز ایک اعتبار اور ایک قسم کے مشاہدے
کے رو سے ہو سکتا ہے کہ کثیر اور متعدد نظر آئے، اور دوسرے اعتبار اور
مشاہدے کی بنیاد پر وہ واحد اور ایک معلوم ہو، مثلاً آدمی جب اپنے جسم
اپنی روح اپنے ہر عضو کا الگ الگ طریقے سے مشاہدہ کرے، حالانکہ
یہی چیز دوسرے اعتبار اور مشاہدے کے رو سے ایک نظر آتی ہے اسی وجہ
سے ہم کہتے ہیں کہ وہ ایک آدمی ہے، الغرض انسانیت کے اعتبار سے
وہ ایک ہے، بسا اوقات ایک شخص کسی آدمی کو دیکھتا ہے اور اس کے
دل پر اس آدمی کے اکثر اعضا اور اجزاء کا خطرہ بھی نہیں گزرتا، نہ اس کے
جسد اور روح کے جدا جدا ہونے کا خیال ہوتا ہے خود دیکھنے والا جس وقت
استغراق اور انہماک کی حالت میں ہوتا ہے، اس وقت ایک ہی ہوتا
ہے، اس میں کسی قسم کا تفرق و انتشار نہیں ہوتا، گویا وہ عین جمع اور
وحدت کی حالت میں ہے، اسی طرح جو کثرت کی طرف متوجہ ہو وہ
اسی کثرت میں ڈوبا ہوا ہوتا ہے، یہی حال ان تمام چیزوں کا ہے جو دائرہ
وجود میں داخل ہیں، ان کے مختلف اعتبارات اور ان کے مشاہدوں کے
مختلف طریقے ہیں، وہی چیز مختلف اعتباروں میں سے کسی ایک اعتبار
کے رو سے واحد ہوتی ہے، اور پھر وہی دوسرے اعتبارات کے حساب سے
کثیر بھی ہوتی ہے، پھر بعض چیزوں میں کثرت کا پہلو زیادہ شدید ہوتا ہے
بہر حال انسان کی جو مثال دی گئی، اگرچہ کامل طور سے اصل
مقصود پر منطبق نہیں ہے، لیکن اجمالاً ایک بڑے مسئلے کی اس سے تشریح
ہو جاتی ہے، آدمی اس سے یہ بھی فائدہ حاصل کر سکتا ہے کہ جس مقام تک
اس کی رسائی نہ ہو، اس کا انکار نہ کرے، بلکہ تصدیقی طور سے اس پر ایمان لائے
اس حیثیت سے کہ تم بھی اس توحید کے ماننے والوں میں ہو، تمہیں بھی اس سے
کچھ حصہ مل جائے، اگرچہ وہ چیز جس پر تم ایمان لائے، خود تمہاری صفت
نہیں بن سکی، (یعنی تمہارا علم نہ بن سکی) جس طرح تم نبوت پر ایمان لاتے ہو تو

اس سے کچھ حصہ تمہیں ملتا ہے، اگرچہ تم خود بھی نہیں بن جاتے اور مشاہدے کا یہ درجہ جس میں بجز واحد حق سبحانہ و تعالیٰ کے اور کسی چیز کا ظہور باقی نہیں رہتا کبھی تو دوائی رنگ کا ہوتا ہے اور کبھی بجلی کے مانند چمک کر غائب ہو جاتا ہے اس مشاہدے کا دوام حصول بہت ہی نادر و عزیز ہے۔

اسی اشیاء و العلوم میں دوسری جگہ غزالی فرماتے ہیں،

لیکن جس کی بصیرت قوی ہو جاتی ہے، اور جس کی نیست میں کمزوری پیدا نہیں ہوتی تو جس وقت ایسا آدمی معتدل حالت میں رہتا ہے، اس وقت اس کو اللہ کے سوا اور کوئی چیز نظر نہیں آتی اور نہ اللہ کے سوا وہ کسی کو جانتا ہے اور پہچانتا ہے، اسے یقین ہوتا ہے، کہ ہستی میں اللہ کے سوا اور کوئی نہیں ہے، اور حق تعالیٰ کے سارے افعال اسے قدرت الہی کے کرشمے اور آثار محسوس ہوتے ہیں، انہیں وہ ذات حق کا تابع پاتا ہے، اس قسم کے آدمی کے نزدیک حقیقت افعال کا وجود ہی نہیں ہوتا وہ تو صرف واحد حق کے وجود کو پاتا ہے، اور اسی وجود کے ساتھ تمام افعال کو وابستہ دیکھتا ہے، جس کسی کا یہ حال ہو، دراصل اس کی نظر افعال پر پڑتی ہی نہیں مگر بایں طور کہ اندس وہ فاعل کو دیکھتا ہے، اور فعل اس کی نگاہ سے اوچل ہو جاتا ہے، یعنی افعال اس حیثیت سے اس کے سامنے پیش نہیں ہوتے کہ وہ آسمان ہے، زمین ہے، درخت ہے، حیوان ہے، بلکہ انہیں جب دیکھتا ہے، تو صرف اس حیثیت سے کہ وہ اللہ کی کاریگری اور خدا کی صنعت ہے، اس کی نگاہ اس نقطہ نظر کے سوا اور کسی دوسری حیثیت سے کسی شے پر نہیں پڑتی، اس کی مثال ایسی ہے کہ کوئی کسی آدمی کے شعر کو یا حروف کو یا تصنیف کو اس طرح دیکھے کہ اس کے سامنے شاعر اور مصنف ہی کا وجود رہے، یعنی اس شاعر یا مصنف کے آثار کو آثار ہی کی حیثیت سے دیکھتا ہے، نہ کہ سیاہی اور مازو، پھٹکری کو اس حیثیت سے دیکھتا ہے کہ کاغذ پر وہ منقوش ہیں، اس کی نظر مصنف کے سوا کسی پر پڑتی ہی نہیں، چونکہ سارا عالم اللہ تعالیٰ کی تصنیف ہے، اس لئے جس نے عالم کو اس

حقیقت سے دیکھا کہ وہ اللہ کا فعل ہے، اور اسی لیے اس سے محبت کرتا ہے کہ وہ اللہ تعالیٰ کی کارگر رہا ہے، تو ظاہر ہے کہ ایسا آدمی اللہ کے سوا اور کسی کا دیکھنے والا نہیں ہے، بجز اللہ کے اور کسی کا یہ عارف نہیں ہے، بجز اللہ کے اور کسی کا یہ چاہنے والا نہیں ہے، بلکہ یہ شخص خود اپنے کو بھی اس حقیقت سے نہیں دیکھتا کہ وہ خود ہے، اس کی نظر اپنی ذات پر بھی جب پڑتی ہے تو اسی حقیقت سے کہ وہ اللہ کا بندہ ہے، یہی آدمی وہ ہے جس کے متعلق کہا جاتا ہے کہ توحید میں فنا ہو گیا مٹ گیا، اور یہ کہ خود اپنی ذات سے بھی یہ فنا ہو گیا، جن لوگوں سے یہ قول منقول ہے کہ ”ہم اپنے ساتھ تھے پھر ہم خود اپنی ذات سے اچھل ہو گئے، اب ہم ہیں لیکن بغیر ہم“ کے ہیں، یہ توحید کی اسی کیفیت کی طرف اشارہ ہے، ابواب منقش و دانش کی تحقیق میں یہ ساری باتیں معلوم اور ثابت شدہ ہیں مگر فہم عامہ اپنی کمزوری کی وجہ سے اسے دشوار خیال کرتی ہے، اور اس کے لیے ان باتوں کا سمجھنا مشکل ہو گیا، اور جو اس مسئلے کے عالم ہیں، وہ واضح اور دل نشین عبارتوں میں اس کی تعبیر سے قاصر رہے، ایسی تعبیر سے جس کے ذریعے فہم عامہ کی رسائی اصل مقصد تک ہو سکتی تھی اور کچھ دخل اس کو بھی ہے کہ یہ لوگ خود اپنے ذاتی مشاغل میں مہمک رہتے ہیں اور ان کا خیال ہے کہ اپنے سوا دوسروں کو یہ باتیں بتانی نہ سودمند ہے اور نہ صرف بتانا ہی ان کے سمجھانے کے لیے کافی ہو سکتا ہے۔

یہ شخص جو کا ذکر انام میں امام اور حجتہ الاسلام کے نام سے موسوم ہے، علم کے اس دریائے ذخائر کے کلام کو میں نے اس لیے پیش کیا ہے تاکہ وہ لوگ جو اہل ایمان کی راہ پر چلنا چاہتے ہیں، ان کے قلوب میں اطمینان کی نرمی پیدا ہو، اور اس دغدغے کا ازالہ ہو جائے جو مشہور کیا گیا ہے کہ ”خاصی توحید کا یہ مسئلہ عقل اور شریعت کے خلاف ہے، اور کہا جاتا ہے کہ عقل کے خلاف ہونا تو اس کا اس سے ظاہر ہے، کہ ممکنات میں کثرت کا جو غور ہو رہا ہے، اس کا کون انکار کر سکتا ہے، اور شریعت کی مخالفت دلوں ہوتی ہے، کہ شرعی

تکلیف وعدہ و عید سب کی بنیاد موجودات کے مختلف مراتب پر قائم ہے، نیز دنیا اور آخرت ان دونوں نشاندہوں کا مدار بھی اسی پر ہے، بندوں کے لیے افعال اگر نہ ثابت کئے جائیں گے تو آخر شرعی تکلیف کس کی طرف عائد ہوگی، لیکن توحید کی تفسیر کہ حق سبحانہ و تعالیٰ کے سوا کوئی دوسرا موجود ہی نہیں ہے، مذکورہ بالا امور کے بالکل مخالف ہے۔

مگر جیسا کہ تم کو بتاتا چلا آ رہا ہوں اور اس عالم نحریر کے کلام سے بھی معلوم ہوا کہ یہ ایسی وحدت ہے، جس میں تمام کثرتیں مندرج ہیں، مطلق موجود کی حقیقت پر جب اس حیثیت سے نظر ڈالی جائے کہ وہ موجود مطلق ہے، یعنی وجود کا وہ مرتبہ جسے ”وحدانیت“ کا مرتبہ کہتے ہیں تو یہ ”وحدت جمعہ“ کی صورت ہوتی ہے، اور جب موجود کو صرف موجود محض کی حیثیت سے بایں طور تصور کیا جائے کہ کسی قسم کی کوئی بات اس وقت اس کی ذات میں معتبر نہیں ہے اور اس کی حقیقت میں کسی قسم کا کوئی تعین قطعاً ماخوذ نہیں ہے، تو اس وقت بھی خود اس کی ذات کے ساتھ کچھ نسبتیں متعلق ہوتی ہیں، گویا اس کی ذات کی وہ چھبیسٹیں یا پھوپھو ہاں ہیں، جن سے ماہیتیں اور وہ احکام ابھرتے ہیں جو واقع کے مطابق ہیں، لیکن ان ماہیتوں اور ان کے احکام کے موجود ہونے اور تحقق پذیر ہونے کا متنازعہ اس وجود کے اور کوئی نہیں ہے جو بذات خود تحقق ہے اور بذات خود کامل و تام ہے، ایسا تام اور کامل جو ماسوا سے قطعاً بے نیاز ہے، اس کی زیادہ توضیح تم آئندہ اور بھی سنتے چلے جاؤ گے۔

فصل
ستین موجودات اور خصوصیت یافتہ قائلین میں وجود کی حقیقت کس طرح ساری اور پھیلی ہوئی ہے، اس فصل میں اسی مسئلے کی تقریر کی جائے گی۔

معلوم ہونا چاہئے، کہ موجود ہونے کے اعتبار سے اشیاء کے تین مرتبے ہیں، پہلا مرتبہ تو اس خالص موجود کا ہے، جس کے وجود کا تعلق کسی غیر سے نہیں ہوتا، اور ایسا وجود جو کسی قید کے ساتھ مقید نہ ہو، ارباب معرفت کی اصطلاح میں اکی کا نام ”ہویت غیبہ“ غیب مطلق ”ذات احدی“ ہے، وجود کا یہی وہ مرتبہ

ہے جس کا نہ کوئی نام ہے، اور نہ اسم، نہ اس کی کوئی صفت ہے، اور نہ نعمت نہ اس کے ساتھ معرفت اور علم کا تعلق ہو سکتا ہے، نہ ادراک کا، کیونکہ جس چیز کا کوئی نام ہوگا یا وصف ہوگا ضرور ہے کہ وہ ان مفہومات میں سے کوئی مفہوم ہو، جو عقل اور وہم میں موجود ہوتے ہیں اور جس کے ساتھ معرفت و ادراک کا تعلق ہوگا اس کا غیر اور اپنے ماسوا سے تعلق ہوا مگر ظاہر ہے کہ وجود کا یہ مرتبہ ایسا نہیں ہے، کیونکہ وہ تو تمام اشیاء پر مقدم ہے، اپنی ذات کی حد تک وہ جس حال میں ہے اس مرتبے میں وہ صرف یہی ہے جس میں کسی قسم کا کوئی تغیر کسی قسم کا کوئی انقلاب راہ پائیں سکتا، وہ صرف ”غیب محض“ ہے، وہ صرف ”مجهول مطلق“ ہے، البتہ اس کے جاننے کی راہ اس کے آثار اور لوازم میں، لیکن بذات خود تو وہ ”مجهول مطلق“ ہے، کوئی اس کو جان نہیں سکتا، الغرض اپنی مقدس ذات کے حساب سے نہ وہ کسی حد کے ساتھ محدود ہے، نہ کسی تعین کے ساتھ مقید، اور اس کو مطلق بھی نہیں کہہ سکتے، بایں معنی کہ قیود اور جن چیزوں سے اس کو تخصیص حاصل ہوتی ہے، ان کی حیثیت فصلوں کی نہ بن جائے جو جنس کے مقابلے میں ہوتی ہے، یا شخص بخشنے والے امور کی جن سے اشخاص مشخص ہوتے ہیں، کیونکہ اس کی ذات کو جو چیزیں لاحق ہوتی ہیں وہ صرف خود اس کے ظہور کے شرائط ہیں، نہ کہ اس کے وجود کے علل و اسباب کہ اس سے تو اس کی ذات میں نقص لازم آتا ہے جس سے اس کی ذات پاک و برتر ہے، اور جس اطلاق کو اس کی طرف منسوب کرتے ہیں یہ ایک منفی اور سلبی امر ہے، جس کا مال یہ ہے کہ اس کی کثرت ذات سے ہر قسم کے اوصاف و احکام، صفات و نعوت کی نفی ہو جائے اور کسی وصف یا اسم یا تعین کے ساتھ نہ تو وہ مقید ہو، اور نہ نوبہ نو طریقے سے ان کے ساتھ اس کا اتصال لازم آئے، الغرض ان تمام امور کی اس مرتبے میں نفی کی جاتی ہے، اس حیثیت سے کہ خود یہ سلوب اور نفی بھی عقلی اعتباراً ہیں، ان سے بھی اس مرتبے میں نفی کی جائے گی۔

موجود کا دوسرا مرتبہ یہ ہے کہ وہ غیر کے ساتھ متعلق ہو، یعنی کسی زاویہ

کے ساتھ وجود متعین ہو، اور محدود احکام کے ساتھ متصف ہو، جیسے عقول نفوس
 افلاک عناصر اور مرکبات مثلاً انسان جانور درخت، جماد اور تمام خاص خاص
 موجودات کے وجود کا جو حال ہے، تیسرا مرتبہ اس کا وہ ہے، جس کو وجود
 منبسط مطلق کہتے ہیں، یعنی ایسا مطلق جس کا اطلاق اور جس کی عمومیت کلی
 کی عمومیت کے رنگ کی نہ ہو، بلکہ دوسرے طرز کی عمومیت، وجہ یہ ہے کہ وجود
 تو صرف محض اور یافت فعلیت اور تحقق کا نام ہے، اور کلی خواہ طبعی ہو،
 یا عقلی ہمیشہ مبہم ہوتی ہے، اپنے محض دریافت اور پائے جانے میں اس شے کی
 محتاج ہوتی ہے، جو اس کو محض پذیر کر کے موجود کر دے اور اس وجود مطلق
 منبسط کی وحدت و یکتائی عددی طرز کی نہیں ہے، یعنی وہ اعداد کا مہذب نہیں
 ہے، بلکہ ممکنات کے ہیکلوں، اور ماہیات کی تخنیوں، بد ایک بھیلی ہوئی منبسط
 حقیقت ہے، کسی خاص وصف کے ساتھ محدود نہیں، اور کسی معین حد میں
 منحصر نہیں، مطلب یہ ہے، کہ قدم، حدوث، تقدم و تاخر کمال و نقص علت
 ہونے، معلول ہونے جو ہر ہونے، عرض ہونے، مجرد ہونے، مجسم ہونے، ان
 تمام قیود و حدود میں محدود و منحصر نہیں ہے، بلکہ تمام وجودی تعینات اور خارجی
 تحصیلات کے ساتھ وہ بذات خود بغیر کسی شے کے انضمام و اتصال کے خود ہی
 متعین ہوتی ہے، بلکہ خارجی حقائق کا غور اور ان کا اٹھان، ابھار سب خود
 اسی مطلق وجود کی ذات کے مختلف مراتب سے، اور تعین کے مختلف پیرایوں
 تصور کے مختلف مدارج سے سرانجام پاتا ہے، وہی عالم کی اصل اور جڑ ہے،
 زندگی کا چرخ وہی ہے، صوفیوں کی اصطلاح میں رحمن کا عرش وہی ہے، اور
 جس سے خلق کی پیدائش ہوئی وہ حق ہی ہے، تمام حقائق کی حقیقت وہی ہے،
 ٹھیک اپنی وحدت کی حالت میں موجودات کے تعدد سے وہ متعدد ہوتا
 ہے، اور ماہیتوں کے ساتھ متحد ہو جاتا ہے، یعنی قدیم کے ساتھ قدیم حادث کے ساتھ
 حادث معقول کے ساتھ معقول، محسوس کے ساتھ محسوس، ہو جاتا ہے، اس کلمہ ہی
 وہ اعتبار ہے، جس کی وجہ سے یہ دھوکا ہوتا ہے، کہ وہ ”کلی“ ہے، حالانکہ
 ایسا نہیں ہے، ماہیتوں پر اس کے انبساط اور پھیلاؤ کی جو نوعیت ہے،

موجودات کو وہ جس طرح محیط ہے، اس کی تعبیر سے عبارت میں قاصر ہیں، اس لیے تشبیہ و تمثیل سے کام لیا جاتا ہے، اور وجود کے اس مرتبے کی بھی وہ خصوصیت ہے جو اس کو اس مرتبے سے ممتاز کرتی ہے، جس میں تکمیل تشبیہ کی گنجائش نہیں ہے، البتہ وہاں بھی اس کے لوازم و آثار کی راہ سے تمثیل کچھ راہ پا جاتی ہے۔

بہر حال گزشتہ بالا خصوصیات کی بنیاد پر یہ کہا جاتا ہے کہ اس وجود کو تمام عالم کے موجودات سے وہی نسبت ہے جو میوٹی اولی (مادہ اولی) کو شخصی اجسام سے ہے، یعنی وجود کے اس مرتبے کا ایک پہلو تو ایسا ہے کہ وہ میوٹی کے مشابہ معلوم ہوتا ہے، اور اپنے دوسرے پہلو کے لحاظ سے اس کی یہ نسبت اس نسبت کے مشابہ معلوم ہوتی ہے، جو کلی طبعی مثلاً جنس الاجناس کو ان اخصاص اور انواع سے ہے، جو اس کے نیچے مندرج ہیں عجیب بات ہے کہ یہی تمثیلات ایک لحاظ سے تو آدمی کو حقیقت کے قریب بھی کرتے ہیں اور مختلف وجود سے دور بھی کرتے ہیں یہاں یہ بات جاننے کی ہے، جیسا کہ بار بار ذکر آچکا ہے کہ یہ وجود اس وجود سے بالکل الگ ہے، جس کو وجود انتزاعی کہتے ہیں، جو وجود کا عام اور بادیہی مفہوم ہے، اور اسی کا تصور ذہن میں حاصل ہوتا ہے، وجود کے اس معنی کے متعلق تم جان چکے ہو کہ اس کا تعلق معقولات ثانیہ اور اعتباری مفہومات سے ہے، لیکن حیرت ہے کہ بہتوں سے یہ بات معنی رہی خصوصاً متاخرین سے بانی جو جاننے والے ہیں ان کے کلام میں اس کے متعلق تصریحیں موجود ہیں، شیخ محقق صدر الدین قزوینی نے اس مسئلے کے ذکر کے بعد کہ تیسرے معنی کے اعتبار سے وجود مادے کے مماثل ہے، فرماتے ہیں

”وجود ممکن کا مادہ ہے، اور اہمیت اسی مادے کی حیثیت و

صورت ہے، اور یہ موجد علیم حکیم کی اس حکمت کا نتیجہ ہے کہ علم الہی

میں جس مادے اور عرض عام کے لیے جو صورت اور حیثیت تھی اسی کے

مطابق اس کا ظہور ہوا ہے، اور وجود امکان کی قید سے جب متعبد ہوا تو

اس کو ضعف لاحق ہوا، وجود کے اصل مقام سے جو جتنا دور ہوگا، اس کا
ضعف بھی اسی درجے کا ہوگا، اور اسی حساب سے وہ کثرت کے بال میں
پھنستا پھلا جائے گا۔

شیخ ربانی، عارف حمدانی، محی الدین بن عربی جاتمی نے اپنی کتابوں
کے مختلف مقامات میں وجود کے اس مرتبے کا نام 'رحمن'، 'ہبیا'، 'عفت' اور
'رکھا ہے' رکھا ہے۔

مذکورہ بالا بحث سے یہ بات معلوم ہوئی کہ وجود مطلق کا
ایک شبہ کا اطلاق جب واجب حق تعالیٰ پر کیا جاتا ہے، تو فلسفیانہ
اصطلاح کے رو سے ان کی مراد اس وجود مطلق سے وجود
کا پہلا مرتبہ ہوتا ہے، یعنی حقیقت کا وہ مرتبہ جس میں

اس کے سوا جو چیز بھی ہو اس کا نہ ہونا اس مرتبے میں ملحوظ ہو، جسے بشرط
لاشے کا مرتبہ کہتے ہیں، اور وجود کا جو تیسرا مرتبہ یا تیسری تعبیر ہے، وہ یہاں
مقصود نہیں ہوئی، کیونکہ اس تعبیر کا اطلاق اگر واجب پر کیا جائے تو اس
سے بدترین قسم کے الزامات اور خرابیاں درپیش ہو جاتی ہیں، جیسا کہ ظاہر
ہے، اس سیکلے کی وجہ سے یہ ظاہر جن گمراہیوں اور فاسد عقائد مثلاً الحاد
بے دینی، بے آئینی، اباحت، حلول اور حق تعالیٰ کی ذات کا ممکنات کے
صفات کے ساتھ متصف ہونے کے نقائص، اور حادث امور کے
عمل ہو جانے وغیرہ کا جو اندیشہ ہوتا ہے، اس کی بڑی وجہ یہی ہے، کہ وجود
کے ان دونوں مرتبوں اور دونوں تعبیروں میں لوگ غلط سمجھتے اور ایک
کو دوسرے کے ساتھ گڈمڈ کر دیتے ہیں۔

پس معلوم ہوا کہ وجود کے ان مراتب کے باہمی امتیاز کے بعد جیسا کہ
میں نے بیان کیا، حق تعالیٰ کی خالص تنزیہ، اور واقعی تقدیس، ان ہی مسئلہ
اصولوں کے ساتھ باقی رہتی ہے، جن پر حکما، دارباب شراعی، اسلامی فضلاء
کے محققین کا اتفاق ہے، کسی نے سچ کہا ہے کہ "جس نے وہ بات سمجھ لی
جو میں نے کہی، اس کی بصیرت کبھی تباہ نہیں ہو سکتی، لیکن اس کو وہی

سمجھ بھی سکتا ہے، جو اپنے اندر بینائی رکھتا ہے۔
 وجود کے ان ہی تین مراتب کی طرف اشارہ کرتے ہوئے اور یہ کہ
 انہی تینوں مرتبوں سے وہ ذہنی اور عقلی عام مصدری وجود کا مفہوم حاصل اور
 منتشر کیا جاتا ہے، شیخ علاء الدولہ سمنانی فتوحات مکیہ کے حواشی میں ارقام
 فرماتے ہیں:

”وجود حق اللہ تعالیٰ ہی ہے اور وجود مطلق حق تعالیٰ کا فعل
 ہے اور وجود مفید اس فعل کا اثر ہے، وجود مطلق سے یہاں وہ عام انتزاعی
 (مصدری) معنی مراد نہیں ہے، بلکہ یہاں اس سے مقصود وجود انسانی

ہے۔
 شیخ عارف صدر الدین قونوی اپنی کتاب میں جس کا نام ”مفتاح
 غیب الجمع والتفصل“ ہے، رقمطراز ہیں۔

وہ وجود جو ظاہر ہے اور ممکنات کے اعیان پر چھایا ہوا اور
 اس میں منبسط ہے، وہ عقائد کے جمعیت کے سوا اور کچھ نہیں ہے۔
 اسی کو وجود عام بھی کہتے ہیں اور یہی وہ عقلی ہے جو تمام ممکنات کی
 حقیقت میں سرایت کئے ہوئے ہے، اس کو وجود عام کے نام موصوم
 کرنے کی وجہ یہ ہے، کہ جس طرح کسی شے کا نام اس کی اس صفت
 کے ساتھ رکھ دیا جاتا ہے، جو اس کے تمام صفات میں عام تر ہو، اور
 جس پر مکمل تمام صفات سے پہلے لگایا جاتا ہو اور احساسات و مدارک
 کے سامنے جس کا ظہور سب سے پہلے ہو، اسی طرح یہاں بھی نام رکھنے
 میں اسی طرز عمل کو اختیار کیا گیا ہے، مقصد اس سے یہ ہے کہ اصل
 غرض کے سمجھنے میں لوگوں کو آسانی ہو، بہر حال اس نام کی اصلی وجہ
 یہی ہے، ورنہ یہ قطعاً مطلب نہیں ہے، کہ جو بات نام سے ظاہر ہو رہی
 ہے نہ ہی واقعہ بھی ہے۔

یہی صاحب (شیخ صدر الدین قونوی) سورہ فاتحہ کی تفسیر میں وجود کے
 اس واجبی اور اول مرتبہ کی طرف اشارہ کرتے ہوئے فرماتے ہیں:

وہ (وجود کا یہ مرتبہ یا حق تعالیٰ) ایک ایسا امر ہے جسے صرف عقل دریافت کرتی ہے۔ یعنی محسوس نہیں بلکہ امر معقول ہے، صرف اس کا اثر نظر آتا ہے لیکن اس کی عین ذات کا مشاہدہ نہیں ہوتا جیسا کہ ہمارے شیخ (ابن عربی) نے اپنے اس شعر میں اس پر تنبیہ بھی فرمائی ہے: والجمع حال لا وجود لعینہ۔ ولہ التحکم لیس للاحداد جس کا حاصل یہ ہے: اجمع کا مقام ایک حال ہے یہ حق کا واقعی وجود نہیں ہے، علم اسی مقام جمع پر لگایا جاتا ہے نہ کہ افراد پر۔

فصل

سب سے پہلی شے جو وجود حق سے پیدا ہوئی، اس فضل میں اس کے متعلق بحث کی جائے گی جو دو کے مراتب سے گانہ کے متعلق جو کچھ اب تک تم سمجھ چکے ہو، اور اس کی جو تصویر تمہارے ذہن نشین ہو چکی ہے، اس سے تم کو یہ معلوم ہو چکا ہے، کہ واجب وجود جس کی کوئی صفت اور کوئی حالت بجز اپنی اس شخصیت ذات کے اور کچھ نہیں ہے، جس میں تمام جمالی صفات اور جلالی کمالات اسی وحدانیت اور فردانیت میں دبے ہوئے اور مندرج ہیں جو ذات کے اس مرتبہ کا اقتضاء ہے، اس واجب وجود سے جس پہلی چیز کی آفرینش ہوئی یہ وہی منبسط وجود ہے جس کا اصطلاحی نام عداد (بادل) اور جمع کا مرتبہ، حقیقہ الخفائی و حضرت احدیۃ الجمع ہے، اور کبھی اس کو حضرة واحدیت بھی کہتے ہیں، جیسے اسماء کی طرف وجود حق جب ذہنی طور پر منسوب ہو، یا ممکنات کی طرف وجود حق کا جب خارج میں انتساب ہوتا ہے، تو اس کو واحدیت کا مرتبہ اور حضرت البیہ کہتے ہیں اور حق تعالیٰ سے وجود منبسط کی اس پیدائش اور آفرینش کے یہ معنی نہیں ہیں کہ وجود حق وجود منبسط کی علت ہے، کیونکہ علت معلول کی نسبت ان ہی چیزوں میں پائی جاتی ہے، جن میں باہم ایک دوسرے سے مبائن اور جدا ہوں یعنی علیت کی نسبت یہ چاہتی ہے کہ علت معلول سے جدا ہو، اور یہ تعلیق حق تعالیٰ کو ان خاص خاص وجودوں کے لحاظ سے حاصل ہو سکتا ہے جن کا تعین اور تشخیص خود ان ہی وجودوں کا اقتضاء ہوتا ہے اور ان میں ہر ایک اپنے عین ثابت سے متصف ہوتا ہے، مگر اس وقت تو گفتگو وجود مطلق کے متعلق کر رہا ہوں اور اس وجود مطلق کی وحدت ہر قسم کے عذر و عیب و معنی جنسی و معدوں سے مختلف ہوتی ہے۔ کیونکہ وجود مطلق کی اسی

وحدت سے تمام دوسری وحدتوں اور تعینات کی تصحیح ہوتی ہے، خلاصہ یہ ہے کہ یہ واجب وجود حق جو اپنے نام اللہ کی مشیت سے تمام اسما کو سمیٹے ہوئے ہے، یہی اس مطلق اور محیط وجود کی آفرینش و پیدائش کا اپنی اس ذاتی جامعیت اور ان اسما کے خصوصیات کی بنیاد پر منشاء ہے جو اللہ کے نام کے اندر چپے ہوئے ہیں، اللہ کا یہی اسم ہے جسے یہ لوگ مقدم جامع، اور امام الائمہ کے ناموں سے بھی موسوم کرتے ہیں اور ان خاص خاص وجودوں میں اسی کو سو فرماتے ہیں جن میں وجود مطلق کے اعتبار سے دراصل کسی قسم کا کوئی اضافہ نہیں ہوتا۔

بہر حال یہی وہ اعتبار ہے جس کے ذریعے سے حق اور خلق میں مناسبت اور تعلق در لیا ثابت کیا جاتا ہے اور اس نظریے کے بنیاد پر کہ واحد سے بجز واحد کے اور کوئی دوسری چیز صادر نہیں ہو سکتی یعنی ایک سے ایک ہی پیدا ہو سکتا ہے، حکما، جو یہ کہتے ہیں کہ حق سے جو پہلی چیز صادر ہوئی وہ عقل اول ہے، تو عقل کو صادر ہونے میں یہ اولیت جو حاصل ہوئی ہے، یہ اولیت ان موجودات خاصہ کے مقابلے میں ہے، جو باہم ایک دوسرے سے احکام اور آثار کے اعتبار سے مختلف ہوتے ہیں، ان کے لحاظ سے حکما، کی یہ ایک اجالی بات ہے مطلب یہ ہے، کہ ان خاص خاص موجودات اور ذوات کے اعتبار سے بلاشبہ عقل اول کو صدر میں اولیت حاصل ہے، ورنہ دہنی تحلیل کے ذریعے سے جب عقل اول میں بھی ایک مطلق وجود، اور خاص ماہیت نیز نقص اور امکان کی جہت بھی پیدا ہوتی ہے، تو پھر یہی کہنا پڑے گا کہ سب سے پہلے جس چیز کی آفرینش ہوئی وہ وہی وجود مطلق متبسط ہے، پھر اسی وجود کے ہر مرتبے میں ایک خاص ماہیت اور خاص تنزل خاص خاص امکان اس کے ساتھ بحق ہوتا رہتا ہے، پھر جس طرح واجب ذات اپنی ذاتی احدیت و فردیت و یحقیاتی کی وجہ سے تمام اوصاف اور اعتبارات سے پاک و مقدس ہوتی ہے، لیکن پھر اسی کو واحدیت کے مرتبے اور اپنے اسم اللہ کی مرتبے میں تمام وہ صفات و اسما لپیٹ جاتے ہیں، جو اس کی ذات سے خارج نہیں ہیں، بلکہ اس کی وجودی احدیت کے بھی ساتھ ہوتے ہیں اور اس وجودی احدیت کے تعقل میں وہ بھی سمٹے ہوئے ہوتے ہیں، اسی طرح وجود مطلق بھی اپنی اصل حقیقت اور خاص ذات کے اعتبار سے ماہیتوں کا اور اعیان

خاصہ کا غیر ہوتا ہے، لیکن باوجود اس کے اپنے ذاتی مراتب کے ہر مرتبے میں اسی وجود مطلق کے لئے خاص ماہیت ثابت ہوتی ہے، اور یہ خاص ماہیت بھی اپنے ساتھ خاص لوازم رکھتی ہے اور جیسا کہ تم کو مسلسل بتایا جا رہا ہے کہ وجود مطلق کے ان مختلف مراتب اور پیرایوں کے ساتھ بغیر کسی غیر کا اثر اور جبل جاعل کے یہ ماہیتیں متحد ہوتی ہیں، بلکہ وجود مطلق کے ان مراتب میں سے ہر مرتبے میں جو محمول اور متاثر ہوتا ہے وہ وجود خاص ہی ہوتا ہے، یعنی اس کا خاص ہونا یا وجود کے ساتھ ماہیت مخصوصہ کا جو اتحاد ہے وہ محمول نہیں ہوتا کیونکہ وجود اور ماہیت کے درمیان جبل مرکب کے وقوع کو میں غلط ثابت کر چکا ہوں، الحاصل واجبہ ادیت وجود مطلق کے آفرینش کا فناء ہے اور عالم کا الہ (معبود و مقصود) وجود اور ماہیت کے اعتبار سے مداسائی و ادیت کا مرتبہ ہے کتنی پاک ذات ہے وہ جس نے وحدت کو وحدت کے ساتھ اور کثرت کو کثرت کے ساتھ جوڑا اور مربوط کیا، ایسا نہ ہوتا، تو موثر اور متاثر میں مناسبت ہی باقی نہ رہتی، اور یہ بات ایجاد اور تاثیر کے منافی ہے۔

گزشتہ بالا بیانات میں بکثرت اس کی طرف اشارہ کیا گیا
ایک تقدیری تنبیہ ہے، کہ بطور لفظی اشتراک کے وجود کے لفظ کا اطلاق چند معنوں

پر ہوتا ہے، جن میں ایک اطلاق یہ ہے کہ شے کی ذات اور

اس کی حقیقت کو بھی وجود کہتے ہیں، اور یہ وہی چیز ہے جس سے عدم اور نیستی بھاگتی اور ناپید ہوتی ہے وجود کا یہ معنی عدم کا منافی ہے، حکما کی اصطلاح میں وجود کا اطلاق واجب تعالیٰ پر اسی معنی کے رو سے ہوتا ہے، ان ہی میں معانی میں سے وجود کا ایک مصدری ذہنی معنی ہے، یہ کھلی ہوئی بات ہے کہ اہل عقل میں ایسا کوئی نہیں ہو سکتا جو اس معنی کے اعتبار سے وجود کا اطلاق کسی قسم کی بھی ذات پر کرے جو جائیکہ حق تعالیٰ کی ذات اقدس پر جو تمام ذاتوں کی بنیاد اور تمام وجودوں و خالق کا مبداء ہے، وجود کے اسی معنی کی تعبیر ”کون شے“ یعنی ”اضافی بودن“ اور محض ”اثباتی وجود“ وغیرہ الفاظ سے کی جاتی ہے، ”آومیروس (ہومر) موجود شاعر ہے“ ”زید وہی“ کا تب ہے ان مثالوں میں (محمول کے وجود کا اثبات جو موضوع کے لئے کیا گیا ہے) یہ اثباتی وجود وجود کے اسی معنی کی ایک شکل ہے، اور وجود کا یہ اضافی و نسبتی معنی

بسا اوقات عدم کے ساتھ جمع بھی ہو جاتا ہے، یعنی جہت کے اختلاف سے ایک ہی شے میں ہو سکتا ہے کہ بایں معنی وجود بھی ہو اور عدم بھی ہو، مثلاً زید گھر میں موجود ہے اور بازار سے معدوم ہے بلکہ وجود کا یہ معنی تو ایسا ہے کہ عدم کے ساتھ خود بھی متصف ہو جاتا ہے کیونکہ خارج میں اس کا وجود تو ہوتا نہیں مطلب یہ ہے کہ ”خارج میں ہونے کی“ کی قید سے مقید ہو کر یہ خارج میں نہیں پایا جاتا، پھر دیکھو! حکم کے نزدیک جس طرح وجود کا اطلاق معنی اول پر حقیقی اطلاق ہے، اسی طرح ارباب توحید کے بڑے بڑے شائع اور بزرگوں کا بھی یہی خیال ہے، مثلاً شیخ محی الدین بن العربی و صدر الدین قنوی، اور کتاب عروہ کے مصنف جن کا فتوحات کیہ پر حاشیہ ہے، ان سب کا یہی مسلک ہے، شیخ اکبر (محی الدین بن عربی) اور ان کے شاگرد (صدر الدین قنوی) بسا اوقات اس وجود منبسط کو جس کا نام ان لوگوں کی اصطلاح میں غفل و ساء و عمار مرتبہ جمعیت ہے یعنی واجبت کے مرتبہ کو نہیں، بلکہ اس وجود منبسط کو یہ حضرات وجود مطلق بھی کہہ دیتے ہیں، لیکن صاحب کتاب عروہ کبھی واجب تعالیٰ پر بھی وجود مطلق کا اطلاق کرتے ہیں، اور سب را خیال یہ ہے کہ صاحب عروہ (علاء الدولہ سمغانی) اور شیخ ابن عربی میں جو اختلاف ہے، یہ اختلاف دراصل اسی لفظی اشتراک کے منعالطے و اشتباہ سے پیدا ہوا، جن لوگوں نے وجود کے لفظ سے واجب تعالیٰ مراد لیا ہے، ان میں شیخ عطار بھی ہیں وہ اپنے فارسی اشعار میں فرماتے ہیں: آں خداوندے کہ ہستی ذات اوست و جملہ اشیاء مصحف آیات اوست فردوسی قدوسی اپنی کتاب کے دیباچے میں فرماتے ہیں: جہاں را بلند ی پستی توئی و ندائم چہ ہرچہ ہستی آئی۔ عارف قیومی مولانا جلال الدین رومی فرماتے ہیں: معد ہمایم ہستیہائے ما تو وجود مطلق ہستی نہا۔ لیکن علما نے ظاہر اور اہل کلام چونکہ ان کے نزدیک حق تعالیٰ کے اسماء شرعی توقیف پر مبنی ہیں (یعنی شریعت نے جن اسماء کا اطلاق ذات حق پر کیا ہے اس سے تجاوز کرنا جائز نہیں ہے) اس لئے یقیناً ان کے نزدیک حق تعالیٰ پر وجود کا بلکہ موجود کا بھی بحیثیت نام کے اطلاق جائز نہ ہوگا، یعنی وجود اور موجود خدا کا نام اور اسم نہیں ہو سکتا، لیکن کیا بطور وصف کے بھی خدا کے لئے ان الفاظ کا استعمال درست نہیں ہے؟ اس کے جواب میں لوگ مختلف ہیں، جس کی

بنیاد اس اختلاف پر قائم ہے کہ کیا حق تعالیٰ کی طرف ایسے فعل یا صفت کا انتساب
 اور جو لفظ اس فعل اور صفت کے لئے ہو اطلاق درست ہے یا نہیں جن کی وجہ سے
 نہ حق تعالیٰ کی ذات میں نقص لازم آتا ہو، اور نہ واجب ہونے کی جو اس کی صفت
 ہے اس میں خرابی لاحق ہوتی ہو، بعضوں نے اس کو جائز کہا بعضوں نے نہیں بلکہ
 جو جواز کے قائل ہیں ان ہی کی رائے صحیح ہے، اس لئے کہ واجب اور ممکنات میں
 وجود شیلیت وغیرہ کا مفہوم مشترک ہے، صاحب عروہ نے جو یہ کہا ہے، کہ واجب ذات
 وجود اور عدم دونوں سے وراء اور بلند ہے، بلکہ حق تو دونوں کو محیط ہے تو یہ ظاہر ایسا
 معلوم ہوتا ہے کہ ان کی مراد یہاں وجود کی اصل حقیقت نہیں بلکہ انتزاعی مفعول ہے اور
 اسی انتزاعی معنی کی وجہ سے حق تعالیٰ پر وجود کے اطلاق کو انھوں نے منوع ٹھہرایا ہے، اور اسی
 وجہ سے وہ اس ”وجودیہ“ جماعت کی تکفیر کرتے ہیں جن میں حکماء اور ارباب معرفت
 سب داخل ہیں ظاہر ہے کہ وجود کا وہ مفہوم جو صرف ذہنی امر ہے، وہ ذات احدی
 کا عین کس طرح ہو سکتا ہے، اور جب ایسا ہے، تو پھر حق تعالیٰ پر وجود کو محمول بھی
 نہیں کر سکتے، یعنی جس طرح وہ یہ ہے ”یا“ ”ہو“ ”ہو“ کے طریقے پر جمل ذاتی
 اولیٰ اس کا جائز نہ ہو گا مگر حق یہ ہے، کہ ایسے اکابر محققین کے کلام کو اس مطلب
 پر ردعالتا اور پھر اس بنیاد پر ان کی طرف کفر منسوب کرنا بعبید از صواب ہے، آخر
 جب اکابر حکماء و صوفیہ کے تمام محققین کا اس پر اتفاق ہے کہ ذات حق نقص و عیب
 کے آلودگی سے پاک ہے اور اس کی کثرت ذات کا اور اک مستغنی ہے، پھر اس
 خاص طریقے کے جوار باب معرفت ہی کی خاص راہ ہے، یعنی توحید میں جب سالک
 غافی و ہالک ہو جاتا ہے، تب اس کو حق کی یافت حق ہی کے ذریعے سے ہوتی ہے،
 جن لوگوں نے ان کی کتابوں کا کافی مطالعہ غور و تامل کے ساتھ کیا ہے ان پر یہ بات
 واضح ہے کہ عارفوں، اور مشائخ تصوف میں نہ کسی کو اس سے اختلاف ہے اور نہ وہ
 باہم اس مسئلے میں مختلف ہیں کہ حق تعالیٰ ہی کی ذات وجود کی حقیقت ہے، اور وہی
 اس کا بھی اندازہ کر سکتے ہیں کہ شیخ علاء الدین سنائی نے فتوحات کے اپنے حاشیے
 میں شیخ عربی اور ان کے شاگرد صدرالدین قونوی پر جو اعتراضات کئے ہیں اسی طرح
 بعض اور متاخرین نے اس مسلک کے خلاف جو حکمت چھٹیاں کی ہیں،

زیادہ تر ان اعتراضات کی بنیاد صرف لفظی نزاع کی شکل کی طرف راجع ہو جاتی ہے، حالانکہ اصول اور مقاصد میں ان معترضین کو بھی اس سے اتفاق ہے، (ہم چند اعتراضات کو یہاں نقل کرتے ہیں مثلاً شیخ عربی نے لکھا تھا کہ وجود مطلق وہی وہ حق ہے جو ہر ایک صفت کے ساتھ موصوف اور ہر نعمت سے سنوت ہے، محشی اپنے حاشیے میں اس پر اعتراض کرتے ہیں ”وجود حق البتہ خود حق تعالیٰ کی ذات ہے، لیکن وہ یعنی حق تعالیٰ نہ وجود مطلق ہیں اور نہ وجود مقید جیسا کہ شیخ نے کہا“ ظاہر ہے کہ شیخ عربی بھی اسی کے قائل ہیں جو محشی نے کہا، پھر اعتراض بجز لفظی نزاع کے اور کیا ہے، کیونکہ شیخ نے جو وجود مطلق کا لفظ فرمایا، اس سے یا تو وجود منبسط مراد ہے جو اہمیتوں پر پھیلا ہوا ہے اس پر بے شبہ یہ صادق آتا ہے کہ ہر صفت و نعمت سے وہ موصوف ہے، جیسا کہ وجود کے مرتبہ سوم کے بیان میں گزر چکا، شیخ نے ”ہر صفت“ جو فرمایا اس سے اس کی تائید بھی ہوتی ہے، اس لئے کہ اسی وجود کے صفات میں حوادث کے صفات بھی داخل ہیں کیونکہ وہ تو قدیم میں قدیم، اور حادث میں حادث ہوتا ہے، اب اسی کے ساتھ ہم یہ بھی جانتے ہیں کہ اگر باب معرفت میں ایسا کوئی آدمی نہیں ہے جسے اس میں شبہ ہو کہ حق تعالیٰ کی ذات حوادث کے صفات، اور اس کے علامات سے پاک ہے، یا اس وجود مطلق سے شیخ نے خالص واجب وجود مراد لیا ہو، تو اب آگے ”ہر صفت“ کا مطلب یہ ہو گا کہ حق تعالیٰ کی ذات ہر قسم کے کمالی صفات یا واجبی صفات سے متصف ہے، یعنی ان صفات سے جو عین اس کی ذات ہیں، کیونکہ ذات حق خود اپنی عین ذات کے ساتھ نہ کہ کسی زائد صفت کے اضافے یا کسی ایسی حیثیت کے اعتبار سے جو اس کی ذات کے سوا ہو وہ ان تمام معنی و ذاتی صفات کا مصداق ہے، یا ”ہر صفت“ سے مراد یہ ہے کہ وہ تمام ان صفات سے موصوف ہے، جو خود اس کی اپنی ذات کے اعتبار سے اسے ثابت ہوں، یعنی مرتبہ احدیت میں ثابت ہوں یا ان صفات کا ثبوت ذات حق کے لئے اس کے اسماء و صفات کے مظاہر کے اعتبار سے ہو، یعنی اس کی رحمت کی وسعت، وجود و کرم کی عمومیت، لطف و مہربانی کی کشادگی کی بنیاد پر اس کے تشریحات کے مراتب، اور اس کی شانوں کی مختلف منزلیں ہیں، ان کے

اعتبار سے ان صفات کا انتساب اس کی ذات کی طرف ہوتا ہو۔
 منجملہ ان ہی اعتراضات کے یہ بھی ہے کہ شیخ نے اپنی کتاب کے ایک مقام پر لکھا تھا کہ ”واقع اور نفس الامر میں وجود حق کے سوا کوئی نہیں ہے“ محشی اس پر تنقید کرتے ہوئے لکھتے ہیں ”ہاں ایسا ہی ہے لیکن حق کے جو دو کرم سے اس کی سخاوت کا جو فیض جاری ہوا اس کے مظاہر بھی ظاہر ہیں، پس معلوم ہوا کہ خود فیض کا تو وجود مطلق ہے، اور فیض کے مظاہر کا وجود متعید ہے، اور خود فیض بخشنے والے اور اس کے جاری کرنے والے کا ”وجود حق“ ہے، شیخ نے ایک جگہ لکھا تھا ”کیونکہ حق تو وجود ہی ہے نہیں ہے وہ لیکن وہی“ محشی اس پر بھی لکھتے ہیں ”ہاں ایسا ہی وہ وجود حق ہے اور اس کے فعل کا وجود مطلق ہے، اور فعل کے اثر کا وجود متعید ہے“ شیخ نے اس وجود کے متعلق جو دوسرے سے مستفاد ہوتا ہے اور ممکنہ مایستوں کے متعلق یہ لکھ کر وہ عدمی امور ہیں ارقام فرمایا تھا کہ ”میں نے ایک بڑی بات پر تجھے متنبہ کیا ہے اگر تجھ میں اس کے متعلق چونک پیدا ہوئی ہو، اور تو اسے سمجھنا ہو، یعنی حق تعالیٰ ظہور میں ہر شے کے عین ہیں لیکن خود ان اشیاء کی ذاتوں کے وہ عین نہیں (پاک ہے اس کی ذات) بلکہ ”وہ تو وہی ہے“ اور اشیاء، اشیاء ہیں“ محشی اس پر لکھتے ہیں کہ ”ہاں آپ نے سچ فرمایا چاہیے کہ اب اسی قول پر جتنے رہے، بہر حال اسی قسم کی گرفتوں سے یہ حاشیہ بھرا ہوا ہے، اور سبجز اصطلاحی اختلافات کے ان کا آئال کچھ نہیں ہے نیز کچھ اس کی بنیاد اس پر بھی قائم ہے کہ صراحتاً اور اشارۃً بیان کرنے میں مادتوں میں اختلاف بھی ہوتا ہے، بسا اوقات اشتباہ زیادہ تر ذات حقیقت عین ہویت وغیرہ الفاظ کے مختلف استعمالات کی وجہ سے واقع ہوتا ہے، کیونکہ ان الفاظ کو کبھی لکھتے ہیں اور مراد اس سے شے کا وجود دیتے ہیں اور کبھی ان ہی سے شے کی ماہیت اور اس کا عین ثابت مقصود ہوتا ہے، خود لفظ وجود کے مختلف اطلاق کی وجہ سے بھی مغالطہ پیدا ہوتا ہے، یعنی وجود حق مطلق متعید وغیرہ جو وجود کے مختلف معانی ہیں ان میں سے کسی جگہ کوئی معنی مقصود ہوتا ہے کسی جگہ کوئی معنی، الغرض فتومات پر جو محشی نے حاشیہ لکھا ہے جس نے غور و فکر کے ساتھ اس کو پڑھا ہے وہ اس امر کے یقین پر مجبور ہوتا ہے

کہ اصل وجود کے مسئلے میں شیخ اور ان میں کوئی اختلاف نہیں ہے، اور واقعہ یہ ہے کہ توحید کا یہ خاص درجہ جو خاص اہل اللہ کے ساتھ مخصوص ہے چونکہ عقل کے طور (حدود) سے ماورا ہے، اس لئے جن کی آنکھیں ابھی ربانی ہدایت کے نور سے سرگرم نہیں ہوئی ہیں، ان کے لئے اس مسئلے کی ایسی تعبیر سخت دشوار ہے، جو ارباب نظر و فکر کے مسلک کے مطابق ہو، اسی لئے یہ ظاہر ان بزرگوں کے کلام میں اختلافات محسوس ہوتے ہیں، مگر سچ یہ ہے کہ یہ اختلافات صرف ظاہری اختلافات ہیں، اور ایسے اختلافات تو خود کتاب اللہ اور احادیث نبویہ میں بھی بہ ظاہر معلوم ہوتے ہیں، آخر کیا باوجود شد بد اعتقادی و فکری اختلافات کے ملت کا ہر فرقہ کتاب اللہ اور حدیث ہی سے سند نہیں پیش کرتا ہے؟ سچ ہے لکل جعلنا منکم شرعاً و منہاجاً ہر ایک کے لئے ہم نے قانون اور مسلک الگ الگ بنایا، اپنی کتاب منازل السائرین میں شیخ عبد اللہ انصاری خاص لوگوں کی توحید کی طرف اشارہ کرتے ہوئے ارقام فرماتے ہیں۔

توحید کا تیسرا مرتبہ، وہ ہے جسے حق تعالیٰ نے خود اپنی ذات کے ساتھ مخصوص فرمایا ہے اور اس کا مستحق خود اپنی جلالت قدر کو قرار دیا ہے، لیکن اسی کی ذات سے اس توحید کی ایک چمک اللہ تعالیٰ کے خاص چیدہ بندوں پر بھی چمک اٹھی، لیکن اس طرح کہ اس کی کیفیت کے بیان کرنے سے وہ گنگے ہیں اور اس کے ثابت کرنے سے وہ عاجز ہیں، اشارے اور بیان کی راہ اس طریقے کے علما کی زبانوں کی بند ہے، اگر یہ اپنی عبارتوں کے ذریعے سے وہ توحید کے اس مرتبے کو بہت کچھ زیب و زینت دینے کی کوشش فرماتے ہیں اور اس کے لئے فضیلتیں منعقد کر کے چاہتے ہیں کہ اس کی تفصیل کریں لیکن توحید کا یہ ایسا مقام ہے، کہ جتنا زیادہ اس کے بیان کی کوشش کی جائے گی۔ وہ اسی قدر اور مخفی و پوشیدہ ہوتا جاتا ہے، اور اس کی تشریف جتنی زیادہ کی جاتی ہے اسی قدر لوگ اس سے بھرکتے ہیں، اس کی تفصیل مزید دشواریوں کا سبب بن جاتی ہے۔

توحید کا یہی وہ بلند نقطہ ہے جس کی جانب ریاضت و مجاہدہ والوں

کی نگاہیں اٹھی ہوئی ہیں احوال تعلیم والوں کا مقصود یہی منہام ہے۔ مکملین
اسی مقام کی تعبیر ”عین الجمع کے لفظ سے کرتے ہیں اشاروں کے
اصطلاحات اسی کے لئے بنائے گئے ہیں، لیکن پھر بھی کوئی زبان اس
کی تعبیر نہ کر سکی اور کسی بیان سے اس کی تعبیر نہ ہو سکی کہ یہ اسی توحید ہے
جو ان حدود سے آگے ہے جہاں تک کوئی مخلوق اشارہ کر سکتا ہے، صوفیہ
کی توحید کے متعلق مجھ سے جب پوچھا گیا تو میں نے ان قافیوں میں جواب
دیا۔ ما و احد الو احد من واحد اذ کل من واحد ا حبا احد
توحید من ینطق عن نعمتہ عاربہ ا بطلھا الو احد توحید
ایا ک توحید ا و لغت من ینعتہ لاحد

فصل

”ممکنات خود اپنی مایہتوں اور اپنے حقائق کے حساب سے
معدوم ہوتے ہیں“ اس فصل میں اسی مسئلے کو ہم بیان کریں گے
میر حال حق تعالیٰ کی جس توحید خاص کے متعلق اب تک میں نے جو کچھ
بیان کیا ہے، ان تفصیلی مباحث کے ذیل میں غالباً تم یہ مان چکے ہو گے، اور اس کا
یقین تم میں پیدا ہو چکا ہو گا کہ وجود دراصل صرف ایک واحد حقیقت ہے جسہ وہی
حق ہے، اور یہ کہ مابیات اور امکانات اعیان کے لئے خود کوئی حقیقی وجود نہیں ہوتا،
ان کے موجود ہونے کے سبب فقط اس قدر ہیں کہ وجود کے نور سے رنگین ہیں، وجود
کے ظہور کے جو مختلف پیرائے ہیں ان میں سے کسی خاص پیرائے اور مرتبے میں
ان کا تصور و معقول ہونا یہی ان کا موجود ہونا ہے، تم پر یہ بات بھی واضح ہو چکی کہ
تمام مظاہر اور مایہتوں میں جس بات کا واقعی ظہور اور مشاہدہ ہو رہا ہے، وہ صرف
وجود ہی کی حقیقت ہے، بلکہ وجود حق کا حال اپنے مختلف مظاہر اور گونا گوں شاخوں

لے اس کا مائل یہ ہے ”واحد حق کی اس توحید کو کوئی بیان نہ کر سکا جس نے بیان کیا اس نے
گویا اس توحید کا انکار کیا اس توحید کے صفات کو جس نے بیان کیا، وہ حق تعالیٰ کے لئے باعث مارتنگ
ہے اس لئے واحد حق اس کو باطل کر دیتا ہے حق تعالیٰ کی حقیقی توحید وہی ہے جو خداوند تعالیٰ ہی توحید
بیان کریں، اور اس کی تعریف و توصیف وہی ہے جو وہ خود کسی سے بیان فرمائے اسفار میں انصاری کے الفاظ

اور متعدد حیثیتوں کے اعتبار سے ہے، اور کسی خاص ماہیت مثلاً انسان یا حیوان کے جوہنہ میں ان کے اعتبار سے ایسا ہے، جیسا کہ خارج میں اپنے غیر متصل اور واقعی یا فکری میں امکان و شئییت وغیرہ کا حال ہے، ان دونوں سلسلوں (یعنی وجود کے مظاہر اور امکان شئییت میں فرق صرف اس قدر ہے، کہ ماہیتوں کو جب کسی ذات پر محمول کرتے ہیں تو اس محل کا مصداق خود وہی ذات باہیں شرط ہوتی ہے کہ وہ عینی خارجی یا ذہنی طور پر موجود ہو، بخلاف ان اعتباری امور کے (یعنی امکان و شئییت وغیرہ) کہ ان کو جب محمول کیا جاتا ہے تو اس محل کی مصداق بھی وہی ماہیتیں ہوتی ہیں، البتہ اس وقت ماہیتوں کے ساتھ وہ شرط نہیں ہوتی جو پہلی صورت میں تھی دوسرا فرق بھی قریب قریب پہلے فرق کے ہے، یعنی خاص خاص جو ماہیتیں ہوتی ہیں، ان کے مقابلے میں ان عینی خارجی امور کا ہونا ضروری ہے، جو میرے ملک کے روئے خود وہی موجودات ہیں، بخلاف ممکنیت اور شئییت وغیرہ کے کہ خارج میں ان کے مقابلے میں کسی چیز کا ہونا ضروری نہیں ہے، خلاصہ یہ ہے کہ یہ جو خاص خاص ماہیتیں ہیں یہ ان ہی سے جو دونوں کی حکایت اور تعبیر ہوتی ہیں اور یہ کلی معانی (یعنی امکان و شئییت وغیرہ) یہ دراصل خود ان ہی ماہیتوں کی حکایت ہوتے ہیں، یہ تو ان دونوں سلسلوں میں فرق ہے، باقی اس بات میں دونوں مشترک ہیں کہ دونوں میں سے کسی کلمہ بھی تعلق ان عینی ذاتوں سے نہیں ہوتا جن کے ساتھ مشابہہ متعلق ہوتا ہے اور جو اس وعقل جن سے متاثر ہوتے ہیں، بلکہ جتنی بھی ممکن حقیقتیں ہیں، سب کی سب ان لا وابدأ باطلۃ الذات ہالکۃ الماہیات ہیں (یعنی ان کی ذاتیں ہیچ اور انکی ماہیتیں کچھ نہیں ہیں)، اور جو واقعی (ازلاً وابدأ) ضروری طور پر موجود ہے وہ صرف حق تعالیٰ کی ذات پاک ہے۔

پس ”توحید دیکھائی“ یہ تو وجود کے ساتھ مخصوص ہے اور کثرت یا اشیاء کا باہمی امتیاز اس کا تعلق صرف علم سے ہے، یعنی جو چیز پائی جاتی ہے وہ تو صرف توحید ہے، البتہ جو جانی جاتی ہے وہ کثرت اور اشیاء کا باہمی امتیاز ہے، ”وفاقتو حید للوجود“ والکثرة والتمیز للعلم“ کا یہی مطلب ہے، وجہ یہ ہے کہ وجود کی کسی ایک قسم

بقیہ حاشیہ صوگرشتہ جس طرح منقول ہیں ان کا حاصل یہ ظاہر معلوم ہوتا ہے ۱۲ مترجم۔

اور پیرائے سے متعدد معانی، اور مختلف مفہومات سمجھ میں آتے ہیں، پس ”وجود حق“ وہی کی ذات کا ظہور خود اپنی ذات میں بھی ہو رہا ہے، اسی کا نام غیب الغیوب ہے، اور اسی کی ذات کا ظہور اپنے فعل میں بھی اس طرح ہو رہا ہے کہ اس کی وجہ سے رحوں کے آسمان، اور پرچیاں بچوں و اشباح کی زمینیں روشن ہو رہی ہیں، فعل میں ذات کے اس ظہور کو وجودی تجلی کہتے ہیں جس کا نام نور ہے اسی کے ذریعے سے مائیتوں اور احیان کے احکام ظاہر ہوتے ہیں نیز وجود کی حقیقت بالذات نہیں بلکہ بالعرض جو تعدد و تکثر سے متصف ہوتی ہے، تو اس کا سبب ان مائیتوں کا باہمی اقتیاز ہے جو نہ تو خود ہی معمول اور کسی کی ساختہ ہیں، اور نہ ان کے باہمی اقتیاز و تخالف کے ساتھ کسی جبل و کارگیری اور تاثیر کا تعلق ہوتا ہے، جیسا کہ بار بار گزر چکا اور یوں وجود اور مائیت کے احکام کا ایک دوسرے پر عکس پڑتا ہے، اور اسی وجہ سے ان میں ہر ایک دوسرے کے احکام کے ظہور کا آئینہ بنا ہوا ہے، اور اس طرح بنا ہوا ہے کہ تجلی وجودی میں کسی قسم کا تعدد و تکرار پیدا نہیں ہوتا، جیسا کہ حق تعالیٰ کا ارشاد ہے ”و ما امرنا الا کلیم بالبصر“ ”میرا امر نہیں ہے لیکن انداز ایک پلک مارنے کے“، کیونکہ تعدد و تکثر و تکرار جو کچھ بھی ہے، وہ صرف منظر اور ظہور کے آئینوں میں ہے، نہ کہ تجلی اور فعل میں، بلکہ اس کا فعل تو صرف ایک واحد نور ہے، اور اسی نور کے ذریعے سے مائیتوں کا ظہور بغیر کسی جبل اور تاثیر کے ہوتا ہے، یعنی بغیر کسی جبل اور خلق و تاثیر و کارگیری کی مائیتوں کا ظہور اس نور کے ذریعے سے ہے اور ان ہی مائیتوں کے تعدد و تکثر ہے اس نور میں بھی تعدد و تکثر ٹھیک اسی طرح پیدا ہو جاتا ہے، جس طرح متعدد روشنائیوں و ریچوں اور طاقوں کی وجہ سے آفتاب کے نور میں تعدد و پیدا ہو جاتا ہے!

پس اب یہ مسئلہ محقق ہو گیا کہ اگر باب کشف و وجدان کا جو اس پر اتفاق ہے کہ امکانی مائیتیں علمی اصول ہیں، یہی واقعہ ہے، یعنی علمی بایں معنی نہیں ہیں کہ کلمہ لا سے جو نفی اور سلب مستفاد ہو رہا ہے، یہ سلب و نفی یا جو اس کے ہم معنی ہو، وہ ان مائیتوں کے اندر داخل ہیں، اور نہ یہ مقصد ہے کہ ان مائیتوں کا تعلق

ذہنی اعتبارات اور معقولات ثانیہ سے ہے، بلکہ مطلب یہ ہے، کہ نہ تو یہ خود اپنی اپنی
ذاتوں کے اعتبار سے خود اپنی ذات کی حد تک موجود ہیں، اور حقیقی میں موجود ہیں، اس لیے کہ جو نہ خود وجود
جو، اور نہ بذات خود وہ موجود ہو ایسی چیز غیر کی تاثیر اور ایجاب و افانص سے بھی موجود نہیں
ہو سکتی، بلکہ اصلی موجود تو صرف وجود اور اس کے اطوار و مراتب، شئون اور مدارج ہیں،
باقی مائیتیں تو ان کی موجودیت (ذاتی طور پر نہیں) بلکہ بالعرض ہے یعنی وجود کے مختلف
مراتب سے ذہنی طور پر جو ان مائیتوں کو تعلق ہے، اور وجود کے مختلف اطوار میں جو ان
کا تصور ہوتا ہے، محض اس درجہ سے ان کی طرف بھی موجود ہونے کو منسوب کیا جاتا
ہے کسی نے سچ کہا ہے وجود اندر کمال خویش ساریست، بتعینہا امور اعتباریست۔ العرض
مکنات کے حقائق ازلا وابداً اپنی عدمی اور نیستی کی حالت پر باقی رہتے ہیں، اور وجود سے
جو کچھ یہ استفادہ کرتے ہیں اس کے یہ معنی نہیں ہیں کہ وجود حقیقی ان کی صفت بن جاتا
ہے، ہاں یہ مائیتیں اس وجہ سے وجود حقیقی کے آئینے اور مظاہر بن جاتی ہیں، کہ وجود
کے تنزلات سے جو امکانات پیدا ہوتے ہیں، ان کے سبب سے یہ مجتمع اور اکٹھی
ہو جاتی ہیں، اور ان کا یہی اختراع وجود حقیقی کے مظاہر بننے کا سبب ہوتا ہے، لیکن
باوجود اس کے پھر بھی یہ مائیتیں اپنی ذاتی عدمی حالت پر باقی ہی رہتی ہیں، کسی کا شکر
ہے یہ روئی و زمکن در دو عالم جدا ہرگز نہ شد و اللہ اعلم۔ یہ دراصل الفقد و
سواد الوجه فی اللہ میں (محتاجی دو فوں عالم کی سیاہ روئی ہے) کا ترجمہ ہے،
محققین کے کلام میں واضح اشارات بلکہ صاف صاف تصریحات مکنات کے ازلا
و ابداً عدمی ہونے کے متعلق موجود ہیں مختار سے لئے تو صرف حق تعالیٰ کا یہ
قول کل شئی ہالک الا وجہہ (ہر چیز نابود ہے لیکن صرف اللہ تعالیٰ
کا رخ، اسی آیت کی تفسیر فرماتے ہوئے شیخ عالم محمد الغزالی اس مقام پر جہاں انھوں
نے عارفوں کا حال درج کیا ہے کہتے ہیں۔

وے لوگ اپنے مبینی مشاہدوں میں پاتے ہیں کہ بجز اللہ کے کوئی

موجود نہیں ہے اور یہ کہ ہر شے حق کے رخ کے سوا ہلک ہے، یہ مطلب نہیں

ہے کہ ماسوا آئندہ آنے والے اوقات میں کسی وقت میں ہلاک ہو جائیں گے

یہ نہیں بلکہ ازلا و ابداً سب ہلک و نابود ہیں اور یہی واقعہ ہے اس کے سوا

اور سوچا ہی کیا جاسکتا ہے، کیونکہ جب کسی شے کو خود اس کی ذات کے اعتبار سے دیکھا جائے گا تو شے کی حیثیت شے ہونے کے صرف عدم اور محض نیست ہے، اس لیے جب اسی کو اس رخ سے دیکھو گے، جس کی راہ سے اولیٰ حق کی طرف اس میں وجود ساری ہوا، تو البتہ اس شے کو موجود پاؤ گے لیکن اس کی ذات کو نہیں، بلکہ اس رخ کے اعتبار سے جو اس کو اپنے وجود سے تعلق ہے پس معلوم ہوا کہ موجود صرف وجہ اللہ ہے، خلاصہ یہ ہے کہ ہر شے کے دو رخ ہیں، ایک رخ تو خود اپنی ذات کی طرف اور ایک رخ اپنے رب کی طرف، پس شے اپنی ذات کے رخ کے حساب سے عدم اور نیست ہے، اور وہ رخ جو رب کی طرف ہے اس کے اعتبار سے موجود ہے، پس ثابت ہوا کہ بجز اللہ کے کوئی موجود نہیں ہے، اور ثابت ہوا کہ ازلا وابداً ہر شے ہلاکت پذیر ہے، بجز اللہ کے رخ اور وجہ کے۔

اب باب معرفت کی کتاب میں مثلاً شیخین (یعنی ابن عربی اور ان کے شاگرد صدر الدین قونوی) کی کتابیں تو اس مضمون سے بھری پڑی ہیں اور ان میں حکمت کے عدم و نیست ہونے کو تحقیق سے ثابت کیا گیا ہے، ان بزرگوں کے اعتقادات اور مذاہب کی بنیاد دراصل معائنہ و مشاہدہ پر قائم ہے، یہ حضرات فرماتے ہیں کہ ہم نے جب اپنے عقائد کو قرآن اور حدیث کے ترازو پر تو لا اور ان کے معیار پر جانچا تو ہم نے ان کو بالکل قرآن و حدیث کے ایسے ظاہر پہلو پر منطبق پایا جس میں کسی تاویل کی ضرورت نہیں، پس جیسے یقین ہو گیا کہ یہی عقائد حق ہیں، ان میں کوئی شبہ شک و ریب نہیں ہے، عامۃ متکلمین اور علمائے کبار ہر کی ان تاویلوں کو جو قرآن و حدیث کی انہوں نے کی ہے ہم نے جب انہیں اپنے مسلسل اور بار بار تجربہ کئے ہوئے سچے مباحثوں کے خلاف پایا تو ہم نے ان کی تاویلوں کو ترک کر دیا، اور قرآن و حدیث کو ان کے ظاہری معنوں اور ابتدائی مغہومات پر محمول کیا، جیسا کہ ائمہ حدیث اور اصول و فقہ کے علماء کے یہاں یہی طریقہ معتبر ہے،

لیکن قرآن و حدیث کے ان ظاہری پہلوؤں کو اختیار کر لے گا یہ مطلب نہیں ہے

کہ اس سے ذات حق کا جسم ہونا یا ممکنات سے مشابہ ہونا یعنی تجسیم و تشبیہ کا الزام عساید ہو،

مذہبی اخبار کو بغیر تاویل اور تعطیل کے انا چاہئے، اس عقیدے کی تشریح کرتے ہوئے بعض علماء نے لکھا ہے کہ تاویل سے مراد یہ ہے کہ کلام کو ایسے معنی پر محمول نہ کیا جائے جس کے لئے وہ وضع نہ ہوا ہو، اور تعطیل کا مطلب یہ ہے کہ اس کے قبول کرنے میں توقف نہ کیا جائے جیسا کہ اس فارسی شعر سے بھی یہی معلوم ہوتا ہے

ہست در وصف او بوقت دلیل بـ لـ نـ طـق تشبیہ حاشی تعطیل علماء میں بعض ایسے لوگ بھی ہیں جنہوں نے آیات قرآنی اور احادیث نبوی کی تاویل کرنے والوں پر کفر کا فتویٰ صادر کیا ہے، لیکن اگر باب شرع میں بڑا گروہ ان ہی لوگوں کا ہے، جو یہ کہتے ہیں کہ قرآن و حدیث کے جو ظاہری معانی ہیں، وہی حق اور صحیح ہیں اگرچہ ان ظاہری معنوں کے سوا بھی ان الفاظ کے تاویلی مفہومات ہو سکتے ہیں اس کی تائید آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم وآلہ کے کلام سے بھی ہوتی ہے آپ نے ارشاد فرمایا ہے

ان القرآن ظہراً و بطناً و حداً و مطلقاً، اور واقعہ تو یہ ہے کہ اگر آیات قرآنیہ اور اخبار نبویہ کو ان کے ظاہری معانی پر اس طریقے سے نہ محمول کیا جائے گا جس سے تجسیم اور تشبیہ لازم نہ آئے، تو پھر ان آیتوں کے نزول اور ان حدیثوں کے وارد ہونے کا کوئی فائدہ نہیں ہوا، یعنی عام مخلوق، اور جمہور الناس کے لئے یہ چیزیں بالکل بے کار ہو جائیں گی، بلکہ برخلاف اس کے لوگوں کی حیرت اور گمراہی کا یہ سبب بن جائیں گی قرآن اور حدیث کے قشاشبہات کے سمجھنے میں لوگوں کے تین طبقے ہیں پہلا طبقہ ان لوگوں کا ہے جو علم میں بکثرت کار اور دانشور ہیں۔ یہ وہی لوگ ہیں جنہوں نے ان چیزوں کو ان کے ابتدائی مفہایم و معانی پر محمول کیا یعنی بہ نظر اول جو بات ان آیات اور حدیث سے سمجھ میں آتی ہے، اسی پر وہ ان کو بایں شر محمول کرتے ہیں کہ اس کے ماننے سے ذات حق کی طرف نہ تو کسی قسم کا نقص اور عیب منسوب ہو، اور نہ خود شریعت کے دوسرے اصول سے تناقض پیدا ہو، دوسرا طبقہ ان علماء، اور اسلامی گروہ کے ان ظاہری علماء کا ہے جو نظر عقلی رکھتے ہیں یہ لوگ ان آیتوں اور حدیثوں کی تاویل اس طریقے

سے کرتے ہیں کہ ان کے فطری قوانین اور بعض مقدمات پر وہ منطبق ہو جائیں۔ کیونکہ بحث سے آگے ان کی عقل کو تنفی میسر نہ آئی اور عقل فکری، علم فطری سے اوپر ان کی باطنی قوتوں، اور اسرار کو پروانہ نصیب نہ ہوئی، تیسرا طبقہ اہل لغت و حدیث کے اس گروہ کا ہے جن کو عام طور سے حنابلہ و مجسہد کے نام سے موسوم کیا جاتا ہے، یہ وہ لوگ ہیں جن کے دل و دماغ اسی عالم (مادی) کے دائرے میں اٹک کر رہ گئے ہیں اس تیرہ و تار خندق سے باہر نکلنا ان کو میسر نہ ہوا، نتیجہ یہ ہے کہ ان لوگوں نے اپنا عقیدہ یہ قرار دیا ہے کہ ان کا خدا جو جسم ہے، یا کوئی جسمانی امر ہے، پاک ہے حق کی ذات ان باتوں سے لیکن سچ یہ ہے کہ اکثر لوگوں بلکہ ایسے تمام آدمیوں کے لئے جنہوں نے علوم کے سلسلے میں صرف شرعی فروع (یعنی فقہی مسائل) پر قناعت کر لیا ہے، ان لوگوں کے مناسب حال تیسرا ہی طریقہ ہے، جیسا کہ صاحب احیاء العلوم نے اپنی کتاب جو اہل القرآن میں اس کی تصریح بھی کی ہے، بلکہ خود احیاء العلوم میں بھی اسخوں نے ایسی باتیں درج کی ہیں، جو اسی پر دلالت کرتی ہیں، ان کے اپنے الفاظ یہ ہیں۔

تم یا تو صرف مشہ (یعنی مطلق تشبیہ والوں) میں داخل ہو جاؤ
یا صرف ان لوگوں میں شریک ہو جاؤ، جو منزہ (یعنی صرف تنزیہ کے قائل
ہیں) اور مقدس محل ہو جاؤ، یعنی ایسی تقدیس حق تعالیٰ کی کرو، کہ گویا
تم نہ ہو، (انٹی، مادہ کی طرح بات کو چا چا کر نہ کہو)

یہ ظاہر امام غزالی کا یہ طریقہ کلام ایسا ہے، جیسا کہ عربی کی ایک ضرب مثل
ہے کہ یھودی واکلا فلا تلعب بالتورات (یا تو بچے یہودی ہو جاؤ، ورنہ خواہ مخواہ
تورات سے مت کھیلو، کیونکہ یہ کھل ہوئی بات ہے کہ اکثر آدمی ایسے ہی ہیں، جو بچے
منزہ اور مقدس محل (ایسی تقدیس کرنے والے جو نہ ہوں) ہونہیں ہو سکتے پس عوام
کے لئے یہی راہ رہ جاتی ہے کہ وہ تشبیہ مطلق کے قائل رہیں، یعنی حق تعالیٰ کو کامل تشبیہ کی
روشنی میں دیکھیں لیکن سچ یہی ہے کہ اس سلسلے میں دونوں گروہ غالین اور مقصرین
یعنی تاویل کی راہ اختیار کرنے والے اور تشبیہ کو اپنا عقیدہ بنانے والے میرے خیال
میں دونوں اس مادہ اعتدال سے منحرف ہیں جو یخین فی العلم کا مسلک ہے

حکمت شیعہ بالا دونوں فرقوں کی آنکھ منظر کے دیکھنے میں کافی ہے، مجھے کی تو دہنی آنکھ اندھی ہے اور مٹو ولہ (تاویل کرنے والوں کی) بائیں آنکھ، باقی جس کا علم کامل اور راسخ ہے وہی دونوں آنکھوں والا ہے، وہ جانتا ہے کہ ہر ممکن ترکیبی زوج ہے اور ہر ممکن کے دورخ ہیں ایک رخ خود اپنی ذات کی طرف اور دوسرا رخ اپنے رب کی جانب ہے، جیسا کہ پہلے بیان ہو چکا ہے ایسا آدمی اپنی سیدھی آنکھ سے رقی والے رخ کو دیکھتا ہے سمجھتا ہے کہ ہر شے پر اسی کا فیضان جاری ہے وہی ہر چیز سے ظاہر ہے، اسی وجہ سے ہر خیر کا کمال، فضیلت کا اجمال کا آخری مرتبہ اسی کی ذات ہے، اور اپنی بائیں آنکھ سے اس رخ کو دیکھتا ہے خلق کی جانب ہے اور سمجھتا ہے کہ لا حول ولا قوۃ الا باللہ العلیٰ العظیم ربیے خود اس کی ذات میں نہ کوئی حرکت ہے اور نہ قوت ہے لیکن خدائے برتر و بزرگ ہی کی طرف سے، اس کی شئون اور تجلیات کے قبول کرنے کے سوا اور کوئی شان نہیں ہے۔ پس خلق خود اپنی اپنی ذاتوں کے حساب سے اعدام اور فیستیاں ہیں، وہ صرف نقائص اور کوتاہیاں ہیں پس ہر قسم کی نقص، آفت، خرابی، بربادی کی انتہا اسی پر ہوتی ہے، ایسا آدمی ممکن کی ذات کو وجود کی صفت سے خالی پاتا ہے، اور کون وہو کے رنگ کو اس سے جھٹتا ہوا دیکھتا ہے، اور حق کے نور سے چمکنے کی اس میں صلاحیت محسوس کرتا ہے، اور وجود کے رنگ کو پاتا ہے کہ اس کی ذات سے جھلک رہا ہے، یہی اس کا حال ہوتا ہے اور اسی کو اپنی زبان پر ان اشعار کی صورت میں جلدی کرتا ہے۔ ورق الزجاج ورق النخمر، فقتشابھا وتشاکل الامر، فکانہ خمر ولا قدح، وکانہ قدح ولا خمر۔ (شیشہ بھی شفاف تھا اور شراب بھی شفاف تھی۔ دونوں باہم ایک دوسرے سے مل جل گئے، اس نئے بات بھی شکل اور گڑبڑ ہو گئی۔ گویا ایسا معلوم ہوتا ہے کہ شراب ہی ہے اور پیالہ نہیں ہے، پیالہ ہے اور گویا شراب نہیں ہے)۔

ایک دہم پر تنبیہ | صوفیوں کے چند ایسے نفوس جن کا مدار کار صرف تقلید پر ہے بجا ئے خود علماء کی جوراہ ہے اس پر وہ چلے نہیں اور ارباب معرفت کے مقامات تک بھی نہیں پہنچے، اپنی کمزوری عقل

اور ضعف حقیقہ، وہم کے تسلط کی وجہ سے انہوں نے یہ سمجھ لیا کہ اصل معرفت کی زبان میں ذات احدی کے جس مقام کا نام "احدیت" ہے اور اسی کو کبھی "غیب الہویت" کہیں، "و غیب الغیوب" بھی کہتے ہیں، جو مظاہر و تجلیات سے مجرود ہے ان لوگوں کا خیال ہے کہ اس مقام میں حق تعالیٰ کی ذات (العیاذ باللہ) بالفعل موجود نہیں ہے، بلکہ جو چیز بالفعل موجود ہے وہ صرف صورت کی دنیا اور اسی کی روحانی وحسی قوتیں ہیں، اور اللہ اسی ذات کا نام ہے جو ان تمام قوتوں اور صورتوں کے مجموعے سے ظاہر ہے، ان سے الگ کر لینے کے بعد (العیاذ باللہ) اللہ اللہ ہی نہیں ہے۔ یہ یہ بھی کہتے ہیں کہ اس انسان کبیر (عالم)، اور کتاب مبین کی حقیقت یہی مرتبہ ہے جس کا انسان صغیر ایک نمونہ ہے، یعنی اسی انسان کبیر (عالم) کا ایک مختصر نسخہ یہ انسان صغیر ہے، بہر حال یہ ہیں ان کے خرافات، لیکن ظاہر ہے کہ یہ قطعاً کفر صریح اور خالص ذندقہ ہے، ایسی بات ہے جو کسی ایسے آدمی کے منہ سے نہیں نکل سکتی، جسے علم کا تھوڑا سا بھی چمکا ہے، اکابر صوفیہ، اور اس طبقہ کے رؤسا کی طرف اس خیال کا انتساب، صرف افتراء پر داری، اور بہت بڑا جھوٹ ہے، حاشا دکلا ان بزرگوں کے اسرار و مضامین سے پاک ہیں اور اس سے وہ پناہ مانگتے ہیں، غالباً اس غلط انتساب کی وجہ شاید یہ ہے اور اسی لئے جاہلوں کو مغالطہ ہوا کہ حضرات صوفیاء لفظ وجود کا اطلاق کبھی تو ذات حق پر کرتے ہیں، کبھی اس مطلق وجود پر جو سب کو محیط اور شامل ہے اور کبھی اس لفظ کا اطلاق اس عام عقلی معنی پر کرتے ہیں، جو وجود مصدری کا مفاد ہے، کیونکہ بسا اوقات دیکھا جاتا ہے کہ یہ لوگ غلطی کو فی معنی پر بھی وجود کے لفظ کا اطلاق کرتے ہیں گویا اس بنیاد پر تعینات کے مراتب، اور خاص خاص وجودوں پر بھی وجود کو محمول کرتے ہیں پھر اس کے بعد وجود پر بھی وہ سارے احکام جاری ہو جاتے ہیں جو ان تعینات اور خاص وجودوں کے لئے ثابت ہیں، اسی ذیل کا ایک قول شیخ ابن عربی کا وہ بھی ہے جو الہی تدبیروں کے متعلق کہتے ہوئے ان کے قلم سے ان الفاظ میں نکل گیا ہے، یعنی ان کا یہ قول کل ما دخل فی الوجود فهو متناہی وجود کے دائرے میں جو چیز بھی داخل ہوگی وہ متناہی و محدود ہو جائے گی، اسی طرح

قونسی نے بھی سورۃ فاتحہ کی تفسیر میں لکھا ہے اور الغیب الخارج عن دائرۃ الوجود (یا وہ غیبی جو وجود کے دائرے سے باہر ہے) اپنی کتاب مفتاح الغیب میں بھی ان کا یہ فقرہ مندرج ہے، ”والوجود یجزل من تجلیات غیب الہویۃ وحال معین کہا فی الاحوال الذہنیۃ“ (غیب الہویت کی تجلیوں میں سے ایک تجلی وجود بھی ہے، اور وہی وجود، ایک مخصوص حال اسی قسم کا ہے، جیسے دوسرے ذہنی احوال ہیں) شیخ علاء الدولہ سنائی اپنے رسالہ ”الشارح والوارد“ میں لکھتے ہیں لان فوقہا یعنی فوق الطبیعیۃ عالم العدم المحض وظلمۃ العدم محیط بنور الوجود المحدث وفيہا ای فی الظلمات توجد عین الحیوۃ راس لئے کہ اس کے اوپر یعنی طبیعت کے اوپر عدم محض کا عالم ہے، اور عدم کی تائیدی اس وجود کی روشنی کو گھیرے ہوئے ہے جو نوید اور حادث ہے، اور اسی میں یعنی تاریکیوں میں زندگی کا چشمہ ہے (حشر جواں) ہے، شیخ علاء الدولہ کے اس قول میں اس مسئلے کی جانب اشارہ ہے، جس کا ذکر انھوں نے ”دارج المعارج“ نامی کتاب میں بایں الفاظ کیا ہے،

اعلم ان فوق عالم الحیوۃ عالم الوجود
فوق عالم الوجود عالم الملك الودود
ولا نہایۃ لعالمہ
واضح ہو کہ عالم حیات کے اوپر عالم وجود ہے، اور
عالم وجود کے اوپر اس ملک (بادشاہ) کا عالم ہے
جو (ودود) سب سے زیادہ محبت کرنے والا ہے اور
اس عالم کی کوئی حد و نہایت نہیں ہے

اس سے یہ بات ظاہر ہوئی کہ کبھی عدم سے ان کی مراد وہ عدم ہوتا ہے، جس کا مقابل وجود ظلی ہے اگرچہ ظاہر ہے کہ یہ حقیقی اطلاق نہیں ہے، بلکہ مجازاً ایسا کبھی کہہ دیا جاتا ہے، کیونکہ ان کی جو مشہور و معروف اصطلاح ہے اس کی بنیاد پر وجود دراصل اس کو کہتے ہیں جو آثار کا فشاء اور مبداء ہو، یہ بھی ممکن ہے کہ وجود سے ان کی مراد وہ چیز ہو جس کا علم حاصل کیا جائے یا جس کے متعلق خبر دی جائے اور جس کی ذات، اور ہویت کی کنہ و حقیقت تک عقل کی رسائی نہ ہو، اسے اس اصطلاح کی بنیاد پر ”وجود“ ہونے کا اطلاق دیتے ہوں، یعنی اسی حقیقت پر اس خاص اصطلاح کی بنیاد پر ”وجود“ ہونے کا اطلاق نہ کرتے ہوں، اب اس بنیاد پر وحدت حقیقیہ، کو بایں شرط جب لکھا گیا جائے کہ اس کے ساتھ کوئی دوسری چیز شریک نہیں ہے، یعنی بشرطہ لا اس کا تصور اس طرح کیا جائے کہ

وہ بالکل غیب الغیب بن جائے اور مخلوقات میں سے کسی کو اس کے مشاہدہ اور ادراک کی راہ باقی نہ رہے، تو ظاہر ہے کہ اس وقت اس پر یہ صادق آئے گا کہ کسی غیر کے لئے وہ موجود نہیں ہے، اس کے سوا ایک بات یہ بھی ہے کہ وجود کے لفظ کو کبھی اس طرح استعمال کرتے ہیں کہ یہ وجدان (یا فطن) سے ماخوذ ہے اور اس وقت اس کا مراد وجودِ باطنی ہو جاتا ہے ظاہر ہے حق تعالیٰ کے لئے ایسے وجود اگر ثابت نہ ہو بلکہ منسوب ہو تو اس میں کیا ہرج ہے کیونکہ ایسی صورت میں وجود کی یافت اور ظہور کی شکل تو صرف یہ رہ جائے گی کہ وہ صرف اپنے تعینات اور مظاہر کے ذریعے سے ظاہر ہو، لیکن حق تعالیٰ کا تعلق تو بذاتِ خود ہے، اور اس کے کمالات خود اس کے ذاتی کمالات ہیں، اس کا وجود بالقوی نہیں بلکہ بالفعل ہے، اور وجوب کے رنگ میں ہے نہ کہ امکان کی شکل میں، خلاصہ یہ ہے کہ ”مرتبہ احدیت“ میں اس کی ذات خود اپنی ذات پر ظاہر ہے، یعنی خالص احدیت کے اس مرتبے میں جس کی تعبیر حدیث شہویدیں دو کثر مخفی سے کی گئی ہے، اس ظہور کے بعد پھر اس کا دوسرا ظہور اپنے غیر پر ہوتا ہے، بلکہ یہ ظہور بھی اپنی ذات ہی پر ہوتا ہے، اور یہ وہ ظہور ہے جو مظاہر کے ایک طور کے بعد دوسرے طور میں ہوتا ہے، جس کی تعبیر ”معروفیت“ سے کی جاتی ہے، اور اس کے اس ثانوی ظہور میں یہ ہوتا ہے کہ عقل و نفسی آئینوں میں ذاتِ قیومی کا مشاہدہ ہر مشاہدہ کرنے والے اور ہر عارف کو اپنے ادراک کی ذرائع اور ہر ذکی و فہمی مالم و جاہل کو اپنے شعوری وسیلوں سے اپنے اپنے مدارج کے اعتبار سے ہوتا ہے، یعنی اس میں ظہور کے مراتب جو صفائی اور پوشیدگی میں مختلف ہوتے ہیں اور اور اکی شعوری ذرائع میں کمال اور نقص کے رو سے جو تفاوت ہوتا ہے، ان کی باہمی نسبتوں کے اختلاف سے مشاہدے کے مختلف مدارج پیدا ہوتے ہیں، لیکن ظہور کے ان مراتب کثیرہ، اور شئون کے تفاوت کی وجہ سے ذاتِ حق کی وحدت میں کوئی خستہ پیدا نہیں ہوتا، اور نہ واجبی کمالات میں کوئی نقص راہ پاتا ہے، ان کا وہ وجود جو ازلی اور ثابت ہے، اس میں کسی تغیر و انقلاب کے لئے گنجائش پیدا ہوتی ہے بلکہ ”الآن حکماکان حیث کان ولم یکن معہ شیء دینے اب بھی وہ اسی طرح سے ہے، جس طرح پہلے تھا جب کبھی وہ اسی طرح تھا کہ اس کے ساتھ کوئی

چیز تھی، اسی لئے کسی نے غیب کہا ہے شر

وما الوجود الا واحد غیر انہ (محبوب) کا چہرہ تو ایک ہی تھا، لیکن ہوا کہ جب تم
اذا انت عذبت المرایا تعدد الے آئینوں کو متعدد کر دیا تو وہ بھی متعدد ہو گیا۔

فصل

وجود حقیقی شرور اور برائیوں کے تمام پہلوؤں سے پاک ہے اس
فصل میں اسی مضمون کی تفصیل کی جائے گی معلوم ہونا چاہئے کہ
ممكن کے شے ہونے کی وہ حیثیت ہے، ایک تو بحیثیت وجود کے

وہ ایک شے اور چیز ہے، اور دوسری حیثیت یہ ہے کہ بحیثیت اپنی ماہیت کے بھی
وہ ایک شے اور چیز ہے، اسی دوسری حیثیت کی تعبیر ثبوت سے کی جاتی ہے
مكن کا پہلی حیثیت کے اعتبار سے شے ہونا اس کا مطلب ممكن کے اس طور سے ہے
جو مختلف عالموں میں سے کسی عالم میں یا مختلف مراتب میں سے کسی مرتبے میں اس
مكن کا ہو، اور ماہیت کی جو حیثیت اس کے معلوم ہونے کے اعتبار سے ہو، یہی ممكن
کی دوسری حیثیت ہے، تفصیل اس اجال کی یہ ہے، کہ وجود کے نور سے منور ہونے
کے بعد ممكن کی ماہیت کا جو ظہور اور اس کی جو نمود و غفل کے سامنے ہوتی ہے، اور اس
کے بعد عقل اس ماہیت کو دود سے متفرع اور حاصل کرتی ہے، اور خود اس وجود کی
ماہیت کے اعتبار سے اس پر جو حکم کرتی ہے، یعنی یہ حکم کرتی ہے کہ ماہیت موجود ہے
اور اس طرح موجود ہے کہ اس کی موجودیت میں کسی جاہل کے جمل اور سوئی کی تاثیر و دخل
نہیں ہے، خواہ یہ حکم خارج کے اعتبار سے ہو، یا ذہن کے ظرف کے رو سے بہر حال ممكن کے شے
ہونے کی بھی دوسری حیثیت ہے، یہ یاد رکھنا چاہئے، کہ عقل کا یہ حکم ممكن پر جب ہوگا،
تو ہمیشہ اس میں ممكن ناسے ہونا، موجود ہونے کے لئے لازم ہوگا، یہ نہیں ہو سکتا کہ ممكن
شے نہ ہو، لیکن موجود نہ ہو، الغرض شیئیت اور موجودیت ایک دوسرے سے جدا نہیں
ہو سکتے جیسا کہ معتزلہ کا خیال ہے، میں نے جو بات بیان کی ہے اسی پر حکمائے مشائخ کے
ارباب تحقیق کا اتفاق ہے، اور تم یہ بھی جان چکے ہو کہ ماہیتوں کے وجود ہونے کے یہ معنی نہیں ہیں کہ
وجود ماہیت کی صفت بن جانا ہے بلکہ اس کا مطلب یہ ہوتا ہے کہ وجود سے ماہیت کا
نقل ہونے لگا، اور ماہیت وجود کے ساتھ متحد ہو گئی، پس مشاہدہ جس کا ہوتا ہے
وہ تو وجود ہی ہے، اور سمجھ میں جو چیز آتی ہے، وہ ماہیت ہے، مختصر لفظوں میں یوں کہو کہ

مشہور و موجود ہے اور مفہوم ماہیت ہے، اس کی تفصیل مذکور ذیل مباحث میں بابار
گزری چکی، ممکن کے شے ہونے کا یہی وہ پہلو ہے جو اس کو مستغ سے ممتاز کرتا ہے اور
اسی پہلو کی بنیاد پر ممکن ربانی فیض کو قبول کرتا اور ”مکن“ کے امر کو سنتا ہے، سن کر
وجود کے دائرے میں اپنے رب کے حکم سے داخل ہو جاتا ہے، حق تعالیٰ کے قول
انما ملأ الشواذ ان نفل لہ کن، کیونکہ جب ہم کسی چیز کا ارادہ کرتے ہیں تو میرا امر ہے
کو یہ ہوتا ہے کہ ہم اس کو کہتے ہیں کہ ہو جا۔ پس
وہ ہو جاتی ہے۔

میں اسی کی جانب اشارہ کیا گیا ہے یہاں یہ اعتراض نہ اٹھایا جائے کہ تم نے
جیسا کہ ملے کیا ہے اس بنیاد پر ممکن کی ماہیت بجنہ اس کا وجود ہی ہے اور ماہیت خارج
میں وجود ہی کی ایک فرع اور شاخ ہے، پھر ماہیت وجود سے مقدم ہو کر وجود کو کس
طرح قبول کرے گی، یہ اعتراض اس لئے غلط ہے کہ جو بات یہاں کہی گئی ہے ایک
حیثیت سے یہ درست ہے لیکن قصہ یہ ہے کہ جن خاص وجودوں کا سلسلہ اس
وقت تمہارے سامنے بکھرا اور پھیلا ہوا ہے، ان وجودوں کا ایک اور اجالی مرتبہ بھی
ہے، جو اس تفصیل مرتبے پر مقدم ہے اور اس اجالی مرتبے کا منشاء، حق تعالیٰ کا وہ علم
ہے جو خدا کو خود اپنی ذات اور اپنے الہی مراتب و شئون کا ازل میں حاصل ہے،
دگویا یہ دونوں علم اس اجالی مرتبے کا منشاء ہے، الغرض وجودوں کے یہ سلسلے قبل
اس کے کہ تنزل پذیر ہو کر تعدد و کثر کا رنگ اختیار کریں، اور قبل اس کے کہ مفصل
ہو کر نمایاں ہوں، علم الہی کے اس مرتبہ سابق میں ان وجودوں کے ذاتی اسما و
صفات تھے اور انہی اسما و صفات سے اعیان اور ماہیتیں ابھر ابھر کر ظاہر ہوتی ہیں اور
جب صورت حال یہ تھی تو ظاہر ہے کہ اس مرتبے میں بھی یہ ماہیتیں ان خاص خاص
وجودوں کی تابع تھیں جو حق تعالیٰ کے معلومات ہونے کی حیثیت سے ان کے لئے
ثابت تھے، حق تعالیٰ جس علم کے ذریعے سے اس مرتبے میں ان وجودوں کو جانتے ہیں
یہ علم عین ذات حق ہے اور اسی کو ذات حق کا کمالی علم بھی کہتے ہیں، جس کی تحقیق علم الہی
کے مباحث میں آئندہ آئے گی، بہر حال تمام ممکن ماہیتیں اور ان کے وجود ظاہر ہے
کہ حق تعالیٰ کے ازل میں معلومات ہیں، اور علم کے اس مرتبے میں بھی ماہیتیں ممکنات

کے وجود ہی کے تابع ہیں، پھر امکانی حقائق کے ان وجودوں کا ظہور جب دوسرے مرتبوں میں ہوتا ہے، تو اسی سلسلے کے مطابق ہوتا ہے، جس سلسلے کے ساتھ علم الہی میں ماہیتیں وجودوں کی تابع تھیں اور جب حق تعالیٰ سے ان خاص خاص وجودوں کا افادہ و افاضہ ہوتا ہے، جس کے بعد باہم ایک دوسرے سے وہ ممتاز ہو جاتے ہیں، اور خارج میں منفرد ہو کر ظہور پذیر ہوتے ہیں، تو اس وقت بغیر کسی جعل و تاثیر کے ان ماہیتوں میں سے کوئی ماہیت ان وجودوں کے ساتھ متحد ہو جاتی ہے اور یہ اتحاد کسی علحدہ فعل کا نتیجہ نہیں ہوتا، بلکہ حق تعالیٰ سے ان وجودوں کا فیضان بھی ان ماہیتوں کے اتحاد کے لئے کافی ہوتا ہے، جیسا کہ ہر ماہیت کا حال اس وجود کے ساتھ ہوتا ہے، جو غیب سے ممتاز ہوتا ہے، ایسی صورت میں ظاہر ہے کہ خارج میں وجود کے جو مراتب وقوع پذیر ہوتے ہیں ان پر کسی خاص ماہیت کے تقدم کا جو الزام عائد ہوتا تھا، وہ مرتفع ہو گیا، یعنی جس وجود کی طرف ماہیت منسوب ہوتی ہے اس پر ماہیت کے مقدم ہونے کی کوئی وجہ باقی نہ رہی، نہ علم الہی کے رو سے اس لئے کہ وہاں بھی اعیان ثابتہ ظاہر ہے حق تعالیٰ کے اس وجود کے تابع ہیں، جس کا علم مجنبہ اشیاء کے وجودوں کا تو اجالی علم ہے، اور ان اشیاء کی ماہیتوں کا یہی تفصیلی علم ہے، یعنی اللہ تعالیٰ ان اشیاء کی ماہیتوں کا اس طرح جانتے ہیں کہ وہ وجود حق سے جدا اور علحدہ ہیں، اور اس کی وجہ یہ ہے کہ علت تمامہ کا علم معلومات کے علم کو مستلزم ہے، جس کی دلیل انشاء اللہ تعالیٰ عنقریب گوش گزار کی جائے گی، رہا ماہیتوں کا خارج میں وجود سے مقدم نہ ہونے کی وجہ، سودہ اس لئے یہی ہے کہ حق تعالیٰ سے جو چیز بالذات فائض ہوتی ہے، اور جو بالذات محمول و مخلوق ہوتی ہے جیسا کہ معلوم ہو چکا وہ صرف وجود ہی کے مختلف مراتب اور پیرائے ہیں اور ماہیتوں کا فیضان اور ان کا جبل و خلق بالعرض ہوتا ہے پس ثابت ہوا کہ وہی بات سچ ہے جو ارباب معرفت کی زبانوں پر جاری ہے، یعنی صوفیہ جو کہتے ہیں کہ اعیان کا موجود ہونا، وجودی فیض کو قبول کرنا، امر واجب کو سننا سن کر دائرہ وجود میں داخل ہونا ہے، اس کا مطلب یہ ہے کہ وجود کے نور سے اعیان کا ظہور ہوتا ہے، نہ کہ اس نور سے اعیان مستفیع ہوتے ہیں، مسلسل یہ بات بار بار گزر چکی ہے۔

رہا یہ مسئلہ کہ قرآن مجید میں انسان سے شئیئیت دینے سے ہونے کی جو نفی آیت
 هل اتی علی الانسان حلین من الدھر کیا انسان پر وہ وقت نہیں آیا ہے، جب وہ
 لم یکن شیئاً مذکور
 میں کی گئی ہے، تو اس سے وجود والی شئیئیت مراد ہے، یعنی اس وجود کی شئیئیت جو اپنے
 ذاتی اعتبار اور خصوصیت کی وجہ سے اختصاص یافتہ ہوتا ہے اس شئیئیت کی نفی مقصود
 ہے، کیونکہ اگر یہ مراد نہ لی جائے (تو پھر آیت ”مکن“ کا جو مفاد ہے) اور اس آیت میں
 شاقض پیدا ہو گا اسی طرح

كان الله ولم یکن معه شیئ
 خدا تھا اور اس کے ساتھ کچھ نہ تھا۔
 یہ جو آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کا قول ہے، اس میں بھی جس ”شئیئیت“ کی نفی کی گئی ہے وہ وہی ہے
 بہر حال یہ سب کو معلوم ہے کہ ادب اب معرفت کے نزدیک امکانی مامیتوں کے لئے کسی مرتبہ میں بھی
 ہو صرف ثبوتی شئیئیت ثابت ہے، اور وجودی شئیئیت سے ان کو کوئی سروکار نہیں ہے، مشہور
 عارف باللہ اور خاصان حق کے شیخ حضرت ابوالقاسم جنید بغدادی رحمۃ اللہ علیہ نے جب
 كان الله ولم یکن معه شیئ کی حدیث سنی، تو فرمایا۔

الآن کما کان | اور اب بھی وہی ہے جو پہلے تھا (یعنی نہ پہلے خدا کے ساتھ کچھ تھا اور نہ اب کچھ ہے)
 شیخ علاء الدین سمنانی اپنے رسالہ فوائد العقائد میں اہل اللہ کا ذکر کرتے ہوئے
 فرماتے ہیں۔

یہی وہ لوگ ہیں جو ملول اور اتحاد کے شے کے بغیر وحدت کے
 مقام تک پہنچے اور انہی لوگوں کو اپنے رب کے جال کا شاہدہ اس رنگ میں
 میر آیا کہ ”وہ تھا اور اس کے ساتھ کچھ نہ تھا“ اور اب بھی وہ یہی جانتے ہیں
 ”وہ اسی طرح ہے جس طرح تھا“

شیخ اسی رسالے میں خود اپنے متعلق یہ بیان کرتے ہیں۔

اس نے (یعنی میں نے) ہر چیز کو وجہ اللہ کے سوا ہالک پایا
 اور اس نے معائنہ کیا کل من علیہا فان کا معنی زمین پر جو کچھ ہے سب
 فانی ہے اور یہ شاہدہ ایسا ہے جس میں نہ شک کی گنجائش ہے اور نہ اٹکل اور
 تمہینے سے ایک رائے قائم کی گئی ہے۔

جب یہ مقدمات ذہن نشین ہو چکے تو اب ہم کہتے ہیں کہ ماہیتیں اور اعیان ثابتہ
 اگرچہ سرے سے نہ اس وقت موجود تھے، بلکہ عین الجمع کے مرتبے میں سب نالود اور
 مستہلک تھے، اور نہ وجودوں کی تفصیل و ظہور کے بعد وہ اب موجود ہیں لیکن خود یہ اپنی
 ذاتوں کی حیثیت جب ان کی اس طرح عقل تحلیل کرے کہ وجود سے ان کو جدا
 کرے اور ان پر خود ان کی اپنی ذات کی حیثیت سے نظر کی جائے، تو
 اس حیثیت سے یہ بہت سے احکام اور اسکان اور تمام عیوب و نقائص، اور وہ
 ساری برائیاں جو ان کی ذاتوں کو لازم ہیں، ان سب کی یہ منشاء ہوتے ہیں، اور
 ان تمام آفات و شرور کے مرتب ہیں جو ان کو بغیر جل جلالہ و فعل فاعل کے لازم ہوتے
 ہیں، اس اعتبار سے یہی ماہیتیں اور یہی اعیان، حق تعالیٰ کی طرف عیوب و نقائص
 کے انتساب میں دھال بن جاتے ہیں اور انہی کے ذریعے سے ذات حق کا ان
 عیوب کے انتساب سے بچاؤ ہو جاتا ہے،

پس معلوم ہو کہ اعیان اور ماہیتوں کا بالکل سرے سے اعتبار نہ کرنا، یہ
 گمراہی اور حیرت و سرگشتگی الحاد و بے دینی کا منشاء اور شریعت و حکمت کے بطلان
 کا ذریعہ بن جائے گا کیونکہ ماہیتوں ہی کی حیثیت سے اور ان کے لوازم کو خود
 انہی کی طرف منسوب کرنے کی وجہ سے بے شمار مشکلات سے نجات ملتی ہے،
 جن میں سے ایک مشکل یہ بھی ہے کہ عالم میں شرور اور برائیاں کیوں ہیں، بعض
 بندوں سے معاصی اور گناہ کیوں صادر ہوتے ہیں، اس کا یہی جواب ہو سکتا ہے
 کہ یہ سارا قصور ان اشیاء کے اعیان اور ان کے جوہر ذات کی خرابی و استعداد
 کا نتیجہ ہے، اور تقدیر کا دروازہ، اسی مقام پر کھلتا ہے،

اگرچہ اباب تو حید کے بعض محققوں کا یہ خیال ہے کہ ماہیات و اعیان کی
 نشیئت بھی حق تعالیٰ کی شانوں میں سے ایک شان ہے، یعنی ذات حق کی
 باطن ہونے کی حیثیت سے جو شانیں ہیں اور اپنے تجلیات کی صورتوں کا علم جو
 خدا کو ان تجلیات کے ظہور سے پیشتر ہے، تجلیات کی صورتوں کا بھی علم جو مجسمہ عین
 ذات حق ہے، یہ اعیان ثابتہ اور ممکن ماہیتوں کی نشیئت ہے، لیکن سچ یہ ہے کہ یہی
 وہ مسئلہ ہے جس نے کمزور دل و دماغ والوں کو سخت پریشان و حیران کر رکھا ہے

علماء میں ایسے کم لوگ ہیں جن کے لئے تقدیر کا یہ راز ضرور سناں بربادی اور خلاصے کا سبب نہ بن گیا ہو، اور ان کے لئے یہ گمراہ کن فتنہ نہ ثابت ہوا ہو، ان میں کم ہیں جو اپنے پختہ اور راسخ علم اور سلوک کی قوت عقل کے ثبات و محبت کی وجہ سے حق کی راہوں اور صراطِ مستقیم سے ان کے قدم نہ پھسلے، فونوئی نے اپنی اس عبارت میں اسی کی طرف اشارہ کیا ہے،

حق کی شانیں، اور اس کے شئون اگرچہ اس کی اسی ذات کے احکام میں سے ہیں جو اس کی وحدت و یکتائی میں پوشیدہ ہے، لیکن پھر بھی یہاں ایک فرق ہے، جسے وہی سمجھ سکتے ہیں جو کمال کے اتمہائی درجے پر ہیں، یہاں ایسے ایسے دریا ہیں جن کا کوئی کنارہ نہیں اور ان سے نکلنے کی راہ انہی کو میسر آتی ہے، جنہیں اللہ تعالیٰ چاہے فونوئی ہی فرماتے ہیں۔

اشیاء کے لئے بھی ظہور مطلق ہے، لیکن ان پر ظہور کا حکم کیا جاتا ہے اور وجود کے لئے بھی ظہور مطلق ہے لیکن وجہ پر اس ظہور کا حکم نہیں کیا جاتا بلکہ یہ ظہور عین وجود ہے، مکی ظہور (جو اشیا کا ہے) اس کا تعین تو اس تیز سے ہوتا ہے جس کا مشاہدہ کیا جا رہا ہے، اور وجودی ظہور کا تعین جو وجود مطلق کے اعتبار سے ہر اس مرتبے میں ہوتا ہے جس پر علم الہی محیط ہے، یعنی جتنے ظاہر ہونے والے مرتبوں کا حق تعالیٰ کو علم ہے وجود کے ان تمام مرتبوں میں سے ہر مرتبے کا تعین ایک پہلو کے لحاظ سے دوسرے مرتبے کے تعین سے مختلف ہوتا ہے، اور ہر مرتبے کا حکم بھی دوسرے مرتبے کے حکم سے مختلف ہوتا ہے، کیونکہ مظاہر ہے کہ ان دونوں ظہوروں میں جو اشتراک کی وجہ ہے یہ وجہ یقیناً اس وجہ کی مغائر ہے جس کی وجہ سے باہم ان میں ایک دوسرے سے ممتاز ہوئے ہیں، پس کسی شے کا جو حصہ کسی ایسی چیز کو ثابت ہو جو کسی دوسری شے میں ہو، یعنی وہ الثابت منشی فی منشی، ہو اور یہ ثبوت کسی شرط یا شرائط کے ساتھ شرط ہو، یا اسی طرح جب کسی شے کے کسی حصے کی نفی کسی ایسی چیز سے کی جائے جو

کسی دوسری شے میں ہو، اور نفی شرط یا شرط سے مشروط ہو، تو ظاہر ہے کہ ایسی صورت میں یہ اثبات اور نفی شرط یا عدم مشروط کی صورت میں نہیں ہو سکتی، خواہ یہ شرط مرتبہ ہو یا حال ہو، یا ممکن ہو یا زمان ہو یا اس کے سوا کچھ اور ہو، و اس کی مثال یہ ہے کہ مثلاً نباتات کے لئے نشوونما کی ایک خاص مقدار ثابت کی جاتی ہے مگر اس شرط کہ وہ ایسے مکان میں ہو کہ آفتاب کی روشنی اس پر پڑتی ہو یا ایسے زمانے میں ہو، جو مثلاً اس کے اگنے کا موسم ہے، تو ظاہر ہے کہ بعورت عدم مکان مخصوص یا زمان مخصوص نشوونما کی وہ مقدار جو اس درخت کے لئے مقرر ہے حاصل نہ ہوگی۔

بہر حال مراتب و احوال اور اسی قسم کے امور کی وجہ سے وجود کے برتین، اور مراتب وجود میں سے ہر معین مرتبے کے لئے جو مختلف احکام ہیں تفصیلی طور پر ان کی کوئی حد و نہایت نہیں ہے اگرچہ اصول (اجہات) ان کے محدود ہیں۔

فصل | اس فصل میں بھی پھر ایک مستقل بحث اسی مسئلے پر کی جائے گی کہ وجود کی طبیعت کو ضرور و آفات کس طرح لاحق ہوئے اور بتایا جائے گا کہ باوجود اس کے وجود کی جو اپنی ذاتی خیریت ہے، وہ

بہر حال محفوظ بھی رہتی ہے، اور دونوں باتوں میں کسی قسم کی کوئی منافات نہیں ہے، میری گزشتہ بالاتقریروں سے تم نے اچھی طرح سمجھ لیا ہو گا، کہ وہ ماہیتیں جو اپنے مفہوم اپنی حیثیت اپنے لوازم کے اعتبار سے باہم مختلف اور ایک دوسرے کی متباہن ہیں، انہی ماہیتوں میں سے کسی ماہیت پر جب حق تعالیٰ جو احدی الذات ہے تبارک و تعالیٰ ہے، اور باطل پر اس طرح حق ظاہر ہوتا ہے تو ماہیت اس کے بعد حق تعالیٰ کے وجود سے موجود ہو جاتی ہے، یا یوں کہو، کہ ماہیت بھی حق تعالیٰ کی وجہ سے واجب ہو جاتی ہے اور اس کا تحقق حق تعالیٰ کی حقیقت سے مستحق ہو جاتا ہے، اور ہر ایک ماہیت سے اس کی خاص حیثیت کے اعتبار سے وجود حق ظاہر ہوتا ہے، اور ہر ایک کے رنگ سے وجود حق رنگین ہوتا ہے، اور تعینات کے تمام مراتب کے ہر مرتبے

میں وجود خاص خاص صفت سے موصوف ہوتا ہے) اور تم یہ بھی جان چکے ہو کہ یہ ذاتی صفات و نعوت جن کا نام مکینوں کی اصطلاح میں ماہیت ہے اور ارباب معرفت انہی کی تعبیر اعیان سے کرتے ہیں، یہ خاص خاص وجودوں سے ذہن میں تو مقدم ہیں اور خسار ج میں بھی وجودوں کی وہ تابع ہیں اس لئے کہ جو مخلوق و مجہول ہے وہ وجود ہے اس سے نہیں پس معلوم ہوا کہ ماہیتوں میں جو باہمی اختلاف ہے، وہ تو خود ان کی اپنی ذات کا اقتضا ہے، اور وجودوں میں جو اختلاف باہمی ہے، وہ صرف شدت و ضعف، تقدم و تاخر اور پر ہونے نیچے ہونے کی وجہ سے ہے، انہی خصوصیات اپنی حقیقی وحدت ذاتی کے ساتھ وجود ہر شے میں ظاہر ہوتا ہے، جیسے پانی مختلف مقامات میں ظاہر ہوتا ہے پھر کہیں شیریں گوارا ہوتا ہے اور کہیں کھار اتلخ، یا آفتاب کی دن کرنوں کا حال ہے، جو مختلف رنگین شیشوں کے رنگ سے رنگین ہوں، حالانکہ ان کرنوں کی خود اپنی ذات تمام رنگوں سے پاک ہے شیخ صدر الدین قونوی اپنے ایک رسالے میں چند حدیثوں کی شرح کرتے ہوئے فرماتے ہیں۔

جو کچھ کہ حق تعالیٰ کی ذات میں خود اس کی اپنی ذات کے اعتبار سے ہے، وہ ہر قسم کے مختلف تنہی صفات سے پاک ہے، اس کی ذات انتہائی لطافت اور پاکیزگی کی حالت میں ہے، اور جب ایسا ہے، تو پھر حق تعالیٰ کا ظہور اور تعین ہر تعین اور ہر مرتبہ اور ہر عالم میں بجز اس کے اور کس طرح ہو سکتا ہے کہ اسے متعین امور کی استعداد و قابلیت کا نتیجہ قرار دیا جائے، اور اسے ہر اس مرتبے کا اقتضا ٹھہرایا جائے جس نے اس کے تعین اور ظہور کو چاہا۔

پس معلوم ہوا کہ مظاہر اور تجلیات کی طرف جتنے خاص افعال و خاص صفات منسوب کئے جاتے ہیں، یہ افعال و صفات ان مظاہر و تجلیات کو ایک حیثیت سے ثابت بھی ہیں، اور ایک حیثیت سے ان سے منفی و مصلوب بھی ہیں، اس لئے کہ ہر خاص موجود میں ایک جہت تو اس کی ذات اور ماہیت کی ہے اور دوسری جہت وجود اور ظہور کی ہے حق تعالیٰ کا کام بجز اس کے اور کچھ نہیں ہے کہ ماہیتوں پر وجود کا افاضہ فرمائے، اور اسی لئے کہ اشیاء پر وہی خیر کا افاضہ فرماتا ہے اس کا

حد اور شکر کیا جاتا ہے، اور جب ہر ممکن کے متعلق معلوم ہو کہ اس میں دو جہت کا ہونا لازمی ہے، ایک ماہیت کی جہت دوسری وجود کی نیز یہ کہ ہر ممکن میں دو حیثیتیں ہوتی ہیں ایک امکان ذاتی کی اور دوسری وجوب غیری کی، اور یہ بھی معلوم ہو چکا کہ ممکن کی طرف جو چیزیں منسوب کی جاتی ہیں، یا جن چیزوں کی اس سے نفی کی جاتی ہے، ان میں اس قسم کی ہر بات ممکن میں کسی ایک جہت اور پہلو کے رو سے ثابت ہوتی ہے۔ اسی طرح یہ بھی معلوم ہو چکا ہے کہ اشیاء کے اتفاق اور اسکی خیریت کی جہت وجود ہے، اور اختلاف و شریعت کی وجہ ماہیتیں ہیں، ان امور کے بعد اب تم نے جان لیا ہو گا کہ کلام اللہ یا پیغمبروں کے کلام میں تشبیہ اور تنزیہ کے جو دو پہلو پائے جاتے ہیں ان کا جو بھی دو جہتیں ہیں، اور دونوں قسم (یعنی تشبیہی و تنزیہی کلاموں) کو اس کے ظاہر پر اس طرح معمول کیا جاتا ہے کہ اس سے نہ تناقض لازم آتا ہے، نہ تاویل کی ضرورت ہوتی ہے، یعنی ایجاد، افاضہ، فعلیت، تکمیل، تحصیل، بقاء، لطف، رحمت یہ تو اللہ تعالیٰ اور اس کی قدرت کا پہلو ہے، اور قابلیت، تصور، غل، فتور، ہلاکت، تجد، ذوال، قہر، غضب، یہ خلق اللہ اور ان کی استطاعت کی طرف منسوب ہو گا فارسی میں اسی کو ادا کیا گیا ہے۔

ازاں جانب بود ایجاد و تکمیل و ازیں جانب بود برخط تبدیل
باقی قبول کرنے والوں، اور امکانی حقیقتوں، و ماہیتوں، میں، خود تفاوت کا ہونا، سو یہ کچھ تو خود ان کی اپنی ذاتوں کا بھی اقتضا ہے، ایک وجہ تو اس کی یہ ہے اور ایک وجہ اس کی فیض اقدس کی طرف راجع ہوتی ہے جس کا دوسرا نام قضائے الہی ہے، بہترین نظام اور مناسب ترین ترتیب کے ساتھ اشیاء کا جو ثبوت علم الہی میں اس طور پر ہے، کہ وہ حق تعالیٰ کے اسماء و صفات کے تابع ہیں، علم الہی میں اشیاء کے اسی ثبوت کو قضائے الہی کہتے ہیں، اور حق تعالیٰ کی جانب سے ماہیتوں پر ان کے مخصوص اوقات اور ان کی خاص صلاحیتوں کی بنیاد پر وجود کا جو افاضہ ہوتا ہے، اس کا نام ”رفیض مقدس“ ہے، اور یہی بجنہ خارجی تقدیر ہے، کیونکہ تقدیر تو اللہ تعالیٰ کے علم کی تابع ہے، اور حق تعالیٰ کی ذات سے وجود آدوں جدا نہیں ہو سکتے، لیکن اشیاء کا حدوث اور ان کی نوزائیدگی ان کا تجد و نوبہ نو پیدا ہونا، ایک کے آنے کے بعد دوسرے کا غائب ہونا، اشیاء کی جو یہ حالتیں ہیں پھر حق تعالیٰ کی ذات کے ساتھ

ان کا خادجی علمی اعتبار سے وجوداً جہاداً ہونا کیا ان دونوں میں منافات نہیں ہے؟
 ہر گز نہیں معلوم ہوتا ہے لیکن انشاء اللہ تعالیٰ جب زمان و ہر سرمد کی حقیقت
 تم پر واضح ہوگی، اور تم کو یہ بتایا جائے گا کہ خالق کل کی طرف ان چیزوں کی نسبت
 ایسے مقدس طریقے سے ہے، کہ اس سے نہ حق تعالیٰ کی ذات میں نہ صفات میں
 تغیر لازم آتا ہے اور نہ افعال اس حیثیت سے کہ وہ حق تعالیٰ کے افعال ہیں، ان
 میں کسی قسم کا تجد و راہ پاتا ہے، اس وقت تم کو خود معلوم ہو جائے گا کہ اس میں کوئی
 تناقض اور منافات نہیں ہے، کو زمانی چیزوں، اور مکانی امور کو حق تعالیٰ کس
 مقدس طریقے سے مہیا ہیں، جب تم کو اس کی تفصیل سنائی جائے گی تو اس وقت
 تم سمجھو گے کہ اپنے فرشتوں اور پیغمبروں سے حق تعالیٰ کی گفتگو کی کیا نوعیت ہے، لیکن
 اس طریقے پر اس کی شرح نہیں کی جائے گی، جیسا کہ اشاعرہ کہتے ہیں۔

خلاصہ یہ ہے کہ ممکنات کے وجودوں میں جو نقائص اور برائیاں محسوس ہوتی
 ہیں ان سب کا مریع خود ان کے محل اور وہ چیزیں ہیں، جنہوں نے ان کو قبول
 کیا، وجود بحیثیت وجود کے ان سے قطعاً پاک ہے، اسی سے ثنویہ (یعنی جو دو واجب
 اہرمن ویزدان کے قائل ہیں) ان کا شبہ بھی مندرج ہو گیا، اور قرآن کریم کی جو دو باتوں
 میں یہ ظاہر تناقض معلوم ہوتا ہے وہ بھی مرتفع ہو گیا۔ یعنی ایک تو ایت۔

ما اصابك من حسنة فمن الله وما اصابك من سيئة فمن نفسك
 اور جو برائی تجھے پہنچتی ہے وہ خود تیری اپنی ذات
 سے پہنچتی ہے

دوسری آیت۔

قل كل من عند الله

کہہ دو کہ (سبجائی برائی) سب اللہ ہی کے پاس
 سے ہے۔

اس کی لطافت ہی کا نتیجہ ہے، کہ اسی آیت کے پاس ہی حق تعالیٰ نے فرمایا۔
 فما لظولاء القوم لا يكدون يفقهون
 پھر ان لوگوں کو کیا ہو گیا ہے کہ بات سمجھنے کے
 قریب ہی نہیں آتے۔

وجہ اس کی یہ ہے کہ اپنی گہرائی، اور دقت کی وجہ سے مدحت و معلول کا مسئلہ

عام لوگوں کے لئے سخت دشوار ہے اس لئے کہ معلولوں کا وجود عقل کے چہروں پر یہ وہ بن جاتا ہے، اور اس راہ میں تباہ ہوئے جو بھی تباہ ہوئے علماء اس کی تشریح میں حیران ہیں، پھر بعض ہیں جو اسباب کو ثابت کرتے ہیں، بعض نفی کرتے ہیں، اسی وجہ سے کہا جاتا ہے کہ لوگ اس مسئلے کے متعلق دو گروہوں میں منقسم ہیں، ایک حیرانوں کی جماعت ہے، دوسرے جاہلوں کی۔

اس مرضِ عویص، اور اس لغزشِ بے پناہ سے بچ کر نکلنے والے موحیدین کی وہی جماعت ہے، جس کی توحید اور اسباب کے دید میں منافات نہ ہو، اس مقام کے تحقیق کا خلاصہ یہی ہے جیسا کہ گزرا یعنی ہر شے میں دو پہلو ہے، ایک فنی اشیاء کا سبب الاسباب و رب الارباب کی طرف ہے، یہی تعلق ہے جس کے ذریعے سے چیزیں حق تعالیٰ کی شیع پڑھتی ہیں، تنزیہ کرتی ہیں اس کے حدود و سائنس کا گیت گاتی ہیں، اور اسباب میں تاثیر کا جو مشاہدہ ہوتا ہے، یہ اسمائے حسنیٰ میں سے کسی اسم کا نتیجہ ہوتا ہے، جس کا یہ سبب منظر ہوتا ہے، اور ذکر کرنے کے جس مرتبے میں وہ ہوتا ہے اسی مرتبے کے حساب سے وہ شیع و تحمید کرتا ہے، یہی خود اس کی اپنی ذات تو اس کو تسبیح سے کیا تعلق، وہ تو بجائے خود فاسد ہے، الغرض حقائق کے اختلاف کا مرجع دراصل اسما کا اختلاف ہے لیکن شرور اور نقائص، تو ان کا جج قبول کرنے والوں کی خصوصیات اور ان کی استعدادیں و صلاحیتیں ہیں وجود کی حقیقت کا جب نہ ملے، تو ان کے آخری منزلوں اور درجوں میں، جو کشمکش پیدا ہوئی انہی سے یہ مختلف استعداد اور صلاحیت کا ظہور ہوا، تمام سچے مذاہب کی زبانیں اس کی متفقہ شہادت ادا کر رہی ہیں کہ ہر کمال و خیر، و سلامتی، کا اقتساب حق تعالیٰ کی طرف ہوتا ہے اور ہر قسم کی برائی آفت، نقص قصور کا مرجع خلق ہے، خواہ کسی اعتبار سے بھی اس کو مرجع قرار دیا جائے، حضرت خلیل علیہ السلام سے نقل فرماتے ہوئے جیسا کہ قرآن مجید میں حق تعالیٰ کا ارشاد ہے،

وَإِذَا مَرَّضْتُمُ الْفُجُورِ لِيُفْنِينَ۔ ایں جب بیمار پڑتا ہوں، تو وہ اچھا کرتا ہے۔

و یحییٰ خلیل علیہ السلام بیماری کو اپنی ذات کی طرف منسوب فرماتے ہیں اور شفا کو اپنے رب کی طرف قرآن کی آیت (حضرت عیسیٰ علیہ السلام کی دعا)

ان تقدّمهم فاتهم عبادك وان تغفر لهم | اے اللہ اگر تو انھیں (تثلیث ماننے والوں کو) سزا دے گا، تو یہ تیرے بندے ہیں اور اگر انھیں بخش دے گا تو تو غائب اور حکمت والا ہے

اس میں اصرار اشارہ فرمایا گیا ہے کہ بد بخت جاہل نفوس کو جو عذاب ہو گا وہ حق کی طرف سے بطور انتقام کے نہیں ہو گا بلکہ اس لئے ہو گا کہ سزا ان اعمال و افعال کا نتیجہ ہے، اور عذاب ان کے ردی اخلاق کے لوازم میں ہے، گویا وہ خود ہی اپنی اس آگ کے انیدھن کا لادنے والا ہے، جو آخرت میں اس کے سامنے آئے گی، ٹھیک جس طرح شدت حرص کسی کھانے کی آدمی کو کسی سخت مرض میں مبتلا کر دے۔ اور یہ کہ مغفرت حق تعالیٰ کی خوشنودی، وجود اول کے وجود و کم کے لوازم میں سے ہے اشیاء پر وجود کا افاضہ یہ ان کے قبول کرنے والوں کے امکان و استعداد کے مطابق ہوتا ہے، جیسا کہ ہمارے سردار سیدنا محمد صلی اللہ علیہ وسلم اپنی دعا میں فرماتے۔
الحئیں کلہ بیدیک والنشر لیس الیک | راز انھیں تیرے دونوں ہاتھوں میں، برائی کی نسبت تیری طرف نہیں ہے۔

حضور صلی اللہ علیہ وسلم سے دوسری حدیث مروی ہے۔
من وجد خیراً فلیحمد الله ومن وجد | جو کوئی بھلائی پائے تو پابھے اللہ کی ستائش کرے
غیر ذلک فلا یلو من اکا لنفسه | اور جو اس کے سوا پائے، تو نہ طاعت کرے مگر خود اپنے آپ کو

پس واضح ہوا کہ حق تعالیٰ کے لئے وجود کا افاضہ، ماحیات کو عدم سے نکال کر بود و وجود کے دائرے میں داخل کرنا، قوت سے فعل کی طرف، پوشیدگی سے ظہور کی طرف ان کو لا، بس انھی امور کی حمد اسخی کاموں کی ستائش اس کی ذات کی طرف مائل ہوتی ہے،

والله الهادی الی سواء السبیل | اور اللہ ہی سیدھی راہ کی راہنمائی فرمانے والا ہے۔

عکسات حق کے جمود و نمود کے آئینے ہیں اور آئینہ کی وہ تجلی کا پس ہیں، اس فصل میں اسی تجلی اور ظہور کی کیفیت بیان کی جائے گی، یہ بات پہلے بھی بیان کی جا چکی ہے کہ عکسات اور تمام ماحیثیں جو حق

فصل

کے آئینے ہیں اور حقیقت مقدسہ کی تبدیلی انہی کے ذریعے سے ہوتی ہے، اسی کے ساتھ ایک واقعہ یہ بھی ہے کہ ہر آئینے کی بحیثیت آئینہ ہونے کی یہ خاصیت ہے کہ جس چیز کی اس آئینے میں تبدیلی ہو، اس کی صورت کی وہ نقل اتارے، اور اس کی حکایت کرے، مگر محسوسات چونکہ کثرت سے چھٹکوں پر مشتمل ہوتے ہیں، نقص و امکان کے چند درجہ پہلوؤں کے تہوں میں وہ دبے ہوئے ہیں، اس لئے حق اول کی پوری نقل اور حکایت کے پیش کرنے سے وہ قاصر ہوتے ہیں، اور جو کچھ بھی وجود حق کی ان سے ناقلش و حکایت ہوتی ہے، ان کو وجود حق سے بہت دور کا تعلق ہوتا ہے، جیسا کہ اپنی کتاب ثلوثیہ میں شائیوں کے استاد معلم اول ارسطو طالیس و تمپراز ہے، یہ یاد رکھنا چاہئے کہ مسئلہ ”ربوبیت“ کی تفصیل میں مشہور کتاب ہے، بہر حال اس کا بیان یہ ہے کہ اشیا پر حق کی صرف ایک ہی تبدیلی اور ممکنات میں صرف اس کا ایک ہی ظہور ہے، اشیا میں اس کا جو ظہور ہے ہی ظہور بخشنہ اس کا وہ دوسرا ظہور ہے، جو خود اپنے ہی ذات پر افعال کے مرتبے میں ہوا ہے، کیونکہ حق سبحانہ و تعالیٰ نے اپنے انتہائی کمال اور پورے تمام ہونے کی وجہ سے اپنی ذات سے خود اپنی ذات کے لئے فضل فرمایا، اور اس کے وجود میں ایک توجہ اور فیضان کا ظہور ہو اگو یا وہ اس لئے چھٹک پڑا کہ کمال و تمام ہونے سے بھی زیادہ اس کی ذات کی حیثیت تھی اور وجود حق کا خود اپنی ذات سے جو یہ دوسرا و ثانوی ظہور ہوا، ناممکن ہے کہ یہ ظہور ظہور اول ہو کیونکہ دو مسائل چیزوں کا اکٹھا ہونا بھی محال ہے اور یہ مصنوع ہے کہ تابع متبوع کے درجے تک پہنچ جائے، یعنی وجودی کمال اور نوریت میں جو دو چیزیں باہم تابع و متبوع کا تعلق رکھتی ہوں، ان میں یہ ناممکن ہے کہ تابع متبوع کے درجے پر قبضہ کر لے، پس معلوم ہوا کہ یہ ثانوی ظہور دراصل ان اسماء و صفات کے ٹکڑے کا نتیجہ ہے جو علم اجالی بسیط مقدس میں ایک دوسرے سے ممتاز ہیں، اسی ثانوی ظہور کی تعبیر مختلف جماعتوں میں مختلف الفاظ سے کی جاتی ہے، مثلاً داعی وجود کا نزول کوئی اس کو کہتا ہے کوئی اس ظہور کا نام افاضہ رکھتا ہے، کوئی ”نفس رحمانیہ“ کے نام سے موسوم کرتا ہے، بعضوں کی زبان میں اس کا نام علیت و تاثیر ہی سے اہل ذوق اس کی تعبیر ”محبت افعالی“ سے کرتے ہیں، ”غیر تبدیلی فرمانا“ بعضوں کی یہ بھی تعبیر ہے،

الغرض ذات احدی، اور حقیقت واجبی کا مابیتوں کے ہر ہر آئینے میں ظہور خود اپنی ذات کی بنیاد پر ہوا ہے نہ کہ ان مابیتوں کی بنیاد پر یہ مختلف قسم کی تجلیاں اور رنگا رنگ کے ظہور کی خاکش ہوئی ہے، جیسا کہ بعضوں کو وہم ہوا ہے لیکن باوجود اس کے حق تعالیٰ وحدت صادقہ، اور احدیت حقہ میں اس سے کوئی رخنہ پیدا نہیں ہوتا، اس کی ذات اس قسم کی رخنہ اندازیوں سے پاک ہے، شیخ اکبر محی الدین بن العربی، اپنی کتاب فتوحات مکیہ (۶۳) باب میں ارقام فرماتے ہیں۔

آدمی آئینے میں جب اپنی صورت دیکھتا ہے تو قطعاً جانتا ہے کہ ایک حیثیت سے وہ اپنی ہی صورت دیکھ رہا ہے اور یہ بھی جانتا ہے کہ ایک حیثیت سے وہ اپنی صورت نہیں دیکھ رہا ہے، یعنی آئینے کے چھوٹے بڑے ہونے کی وجہ سے دیکھتا ہے کہ آئینے والی صورت بھی چھوٹی بڑی ہوتی رہتی ہے، لیکن باایں ہمہ میں اپنی صورت نہیں دیکھ رہا ہوں۔ اس کے انکار پر بھی قادر نہیں ہے، حالانکہ جانتا ہے کہ آئینے میں اس کی صورت نہیں ہے اور نہ اس کی صورت آئینے اور اس کے درمیان جو فاصلہ ہے اس میں پائی جاتی ہے، الغرض اس نے اپنی صورت دیکھی اس نے اپنی صورت نہیں دیکھی، ان دونوں باتوں میں نہ وہ سچا ہے اور نہ جھوٹا ہے، سوال ہوتا ہے کہ یہ صورت جو آئینے میں معلوم ہو رہی ہے خود کیا ہے؟ کہاں ہے؟ اور آخر اس کا قصہ کیا ہے؟

واقعہ یہ ہے کہ وہ نہیں ہے اور ہے بھی، یعنی منقہ بھی ہے اور ثابت بھی موجود بھی ہے اور معدوم بھی، معلوم بھی ہے اور مجہول بھی اپنے بندوں کے لئے حق تعالیٰ نے یہ ایک مثال قائم فرمائی ہے تاکہ آدمی یہ سمجھے کہ جب وہ اس عالم کی ایک چیز کو جان نہیں سکتا، اور اس کی حقیقت تک پہنچنے سے عاجز ہے، تو پھر جو اس کا خالق ہے، اس کے علم اور معرفت میں زیادہ عاجز اور زیادہ جاہل زیادہ حیران ہونے کا وہ مستحق ہے۔

میں کہتا ہوں کہ شیخ رحمتہ اللہ علیہ کی غرض یہ ہے کہ حق تعالیٰ کے تجلیات (آئینے والی صورت) کی اس حقیقت سے بھی زیادہ لطیف و دقیق ہیں، جس کے متعلق مقول

حیران ہیں، اور انسان کی اور اکی قوت اس کے سمجھنے سے اس حد تک عاجز ہے کہ اسی میں شک واقع ہو گیا، کہ جس چیز کو ہم آئینے میں دیکھتے ہیں، خود اس کی کوئی واقعی حقیقت ہے بھی یا نہیں کیونکہ عقل نہ اس کے متعلق یہ فیصلہ کر سکتی ہے کہ وہ معدوم محض ہے، اس لئے کہ وہ لاشے، کچھ نہیں، تو ہے نہیں، جیسا کہ تم کو معلوم ہو چکا اور نہ وہ وجود صرف، خالص، مستی ہے، اس لئے کہ تم یہ بھی جان چکے ہو، کہ آئینے کے مقابل والی صورت سے یہ آئینے والی صورت جدا بھی نہیں ہے، اور نہ آئینے کی اس صورت کے متعلق یہ کہا جاتا ہے کہ وہ صرف ایک اسکان ہے، تو گویا آئینہ اور جو صورت اس میں نمایاں دکھائی دیتی ہے، ان کی پیدائش کی حکمت یہ بھی ہے، کہ بندوں کی سمجھ میں اس ذریعے سے یہ بات آجائے کہ اشیاء میں حق کا نور کس طرح ساری اور پھیلا ہوا ہے، اور ماییتوں کے آئینوں پر حق کی تجلی کس طرح ہو رہی ہے، اور حق کا ظہور ہر شے میں حق ہی کے اقتضاء سے کس طرح ہو رہا ہے کیونکہ مسلسل بتانا چلا آ رہا ہوں کہ اسکانی ماییت کا وجود خود اس کی ماییت نہیں ہے، اور نہ اسکانی ماییتوں کا وجود دین وجود واجب ہے اس لئے کہ ممکن کے وجود میں ظاہر ہے کہ نقص ہوتا ہے، کوتاہی ہوتی ہے، امکان کی صفت سے وہ موصوف ہوتا ہے، پس اس کا وجود اس کے ممکن کا وجود واجب کے وجود سے بالکل جدا بھی نہیں ہے اس لئے کہ ممکن اپنی یافت اور تحقق میں ظاہر ہے کہ غیب سے مستقل ہے جیسا کہ اس کی دلیل کا پہلے ذکر ہو چکا ہے،

نیز جس طرح یہ ثابت کیا جا چکا ہے کہ اشیاء پر حق تعالیٰ کی ایک ہی تجلی اور ایک ہی افاضہ ہے، ان میں جو تعدد و تکرر نظر آتا ہے، یہ ماییتوں کے تعدد و اختلاف کا نتیجہ ہے، اسی طرح یہ امر بھی پایہ تحقیق کو پہنچ چکا ہے کہ ایک ہی منظر کے اعتبار سے تجلی میں تکرار نہیں ہو سکتی، اور اسی سے یہ بات بھی مستفاد ہوتی ہے، کہ کسی حقیقت کا کامل اور پورا علم صرف اس حقیقت کے حضور ہی سے حاصل ہو سکتا ہے، یعنی اس حقیقت کی کوئی شبیہ و شیخ اس حقیقت کے علم کا ذریعہ نہیں بن سکتا، کیونکہ شیخ و عکس یا شبیہ کا ظہور خود مجسمہ اس حقیقت کا ظہور نہیں ہے، ورنہ پھر وہی تکرار کا الزام مائد ہوگا، حالانکہ ارباب معرفت اس تکرار کے منکر ہیں، یہیں سے ارباب بصیرت پر ایک نکتہ بھی واضح ہو سکتا ہے مطلب یہ ہے کہ اشیاء کے حقائق کا ادراک انسانی نفوس کو جو اس وقت ہوتا ہے، حسب اپنے

تجرد کے بعد ان کا مبد و فیاض سے اتصال ہو جاتا ہے، تو نفوس کے اس ادراک کی نوعیت میں مکمل مختلف ہیں یعنی یہ ادراک آیا بطور تشعشع اور ریزش کے ہوتا ہے یا عکس کے ذریعے سے اس کا حصول ہوتا ہے، عکس کا مطلب یہ ہے، کہ اشیاء کی صورتوں کا اضافہ نفوس پر ہوتا ہے، یا مبد و فعال کی ذات ہی میں نفوس ان کا شاہدہ کرتے ہیں، ہر مسلک کی تائید میں دلائل پیش کیئے جاتے ہیں، جو اہل فن کی کتابوں میں مذکور ہیں، لیکن تحقیق کے بعد جو لوگ عارف و بصیر ہیں ان کو یہ معلوم ہوا ہے کہ نہ یہ مسلک صحیح ہے اور نہ وہ، بلکہ واقعہ یہ ہے، کہ مبد و فعال (حق تعالیٰ) کے ساتھ جن نفوس کو اتصال تام نصیب ہوتا ہے، اس کا سبب ان نفوس کا اپنی ذات سے فنا ہو کر اور اپنی انیت و ہستی کے پہاڑ کو ڈھا کر حق کے ساتھ باقی ہونا، اور اس کی ذات کے مشاہدے میں مستغرق ہونا ہے، اس حال کے بعد ایسا آدمی اشیاء کو خارج میں اسی طرح دیکھتا ہے جس طرح وہ واقع میں ہیں، یہ نہیں ہوتا کہ اس کے بعد حقائق اسے اس کے خلاف نظر آتے ہیں جیسا کہ وہ واقع میں ہیں، ورنہ پھر وہی تخیلی الہی میں تکرار لازم آئے گی ظاہر ہے کہ اس تکرار کا غلط ہونا ثابت ہو چکا ہے، اور ارباب معرفت نیز ان روافی کلیہوں نے اس کا انکار کیا ہے، جو قائل ہیں کہ اشیاء کا اعیان اور واقع میں وجود صرف یہ ہے کہ یہ اشیاء حق کے اشیائے معلومہ سے نہیں، بلکہ خود حق سے ہیں، الغرض ان اشیاء کا معلوم حق ہونا یہی ان کا خارج و اعیان میں موجود ہوتا ہے، اور ان اشیاء کے متعلق حق تعالیٰ کے عالم جو نئے کے یہی معنی ہیں کہ ان اشیاء کا فیضان حق سے اس کے وجودی نور کے ذریعے سے ہوا، البتہ اس عالم قدس کے اتصال کی وجہ سے عارف کو حقائق کی صورتوں کا جو علم بھی ہوتا ہے، (تو یہ حقائق کی صورتوں کے ذریعے سے نہیں ہوتا) بلکہ خارج میں حقائق جس طرح واقع ہیں خود وہی عارف کے سامنے ہوتے ہیں، نہ کہ ان کی شبیہ، یا مثال، یہ حال تو ان ارباب کمال کا ہے، جنہیں حق کے ساتھ اتصال میر ہوتا ہے، لیکن جو بیچارے ناقص اور زیر حجاب ہیں وہ اشیاء کے آئینے میں حق کو دیکھتے ہیں، اور جیسا اس کو دیکھتے ہیں ویسا ہی اسے خیال کرتے ہیں، پس یہ لوگ حق کو اپنی اعتقاد کی صورت کے ذریعے سے پہچانتے ہیں، پھر قیامت کے دن جب حق تعالیٰ اس صورت کے ساتھ ظاہر ہوگا تو ان کی اعتقادی صورت کے غیر ہوگی، تو وہ اس کے حق ہونے کا انکار

کرے گا، اس سے پناہ مانجے گا لوگوں کے عقائد میں اختلافات جو پیدا ہوئے، اس کا
غشاہ یہی ہے، کہ وہ مختلف اشیاء میں حق کو دیکھتے ہیں اسی کی طرف حق تعالیٰ کے قول -
انا عند ظن عبدي لی | میں اپنے بندے کے اس خیال کے پاس رہتا ہوں جو میرے متعلق وہ خیال کرتا ہے۔

میں اشارہ کیا گیا ہے، الغرض الہی تجلیات میں سے ہر شخص اسی تجلی کو قبول کر لیتا ہے
جو اس کے مناسب حال ہوتی ہے، اور اس کی فطرت جس سے ابا کرتی ہے، اس کا
وہ انکار کر بیٹھتا ہے، لیکن جو سالک کہ اصل بحق ہو چکا ہے وہ حق تعالیٰ کو تمام مخلوقات
کی نسبتوں سے مجر و اور پاک کر کے مشاہدہ کرتا ہے، پھر اس کا طرف چونکہ تنگ ہوتا ہے
اس میں مخلوقات کی گنجائش باقی نہیں رہتی، اس لئے جس طرح حق میں فانی ہونے سے
پہلے مخلوقات کی وجہ سے وہ حق سے محروم و محبوب تھا اور اس کے طرف وجود کے
تنگ دامانی کا یہ لازمی نتیجہ ہے، اسی طرح اب جب وہ سر حال اس پر طاری ہوتا ہے
تو اس وقت کچھ ہر شے سے فانی ہو جاتا ہے، اس لئے، الہی مراتب، اور اسمائی و
ذاتی تجلیات سے بے خبر ہو جاتا ہے۔

لیکن جو کامل ہوتا ہے، اور حق کو تمام مظاہر اور اس کی تجلی کا ہوں میں پہچانتا اور
دیکھتا ہے، اور اجمال سے مدولے کر تفصیلات کی سیر کرتا ہے، تو ایسا آدمی حق تعالیٰ کا
اسرار و صفات کے رخ سے بھی مشاہدہ کرتا ہے، پس یہ حق کو حق ہی سے دیکھتا ہے، اور حقائق
کی اس سر زمین کی سیر کرتا ہے جو اپنے رب کے نور سے جگمگاتی رہتی ہے، اس مقام
پر اشیاء کا جو اسے علم ہوتا ہے، اس کا سبب مسبب و اشیاء کا علم ہوتا ہے، وہی سبب و اشیاء
جس نے اشیاء کی ہرینوں کو ظاہر کیا اور ان کے اعیان ثابتہ کو نمود عطا کیا، اس وقت اس
پر یہ بات صادق آتی ہے کہ وہ اشیاء کو حق تعالیٰ کے اس وجہ کریم کے آئینے میں دیکھتا
ہے، جو آسمان و زمین کے غیب اور پوشیدہ امور کا مالک ہے، پس معلوم ہوا کہ
جس طرح ایک حیثیت سے اشیاء ذات حق کے آئینے میں، اسی طرح حق تعالیٰ اشیاء کے
حقائق کا آئینہ ہے، لیکن ہر ایک کے آئینہ ہونے کی حیثیت دوسرے سے جداگانہ
ہے، تقریر اس کی یہ ہے کہ ذات حق کے سوا جتنے آئینے ہیں، مثلاً ممکنات کی، ان میں
کہ حقیقت وجود کا ظہور انہی سے ہوتا ہے یا ان کی خیالی قوتوں کے آئینے جنہیں عالم مشا

کے مظاہر کے نام سے موسوم کیا جاتا ہے، یا ان جزئی خیالی قوتوں کے آئینے جو خیالی صورتوں کے بھی مظاہر ہیں، نیز علیحدگی آتی پوری آہنی وغیرہ وہ تمام صورتیں جن میں ہر ایک صورتوں کے مظاہر ہیں جو دیکھتی تھی چلتی سونگھی چھوٹی جاتی ہیں، یعنی ان چاروں قسم کے محسوسات کے جو مظاہر ہیں، الغرض ان سب کے آئینہ ہونے کی حیثیت اور نوعیت یہ ہوتی ہے، کہ جن کیفیات اور صورتوں کے یہ مظاہر ہوتے ہیں، ان سے ان کی ذات کو بحیثیت ان کی خود اپنی ذات کے جب خالی فرض کر لیا جاتا ہے، اس وقت وہ ذات حق کے آئینے بنتے ہیں۔ اگرچہ خود وہ کیفیات اور صورتیں جن کے یہ مظاہر ہیں، وہ ان اشیاء کے وجود کے مظاہر ہوتی ہیں لیکن ان اشیاء کے آئینہ ہونے کی حیثیت چونکہ مجسمہ ان کی ذات اور وجود کی حیثیت نہیں ہوتی، کیونکہ ان میں ہر ایک کی ذات کسی نہ کسی وجودی قید کے ساتھ مقید ہوتی ہے، اس لئے آئینہ ہونا ان پر ہر اعتبار سے صادق نہیں آتا، اگرچہ ہر اعتبار سے اس کا کاذب اور غلط ہونا بھی صحیح نہیں ہے، ٹھیک اس کی مثال ایسی ہے کہ تم جب آئینے کی خاص ذات کو پیش نظر رکھ کر اس حیثیت سے دیکھنا شروع کرو کہ یہ لوہے سے بنا ہوا ہے یا شیشے سے، ظاہر ہے کہ اس وقت تمھاری نظر سے وہ صورت اوجھل ہو جائے گی جو آئینے میں نظر آتی تھی، اور اس وقت آئینہ اس صورت کا مظہر باقی نہ رہا کہ وہ مقید اور محدود ہے، لیکن جب اس سے قطع نظر کر لیا جائے کہ وہ لوہے کا یا شیشے کا ہے یعنی خود اس آئینے کی ذات کو استقلال نظر سے نہ دیکھا جائے بلکہ اس کے ارتباطی و تعلق ہونے کی حیثیت پیش نظر ہو، یقیناً اب وہ صورت جو تمھارے روبرو ہے نظر آئے گی، لیکن آئینے کی یہ خصوصیت کہ وہ لوہے کا یا شیشے کا ہے اگرچہ واقع میں اس وقت بھی اس کی یہ خصوصیت باقی رہتی ہے، مگر اس کی طرف دیکھنے والے کی توجہ باقی نہیں رہتی یہی وجہ ہے کہ آئینے جو صورت نظر آتی ہے، وہ مجسمہ وہ شخص نہیں ہوتی، جو آئینے میں دیکھا جا رہا ہے گویا آئینے کی یہ خصوصیت اس شخص کے حقیقی وجود کی راہ میں حائل ہو جاتی ہے، اور آئینے میں جتنی زیادہ خصوصیت بڑھتی چلی جائے گی، اسی حد تک اس کی جہانی حیثیت بھی بڑھتی جائے گی، اسی لئے آئینے میں جو چیزیں نظر آتی ہیں وہ چھوٹے بڑے سیدھے ٹھیک نمایاں اور مخفی ہونے میں باہم آئینوں کی مختلف خصوصیتوں کی وجہ سے مختلف ہوتی ہیں

مثلاً آئینے کے کوڑھ پشت، یا گہرے یا زیادہ صیقل شدہ ہونے یا چپے ہونے کی وجہ سے ان میں نظر آنے والی صورتوں کے حالات مختلف ہوتے ہیں، اگرچہ جس وقت آئینے کے ذریعے سے صورت ہی کا دیکھنا مقصود ہوتا ہے، اس وقت آئینے کی یہ خصوصیتیں پیش نظر نہیں ہوتیں پس جو مال آئینے کا ہے، یہی حال تمام امکانی آئینوں کا ہے لیکن خود حق تعالیٰ چونکہ اس کی ذات صرف فیاض ہے، اور اسی سے اشیاء کی صورتوں کا بھی فیضان ہوتا ہے، اور اسی کی وجہ سے ان اشیاء کا تعقل بھی ہوتا ہے، اس لئے حق تعالیٰ کی ذات ایک ایسا مظہر بن جاتی ہے، جس کے ذریعے سے تمام اشیاء کا ظہور ان حالات اور کیفیات کے ساتھ ہوتا ہے، جو واقع میں ان کے لئے ثابت ہیں، اس سلسلے کے سمجھنے کے لئے حسب ذیل بیان کو غور سے سننا چاہئے،

یہ واقعہ ہے، کہ حق تعالیٰ کی ذات خود اپنی ذات کی حیثیت سے بغیر اس کے کہ اس کے ساتھ کسی قسم کی کسی بیسہ و فی حیثیت کا اضافہ ہو، وہ تمام اشیاء کی مبداء اور سرچشمہ ہے، پس جس طرح ذات حق اشیاء کی مبداء ہے، اسی طرح حق تعالیٰ کی ذات کا مشاہدہ بھی اشیاء کا مشاہدہ ہے، کیونکہ علت تامہ کا کامل علم معلول کے علم کو ناگزیر بنا دیتا ہے، پھر جس طرح حق تعالیٰ کی ذات کا مشاہدہ بجز خود ذات حق کے مشاہدے کے نہ ہوتا ہے نہ ہو سکتا ہے بلکہ حق تعالیٰ کی ذات اور اس کی ذات کا شہود و دید دونوں باتیں دراصل ایک ہی ہیں ان دونوں باتوں اور حیثیتوں میں کوئی اختلاف نہیں ہے اور ذات حق کے یہی دونوں پہلو مخلوقات کے وجود کے بھی، اور ان کے مشاہدے کی بھی علت ہے، اسی طرح مخلوقات کی ذاتوں کے مشاہدے کی شکل بھی ان کے وجود کے سوا اور کسی ذریعے سے قابل تصور نہیں ہو سکتی، کیونکہ دونوں علتیں جب دراصل ایک ہی ہیں، تو معلولوں کا بھی بغیر کسی تعدد کے ایک ہونا ضروری ہے پس اشیاء کا وجود جس طرح وہ واقع میں ہے، حق تعالیٰ کے وجود کے تابع و آثار میں سے ہے، اسی طرح اشیاء کا تعقل اور ان کا مشاہدہ جس طرح وہ واقع میں ہیں حق تعالیٰ کے تعقل اور مشاہدے کے تابع ہے الغرض ثابت ہوا کہ حق تعالیٰ کی ذات خود اپنی ذات کی حیثیت سے ایک ایسا آئینہ ہے، جس میں کلی اور مبسوطی اشیاء، ٹھیک اسی رنگ میں جس میں وہ واقع میں ہیں اس طرح نظر آتی ہیں کہ اس میں کسی غلطی اور جھوٹ اور آلاش شریک نہیں ہے، لیکن ممکنات کے آئینہ ہونے کی جو حیثیت ہے

اس کا حال یہ نہیں ہے

ایک نتیجہ

گزشتہ بالا تقریر سے یہ بات واضح ہوئی کہ کسی شے کے اور اک و علم کی صورت اس کے سوا اور کچھ نہیں ہے، کہ اس کے خالق اور آفریہ کار کا علم حاصل کیا جائے اسی کے علم سے اشیاء کا بھی علم حاصل ہو سکتا ہے اس مسئلے کا ذکر پہلے بھی ہو چکا ہے، یعنی بتایا گیا ہے، کہ ہر شے کے وجود کا صرف ایک ہی پیرایہ ہے، جو ایک ہی جہت اور راہ سے حاصل ہوتا ہے، کیونکہ شے واحد کے دہرانے اور تکرار کا ممنوع ہونا معلوم ہو چکا ہے دوسرے غفلوں میں یوں کہو کہ حق کی تجلی دہرا نہیں سکتی، اور اسی سے یہ معلوم ہوا کہ حکماء جو یہ کہتے ہیں کہ اشیاء کے یقینی علم کا ذریعہ اس کے سوا اور کچھ نہیں ہے، کہ ان کے اسباب کا علم حاصل کیا جائے ان کا یہ قول کتنا درست صحیح ہے، چاہیے کہ اس مقام کی تم خوب تحقیق کرو اگر تم آگے بڑھنا چاہتے ہو،

تعاقب

فلسفہ عامہ کے مباحث میں یہ بات گوش زد ہوئی ہوگی کہ کسی مخصوص و معین علت کا علم معلول معین کے علم کو ناگزیر کر دیتا ہے، لیکن کسی مخصوص و معین معلول کے علم سے خاص علت و

سبب کا نہیں، بلکہ صرف مطلق سبب و علت کا علم حاصل ہوتا ہے، اس نظریے کی بنیاد و اصل وہ بات نہیں ہے، جس کا ذکر عام اور مشہور کتابوں میں پایا جاتا ہے یعنی یہ بات کہ خاص علت تو خاص معلول کو چاہتی ہے، لیکن کسی خاص معلول کیلئے صرف مطلق علت کی ضرورت ہے وہ کسی مخصوص علت کو نہیں چاہتا، میں یہ کہتا ہوں کہ یہ ایک ایسا دعویٰ ہے، جس کی نہ کوئی دلیل ہے نہ برہان بلکہ اس کا راز جیسا کہ میں نے پہلے بھی بتایا ہے، یہ ہے کہ معلول دراصل صرف علت کے مختلف تعینات میں سے کوئی خاص تعین اور اس کے مختلف تجلیات کے مختلف مراتب میں سے کسی خاص مرتبے سے عبارت ہے، پس ظاہر ہے کہ علت کی حقیقت سے جو واقف ہو جاوے گا، وہ اس کی مختلف شانوں اور مختلف اطوار و حالات سے ضرور واقف ہو جائیگا بخلاف اس کے معلول سے واقف ہونے والا کہ اس نے تو علت کے اس خاص مرتبے کو جانا ہے، اس کی مثال اس شخص کی ہے، جو ایسے چند آئینے جن میں باہم چہرے

بڑے ٹیڑھے سیدھے اکبر سے گہرے ہونے میں اختلاف ہو، ان میں سے کسی ایک ہی آئینے میں کسی آدمی کے چہرے کو دیکھنے شیخ جلیل علی الدینی الامیرانی نے اس مقصد کی بانی تحقیق فرمائی ہے، اپنی کتاب مخصوص الحکم میں ”دفعہ ششم“ کے ذیل میں جہاں انہوں نے علیات کو ذاتی و اسائی اقسام میں تقسیم فرمایا ہے۔ حسب ذیل تقریر فرمائی ہے:

ذات کی حقیقی ہمتہ اس کی استعداد کے مطابق والی صورت میں ہوتی ہے، جس پر ذات قبل کرنا چاہتی ہے، اس کے سوا اور کوئی دوسرے شکل قبل کی نہیں ہوتی، یہی وجہ ہے کہ جس پر ذات کی حقیقی ہوتی ہے، وہ بجز اپنی اس صورت کے جو حق کے آئینے میں نمایاں ہوتی ہے، اور کسی چیز کو نہیں دیکھتا اس شخص نے صرف اسی صورت کو دیکھا حق کو نہیں دیکھا اور نہ دیکھ سکتا ہے اگرچہ وہ یہ بھی جانتا ہے کہ اپنی صورت کو وہ حق کی ذات ہی میں دیکھ رہا ہے جیسے آئینے میں جن صورتوں کو کوئی دیکھتا ہے، وہ یہی جانتا ہے کہ اپنی صورت یا اور صورتوں کو آئینے کے سوا اور کسی ذریعے سے نہیں دیکھ سکتا ہے۔

شیخ اس کے بعد فرماتے ہیں:

تم نے جب اس کے مزے کو چکھ لیا تو سمجھو کہ جس مقصد سے بالاتر کوئی مقصد کسی مخلوق کے لئے نہیں ہے، اس مقصد کا مزہ تم کو مل گیا، اب اس سے آگے بڑھنے کی خواہش فضول ہے، بے کار۔ اس سے بھی آگے بھٹنے کی کوشش میں اپنے کو نہ تھکاؤ، اس سے آگے دو جوں تک ترقی پانے کے لیے جو سعی کرے گا، اس کی سعی لا حاصل ہوگی، اس وجہ سے ”وہ“ نہیں ہے، (جسے تم ڈھونڈتے ہو) اس کے بعد تو صرف غیبتی محض کا مرتبہ ہے، الغرض تمہیں اپنے تئیں دیکھنے کا تو ”وہ“ آئینہ ہے، اور اس کے احوال کی وہ اور ان اسات کے احکام کے ظہور کے تم آئینہ ہو، اور یہ اسما، بھی خود اس کی ذات کے سوا اور کچھ نہیں ہیں۔

ایک اور ذیلی بحث امیری اس تقریر سے تم پر یہ بات بھی واضح ہو گئی ہوگی، کہ حق تعالیٰ

کی معرفت میں باہم انسانوں میں جو اختلاف ہے، اور اس اختلاف کی وجہ سے آدمی مختلف مذاہب کا جو پابند نظر آتا ہے دراصل اس اختلاف کا مرجع حق کی تجلیات کے مشاہدے میں جو اختلاف ہے، اسی کی طرف راجع ہوتا ہے ایک دوسرے کی جہت دید اور انکار کرتا ہے، اس کا منشا بھی یہی ہے کہ بعضوں پر بعض مقامات و مواضع کے حالات غالب ہو جاتے ہیں، جو دوسروں پر طاری نہیں ہوتے ان میں بعض ان تجلیات سے اوجھل ہوتے ہیں، جن کا اختلاف دوسروں پر ہوتا ہے، مثلاً حق تعالیٰ جب اپنی سلبی و منفی صفات کے ساتھ ان عقول کے سامنے تجلی فرماتا ہے جو مادی آلودگیوں سے پاک ہو چکے ہیں تو ان کی عقلیں اسی کو قبول کر لیتی ہیں، اور ذات حق کو تشبیہ نقص کی تمام آلودگیوں سے منزہ و پاک ثابت کرنے میں زور لگاتی ہیں حیوانی لوازم، تعدد و تکثر سے اس کی ذات کو وہ بلند شمار کرنے پر اصرار کرتی ہیں، یہ حال ان کا ہے، جو تنزیہ و تسبیح کرنے والے عقول کے طبقے میں داخل ہیں جیسا کہ بعض حکماء اس گروہ میں شامل ہیں لیکن جو عقول مادی آلودگیوں سے ابھی پاک نہیں ہوئی ہیں، مثلاً وہیم خیال اور نفوس منطبطہ (یعنی افلاک کے نفوس) کا جو حال ہے، اسی طرح جو لوگ ابھی آلودہ اور اکی قوتوں کے مرتبے میں اس وجہ سے ہیں کہ اکثر و بیشتر ان پر انہی قوتوں کا تسلط رہتا ہے، جیسا کہ اکثر ظاہریوں اور ارباب تشبیہ کا حال ہے کہ ان بیچاروں کی ذہنی حالت ہی ایسی ہوتی ہے کہ وہ حق اول کو تشبیہ، اور حیوانی لوازم کے بغیر تصور ہی نہیں کر سکتے، حق تعالیٰ جب اپنے ثبوتی صفات کے ساتھ تجلی فرماتا ہے تو قلوب اور نفوس ناطقہ اس لئے اس کو قبول کر لیتے ہیں کہ خود نفوس ناطقہ اجسام کے ساتھ متعلق ہونے کی وجہ سے ان امور میں داخل ہیں جن کا تعلق عالم تشبیہ سے ہے، اگرچہ خود اپنی جو ہر ذات کی بنیاد پر وہ مادے سے پاک اور منزہ ہیں لیکن ان ثبوتی صفات کا انکار وہ عقول کرتے ہیں جو صرف مجرد ہیں اور مادے سے ان کو کسی قسم کا تعلق نہیں ہے، اور یہ ان کی اس سرشت اور فطرت کا نتیجہ ہے جس کی وجہ سے وہ حق تعالیٰ کو حیوانی لوازم سے دور ثابت کرنے میں قدارۃ مجبور ہیں۔

الغرض عقلی نفسی و جمی ہر نشاء و طبعے کی ہستیاں جو الہی تجلیات کی مختلف صورتیں ہیں، وہ اسی بات کو قبول کر لیتی ہیں، جو ان کے حالات کے مناسب ہوتی ہے

اور اس کا انکار کرتی ہیں، جو اس کی مخالف اور اس کے قطعی رنگ کے مطابق نہیں ہوتی، اور یہ سب اس لئے ہوتا ہے کہ ہر شخص حق کا شاہد اپنے خاص وجود ہی کے واسطے سے کرتا ہے اور بجز اپنی خاص ہیئت کے اور اس کی معرفت کی کوئی دوسری راہ نہیں ہوتی، اس پر حق تعالیٰ کے متعلق بس اسی قدر ظاہر ہوتا ہے جتنی اس کی مخصوص ذات کے آگینے میں حق کی تکمیل ہوتی ہے،

اسی لئے جتنی قوتیں بھی ہیں، ہر ایک حق تعالیٰ سے خود اپنی ذات ہی کی وجہ سے حجاب میں ہیں اپنی ذات سے افضل ان کو کوئی دوسرا نظر نہیں آتا، مثلاً ملائکہ نے آدم کے متعلق اسی مسئلے میں جھگڑا کیا، یا عقل اور وہم میں جو کشمکش ہوتی رہتی ہے، وہ اسی کا نتیجہ ہے، کہ ہر ایک دوسرے پر غلبہ پانے کا مدعی ہے، اور دوسرے کے آگے جھکنے کے لئے تیار نہیں، عقل دعویٰ کرتی ہے کہ اپنی نظری قوت کے ذریعے سے وہ حقائق کے علم کا احاطہ کرتی ہے، حالانکہ واقعہ یہ نہیں ہے کیونکہ اپنی فکری قوت کے ذریعے سے وہ صرف ذہنی مفہومات اور ہویات کے لوازم کا اور اک کر سکتی ہے، لیکن ان ہویات کے جو خارجی حقائق ہیں اس کی یافت سے وہ عاجز ہے انتہائی پرواز اس سلسلے میں اس کی یہ ہے کہ جب تک فکر و نظر کے مقام میں وہ ہو، خارجی حقائق کے متعلق صرف اتنا اجمالی علم رکھتی ہے کہ اس کا کوئی ایسا رب ہے، جو فاعل اور کوئی صفات سے پاک ہے، لیکن بائیں ہمہ حق کے شاہد اور اس کی تجلیات ذاتیہ، تفصیلی ظہورات، اور تمام عوالم میں اسی کا نور نافذ و ساربی ہے، ان سب سے وہ محروم ہے،

یہی حال وہم کا بھی ہے کہ عقل کے مقابلے میں اپنے قہر و غلبے کا مدعی ہے، اور ایسی تمام باتوں کے متعلق جو اس کی رسائی کے دائرے سے خارج ہیں، عقل کو جھٹلاتا ہے، اور اس کی وجہ یہ ہے کہ وہم صرف جزئی معانی کا اور اک کر سکتا ہے، اسی لئے جن امور کا تعلق جزئیات سے نہیں بلکہ کلیات سے ہے ان کا ماننا وہم کے لئے دشوار ہوتا ہے، الغرض ہر قوت میں ایک شیطانی عنصر شریک ہے اسی طرح جب انسان کامل کے ہر فرد انسانی میں بھی شرک خفی یا جلی کا کچھ کچھ حصہ ضرور پایا جاتا ہے کیونکہ اللہ تعالیٰ کے تمام اسماء میں سے کسی نہ کسی اسم سے ہر شخص دور ہوتا ہے، اور

اسی لئے وہ حق تعالیٰ کی عبادت تمام اسماء کے ساتھ نہیں کرتا، جیسا کہ خود قرآن میں حق تعالیٰ نے اس کی طرف حسب ذیل آیت میں اشارہ بھی فرمایا ہے۔

وَمِنْهُمْ مَّنْ يَعْبُدُ اللَّهَ عَلَىٰ حَرْفٍ ۚ فَإِنْ أَصَابَهُ خَيْرٌ طَمَعْنَ بِهِ وَإِنْ أَصَابَتْهُ فَلَنتَةُ الْفُلْبِ عَلَىٰ وَجْهِهِ ۚ

ان میں کچھ لوگ ہیں، جو اللہ کو ایک کنارے پر کھڑے ہو کر پوجتے ہیں، اگر ان کو بھلائی پہنچی تو اس کے ساتھ وہ مطمئن رہتے ہیں، اور اگر

کہیں کوئی آزمائش پہنچی تو اپنے رخ پر پلٹ پڑتے ہیں،

لیکن کامل انسان وہی ہوتا ہے، جو حق کو قبول کرتا ہے، اور حق تعالیٰ کی ہر تجلی کے متعلق وہ حق ہی کی روشنی میں راہ پاتا ہے، وہ خدا کو اس کے تمام اسماء کے ساتھ پوجتا ہے، وہی دراصل حقیقی عبد اللہ ہوتا ہے، یہی وجہ ہے کہ نوع انسانی کے کامل ترین فرد اسی نام سے موسوم ہوئے (یعنی صرف آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کو قرآن میں حق تعالیٰ کی طرف سے عبد اللہ کا خطاب و اللہ لما قام عبد اللہ کا دو) یٰکونون علیہ لبداء کی آیت میں عطا فرمایا گیا ہے آپ کے سوا اسم ذات اللہ کی طرف عبد کی نسبت سے کوئی سرفراز نہیں ہوا، حضرت مسیح علیہ السلام نے خود اپنے کو عبد اللہ کہا، لیکن حق تعالیٰ نے ان کو اس نام سے موسوم نہیں فرمایا، خود اپنا کوئی خطاب تجویز کرنا اور سرکاری خطاب میں جو فرق ہے وہ ظاہر ہے اور اس کے بھی اندرونی اسباب ہیں جن کی تفصیل اپنے مقام پر کی گئی ہے مترجم ۱۲) بہر حال کامل انسان اس خطاب سے مخاطب اس لئے کیا گیا کہ صرف اسی کی نظر حق اول کا مشاہدہ تمام امری اور خلقی مظاہر میں اس طرح کرتی ہے، جس میں کثرت نہ ذات کے اعتبار سے خلل انداز ہوتی ہے اور نہ تجلی کے اعتبار سے، جیسا کہ گزر چکا کہ حق تعالیٰ کی تجلی ایک واحد حقیقت ہے، اور تعدد و کثرت محض اس کی ان مختلف شانوں اور جہتوں سے پیدا ہوتا ہے، جن کی تعبیر مہیات اور اعیان ثابۃ سے کی جاتی ہے جو اپنی ذات کے اعتبار سے نہ کسی قسم کا وجود رکھتے ہیں اور نہ ان میں کسی کی تائیدی جعل اور بناوٹ کو دخل ہوتا ہے، بلکہ ان کو ان وجودوں کے ساتھ جو نور احدی کے سائے و ظلال ہیں اور وجود قیومی کی جو پھواریں ہیں، ان کے ساتھ

ایک خاص قسم کا اتحاد ہوتا ہے، اسی بنیاد پر پھر ان کے متعلق احکام ثابت ہوتے ہیں اور ان پر وجودوں کو محمول کیا جاتا ہے۔

الحاصل جو نفوس کامل ہوتے ہیں، انہیں حقائق کا علم اس طرح ہوتا ہے جس میں کسی شک اور ریب کی گنجائش باقی نہیں رہتی، یہی رحمن کے وہ بندے ہوتے ہیں جو حقائق کی زمین پر ہلکے پھلکے چلتے ہیں اور حب جہال ان کو خطاب کرتے ہیں تو وہ اس کے جواب میں ”سلام“ کہتے ہیں، جاہلوں کا یہ گروہ وہ ہے جن کی عقلیں کمزور ہوتی ہیں اور ہر مقام کے الہی تجلیات کے ادراک سے اسی لئے قاصر ہوتی ہیں۔

باقی سرکشوں کا طبقہ، سودہ تو اللہ کے شعائر دینے جن کے دیکھنے سے حق تعالیٰ کا شعور پیدا ہوتا ہو، کا احترام نہیں کرتا، یہی لوگ بعد اور دوری کے دونوں میں دراصل پڑے ہوئے ہیں اور حقائق والہی انوار کے ادراک سے محروم ہو کر نامرادی کی گھاٹیوں میں سرگردار ہے ہیں وجہ یہ ہوتی ہے کہ جو کچھ خود ان کی ذات علم عطا کرتی ہے، اس کے سوا اور کسی چیز کے ماننے کے لئے یہ تیار نہیں ہیں، انہی کے متعلق (قرآن مجید) میں کہا گیا ہے۔

انکم وما تعبدون حصب جهنم | یقیناً تم اور جن کو تم پوجتے ہو دونوں کے

ایندھن ہیں۔

یعنی حق کے تجلیات اور اس کی فیض بخششوں کے نظارے سے محروم ہونے کی وجہ سے جہنم میں یہ گرفتار ہیں، اور یہ اس لئے ہوتا ہے کہ وجودوں کا وہ سلسلہ جو دراصل مجسمہ حق تعالیٰ کے فیوض اور اس کی تجلیات کے مختلف رنگ ہیں، ان میں اور مہیتوں کے ان لوازم میں جو بجائے خود مستقل امور اور مستقل اصنام (بت) ہیں، یہ لوگ غلط بحث اور اشتباہ میں مبتلا ہیں، اسی لئے یہ انہی مہیتوں کے لوازم کو پوجتے ہیں انہی کی طرف وجود کو بھی منسوب کرتے ہیں اور وجود کے تحتانی درجوں میں ایجاد کو بھی اسی کی طرف مائل کرتے ہیں، مگر حق تعالیٰ کو تجلیات کے تمام مہیتوں میں اور تمام اسماء کے ساتھ نہیں پوجتے، کیونکہ انہیں اس کی خبر بھی نہیں ہے کہ ہر شے میں حق تعالیٰ ہی تجلی فرما ہے، لیکن باوجود اس کے ہر شے سے وہ علیحدہ اور جدا بھی ہے

پاک ہے اس کی ذات ہر قسم کی بیہودگیوں اور بیجالیوں سے، لیکن اسی کے ساتھ پاک ہے اس کی ذات اس عیب سے کہ اس کے ملک میں بحر اس کے ارادے کے اور کسی کا ارادہ کار فرما ہو، اس کی حکومت میں نہیں نافذ ہوتی ہے، لیکن صرف وہی بات جودہ چاہتا ہے،

ایک مسئلے کا اجمالی تذکرہ
اسے حق کی راہ کے راہ گیر! وحدت و کثرت کا تماشا باہم و بے ہمہ تو کس طرح کر رہا ہے دیکھ! اگر تو صرف دو وحدت کے پہلو پر نظر جائے گا، تو تو صرف حق کے ساتھ تنہا رہ جائے گا

کیونکہ ایسی صورت میں وہ کثرت جو خلقت کے لئے لازم ہے وہ مرتفع ہو جائے گی اور اگر تو فقط کثرت ہی پر نظر جائے گا، تو اس وقت تو مخلوقات کے ساتھ تنہا رہ جائیگا، لیکن اگر تو وحدت کو کثرت میں روپوش پائیگا اور کثرت کو وحدت میں گم شدہ محسوس کرے گا تو اب تو نے دونوں کمالوں کو سمیٹ لیا، اور دونوں ”بھالائیوں“ درحسین بھ کے میدان کو تو نے جیت لیا ستائش صرف اسی اللہ کے لئے ہے جو عظمت اور بڑائی والا ہے، اور تمام اسما و حسنی صرف اسی کے لئے ہیں۔

فصل
یہ بات کہ واجب الوجود کی ذات یکتا ہے، اور وہ ایسی تمام و کامل حقیقت ہے، جس سے کوئی شے دنیا کی اشیاء میں سے باہر نہیں ہے، اسی دعوے کی ایک دلیل ایک اور طریقے سے اس فصل میں بیاں کی جائے گی۔

معلوم ہونا چاہئے کہ واجب الوجود کی حقیقت بالکل بسیط ہے، ایسی بسیط کہ بساطت کا کوئی مرتبہ اس کے اوپر نہیں ہے، اور جس کی حقیقت ایسی بسیط ہو، وہی تمام اشیاء کا کل ہے، اور وہی سب کچھ ہے اس سے باہر کوئی چیز نہیں ہو سکتی، اس ملازمہ کے برعکس کی اجمالی تقریر یہ ہے کہ اگر اس کی حقیقت کی ہوت سے کوئی چیز خارج ہوگی تو ایسی صورت میں اس کی ذات خود اپنی ذات کی حیثیت سے اس خارج شدہ شے کی نفی اور سلب کی مصداق ہوگی، کیونکہ اگر یہ مصداق نہ ہوگا، تو اس نفی کی نفی اور اس سلب کا سلب اس کی ذات پر صادق آئے گا، اس لئے کہ دو نفیضوں میں سے کسی ایک کا صادق آنا ضروری ہے، دونوں

سے گریز تو ناممکن ہے، اب ظاہر ہے، کہ کسی کی نفی کی نفی اس شے کے ثبوت کی ہم معنی ہے، پس جس شے کی نفی کی گئی تھی لازم آتا ہے کہ وہ اس بسیط حقیقت سے منسوب و منقہ نہیں بلکہ اس کو ثابت ہے، حالانکہ فرض یہ کیا گیا تھا وہ اس سے منسوب ہے، ہفت (یعنی یہ خلاف مفروض ہے) اور اگر اس بسیط حقیقت پر اس خارج شدہ شے کی نفی صادق آئے گی، تو ماننا پڑے گا کہ اس بسیط حقیقت کا قوام دو باتوں سے تیار ہوا ایک تو شے کی حقیقت ہے اور دوسری شے کی لا حقیقت ہے، گویا اس بسیط میں ترکیب پیدا ہو گئی خواہ یہ ترکیب محض عقل کی ذہنی تحلیل کا نتیجہ ہی کیوں نہ ہو، حالانکہ ہم نے اس حقیقت کو بسیط فرض کیا تھا ہفت (یعنی یہ بھی خلاف مفروض ہے) یہ تو اس برہان کی اجمالی تقریر تھی، تفصیلی طور پر اس کو یوں سمجھو، مثلاً ہم جب بولتے ہیں کہ انسان گھوڑا نہیں ہے، تو ظاہر ہے کہ اس وقت انسان سے گھوڑا پن کی نفی مانگیر ہے، اور اسی کے ساتھ یہ بات ضروری ہے کہ گھوڑا پن کی نفی کی یہ حیثیت اس حیثیت سے قطعاً جدا ہے، جس حیثیت سے انسانیت اس کے لئے ثابت ہو رہی ہے کیونکہ جس حیثیت سے وہ انسان ہے، اس کے اعتبار سے وہ صرف انسان ہی ہے، انسان کے سوا اس وقت وہ کچھ نہیں ہے، بحیثیت انسان ہونے کے وہ قطعاً لافرس (ناگھوڑا) نہیں ہے ورنہ چاہئے کہ انسان کے لفظ سے جو بات سمجھ میں آتی ہے، وہی بات بحسنہ لافرس (ناگھوڑا) کے لفظ سے بھی سمجھ میں آئے، اور یہ کہ انسانیت کے تصور سے چاہئے کہ لافرسیت (ناگھوڑا پن) کا تصور بھی ہو، حالانکہ واقعہ یہ نہیں ہے، کیونکہ بسا اوقات ہم انسان کی حقیقت کا تصور کرتے ہیں اور اس وقت لافرسیت (ناگھوڑا ہونے) کے مفہوم و معنی سے قطعاً غافل ہوتے ہیں، اگرچہ واقع کے اعتبار سے انسان پر لافرس ہونا (ناگھوڑا ہونا) ضرور صادق آتا ہے، لیکن انسان کا بحیثیت انسان ہونے کے جو مفہوم ہے، اس کو لافرس (ناگھوڑا ہونے) کے صدق میں قطعاً دخل نہیں ہے اس لئے کہ بحیثیت انسان ہونے کے انسان بحر انسان ہونے کے اور کچھ نہیں ہے، اور یہی حال تمام مائتوں کا ہے کہ بحیثیت اس

خاص ماہیت ہونے کے وہ صرف وہی ماہیت ہوتی ہے، اس کے سوا وہ اور کچھ نہیں ہوتی اگرچہ نقیض کے وہ پہلوؤں میں سے کسی ایک پہلو سے وہ واقع میں خالی نہیں ہوتی خواہ اس کو دنیا کی کسی شے کے اعتبار سے تصور کیا جائے۔

الفرض انسان خود اپنی ذات کے حساب سے یا گھوڑا ہو گا یا گھوڑا نہ ہو گا، اسی طرح گھوڑا بھی آسمان ہو گا، یا آسمان نہ ہو گا، یونہی آسمان بھی یا انسان ہو گا، یا انسان کا غیر ہو گا، یہی حامل تمام معین و خاص اشیاء کا ہے، یعنی جو چیز اس کی غیر اور اس کے سوا ہے اگر اس کا ثبوت اس شے کے لئے صحیح نہ ہو گا تو لا محالہ اس غیر کا سلب اور اس کی نفی اس پر صادق آئے گی، پس واقع کے رو سے مثلاً انسان پر یہ صادق آتا ہے کہ وہ گھوڑا نہیں ہے، اور اس بنیاد پر انسان کی حقیقت و حیثیتوں سے مرکب قرار پائے گی، یعنی ایک حیثیت انسانیت کی اور دوسری حیثیت لافرمیت (ناگھوڑا اپنی) کی، اور صرف ایک اسی فرمیت کی نفی کی حیثیت سے نہیں، بلکہ تمام اشیاء کی نفی کی حیثیت سے وہ مرکب ہو گی، مطلب یہ ہے ہر ایسی چیز جس کے منفی مفہوم کو کسی شے پر محمول کیا جائے گا تو اس منفی مفہوم کی جو چیز مصداق قرار پائے گی اس سے حقیقت کا مرکب ہونا لازمی و ناگزیر ہے، کیونکہ ایسی صورت میں تم باسانی یہ کر سکتے ہو، اور تمھارے لئے یہ بالکل جائز ہے کہ اس شے کی صورت کا ذہن میں تصور کرو، اور جس منفی مفہوم کو تم نے اس پر محمول کیا ہے، خواہ یہ حل مواطاة کی قسم کا ہو، یا اشتقاقی قسم کا، اس محمول کا بھی تصور کرو، پھر باہم ان دونوں کو ایک دوسرے کے سامنے لاؤ اس کے بعد اس محمول کو اس شے سے سلب کرو کیونکہ شے جس کی وجہ سے وہ شے قرار پاتی ہے، یہ بات یقیناً اس مفہوم کے مغائر ہوتی ہے جس کے متعلق کہا جائے کہ شے وہ نہیں ہے مثلاً زید کا تب نہیں ہے، جب تم یہ بولتے ہو، تو اس وقت زید کی صورت بحیثیت زید کی صورت ہونے کے یقیناً کا تب نہ ہونے کے مفہوم سے ایک ملحدہ امر ہے، اگر ایسا ہوتا تو اس کے معنی یہ ہوں گے کہ زید بحیثیت زید ہونے کے صرف عدم محض اور نیستی مطلق ہے پس ضروری ہو گا کہ زید کا تب نہیں ہے، اس قضیے کے موضوع (زید) کو دو باتوں سے مرکب مانا جائے، ایک تو زید کی صورت اور دوسری وہ عدمی و منفی

مفہوم جس کی وجہ سے کتابت کی صفت کی زید سے نفی کی گئی ہے، یعنی یہ کہ اس میں کتابت کی قوت نہیں ہے یا استعداد و صلاحیت نہیں ہے، یا کوئی اور نقص یا کوتاہی ہے، لیکن مطلق فعلیت وہیں ہو سکتی ہے، جہاں صلاحیت اور قوت و استعداد نہ ہو، کمال محض بھی وہیں ہو سکتا ہے، جس میں استعداد و صلاحیت کی جہت نہ ہو اور خالص وجوب، اور تمام ہستی صرف وہیں ہو سکتی ہے، جہاں امکان یا نقص یا قوت نہ ہو، تو وجود مطلق چونکہ وہی ہوتا ہے، جس میں عدم کا شائبہ اور نیستی کی بوجہی راہ یا نہیں سکتی، البتہ اگر کوئی وجود ایسا ہے، جو فعلیت اور قوت کمال و نقص سے مرکب ہے خواہ یہ ترکیب محض عقل کی ذہنی تحلیل کی بدولت کیوں نہ حاصل ہوتی ہو، تو اس میں عدم و نیستی کی کدورت و آلائش ضرور پائی جائے گی۔

لیکن واجب الوجود، کا وجود چونکہ ہر قسم کی مادی و انقبالی آلودگیوں سے مجرود و پاک ہے بغیر کثرت و امکان کی کسی قسم کی آمیزش کے وہ بالذات خود قائم ہے، اس لئے اس سے کسی شے کی نفی نہیں کی جاسکتی، البتہ تمام نفیوں اور ہر قسم کے سلب و اعدام، نقائص و امکانات کا جو سلب ہے یہی ایک سلب ہے جو اس کی طرف منسوب ہو سکتا ہے، کیونکہ اعدام و نقائص و امکانات وغیرہ یہ سب کے سب عدمی امور ہیں اور عدم کی نفی دراصل وجود کے حصول کے مرادف ہے، پس ثابت ہوا کہ حق تعالیٰ کی ذات کل چیزوں کے لئے سب کچھ وہی ہے، وہی تمام کل شئی ہے، ہر ناقص کا وہی کمال ہے، ہر کوتاہی کی تکمیل وہی ہے، ہر آفت اور ہر عیب، اور ہر شکستگی کا جبار اور جوڑنے والا پورا کرنے والا وہی ہے پس جو چیزیں اس سے ملوب ہیں، اور جن چیزوں کا سلب اس کی طرف منسوب کیا جاتا ہے وہ اشیاء ہی کے نقائص اور انہی کی کوتاہیاں ہیں انہی کی یہ سب برائیاں اور انہی کے یہ سب شرور ہیں، کیونکہ ذات حق تو تمام بھلائیوں اور تمام خیرات کی خیریت کا سرچشمہ ہے، تمام وجودوں اور ہستیوں کا کمال اور تمام ہے، ہر شے کا حقدار خود اس شے سے زیادہ اسی کی ذات ہے اشیاء کے لئے حقدار خود اپنی ذات ثابت ہوتی ہے، حق تعالیٰ اس سے زیادہ استوار و محکم طریقے سے اس کے لئے ثابت ہے اسی کی طرف حق تعالیٰ نے اپنے اس قول میں اشارہ فرمایا ہے۔

و ما رمیت اذ رمیت ولكن الله رمى اور نہیں پھینکا تم نے جب تم نے پھینکا لیکن اللہ نے پھینکا۔

اسی کی طرف

ہو معکم اینما کنتم

اور

ہو الاول والاخر والظاهر والباطن وہی پہلا ہے، وہی پچھلا ہے، وہ کھلا ہے وہی ڈھنکا ہے اور وہی ہر شے کا دانا اور جاننے والا ہے۔

میں آیا، فرمایا گیا ہے،

فصل

جیسا کہ پہلے بھی ذکر ہو چکا ہے کہ امکان اگرچہ وجود سے مقدم ہوتا ہے اسی طرح زمانی طور پر قوت اور صلاحیت کو شے کی فعلیت اور بالفعل موجود ہونے پر تقدم حاصل ہوتا ہے، اس فصل میں

یہ بیان کیا جائے گا کہ باوجود اس کے ان دونوں (یعنی امکان اور قوت) کا شمار وجود شے کے ذاتی اسباب میں نہیں کیا جاتا اس وجہ سے کہ جو نہ ثابت کیا جائیگا ہر ایک کو اب ہم ترتیب کے ساتھ بیان کرتے ہیں،

پہلی وجہ تو یہ ہے کہ امکان جیسا کہ بیان کیا جا چکا ہے، ایک امر عہدی ہے اور ظاہر ہے کہ عدمی امور سبب بننے کی صلاحیت نہیں رکھتے نہ وہ کسی دوسرے پر اثر انداز ہو سکتے ہیں، پس معلوم ہوا کہ امکان نہ سبب ہی بن سکتا ہے اور نہ سبب کا جز بن سکتا ہے، وجہ اس کی یہ ہے کہ شے کا سبب اسی کو کہتے ہیں جس سے شے کا ثبوت مستفاد ہو، اور ثبوت جس سے مستفاد ہو گا ضرور ہے کہ اسے کسی قسم کا خود تعین اور ایسی خصوصیت حاصل ہو، جس کی وجہ سے کم از کم اس میں یہ اقیانوس پیدا ہو کہ وہ اسی شے کا سبب ہے اس کے سوا کا نہیں، ورنہ سبب ہونا اس کا اور سبب نہ ہونا اس کا یہ دونوں باتیں برابر ہو جائیگی، اور جب اس کی ذات میں تعین اور خصوصیت پیدا ہو گئی تو اب اس کا ثابت ہونا ناگزیر ہے اس لئے کہ ہر وہ چیز جس میں کسی قسم کی خصوصیت اور تعین ہو جائے گی اس کا ثابت ہونا بھی

ضروری ہو جاتا ہے، حاصل یہ نکلا کہ ہر وہ چیز جو سبب ہوگی، وہ ضرور ثابت بھی ہوگی، اور اس کا منطقی عکس نفیض یہ ہوگا کہ جو چیز ثابت نہیں ہے وہ سبب بھی نہیں ہے، اسی بیان سے یہ بات بھی واضح ہو گئی کہ امکان اور قوت سبب کا جزو بھی نہیں ہو سکتا، اس لئے کہ سبب کا جزو بھی بالآخر سبب ہی ہوتا ہے، کیونکہ سبب کا جزو سبب کا سبب ہوتا ہے، پس وہی بات جو سبب میں کہی گئی وہی یہاں بھی جاری ہوگی،

الغرض امکان کا اعتبار کیا جائے یا نہ کیا جائے دونوں باتیں سبب ہونے کے لحاظ سے مساوی ہیں لیکن اس کا اعتبار کرنا جب بھی وہ سبب بننے کی صلاحیت نہیں رکھتا، اور نہ کرو، تو اس کا نہ سبب ہونا اور ظاہر ہے، بہر کیف امکان کا محل وہی ہے، جو ان غیر متناہی اعداد و سلب کا ہے جن کا ہر اس شے کے ساتھ اعتبار کرنا لازمی ہے جو کسی پر تاثیر عمل کرتی ہیں لیکن تمام موثرات میں ان کے ماسوا کے سلب و عدم کا اعتبار کیا جاسکتا ہے، لیکن ان موثرات کی تاثیر بخشی میں ان کو دخل نہیں ہوتا۔

دوسری وجہ یہ ہے کہ ممکنات کے امکانوں کے متعلق سوال پیدا ہوتا ہے کہ باہم ایک ممکن کا امکان دوسرے ممکن کے امکان سے جدا اور مبائن ہوتا ہے، ان کی یہ جدائی اور مبائنیت آیا صرف عددی اور شخصی رنگ کی ہوتی ہے، یا ان کی ماہیت ہی ایک دوسرے سے مختلف ہوتی ہے، اگر صرف عددی و شخصی مبائنیت ہے تو ایسی صورت میں یہ محال ہوگا کہ کسی شے کا امکان کسی چیز کے وجود کی علت قرار پائے اس لئے کہ ایسی ماہیت اور طبیعت جو بجائے خود واحد ہو، اس کے افراد ان احکام اور انوار میں مساوی ہوتے ہیں جو اس طبیعت اور ماہیت کے بعض افراد کو بالذات ثابت ہوں، پس معلوم ہوا کہ تاثیر کو بعض امکانوں کی طرف منسوب کرنا اور بعض کی طرف نہ منسوب کرنا اس کی ترجیح کی کوئی وجہ نہ ہوگی، اس لئے ضروری ہوگا کہ جو معلول جس امکان سے صادر ہوا، وہ امکانوں کے تمام افراد سے صادر ہو مثلاً فاعل کے وجود کے امکان کو اگر فلک کے وجود کی علت قرار دی جائے، تو اس کا مطلب یہ ہوگا کہ ہر موجود کے امکان سے فلک صادر ہو، اور پھر فلک کی تعداد

محدود نہ رہے گی، بلکہ ہر ملک سے ملک غیر متناہی طور پر صادر ہوتا چلا جائے گا، ہری دوسری شق دیکھئے، امکانوں کا باہم حقیقت و ماہیت کی رو سے مختلف ہونا، تو یہ بھی غلط ہے کیونکہ امکان ملکاً ہر ہے کہ وجوب کا مقابل ہے اور وجوب ایک واحد معنی کی تعبیر ہے، قاعدہ ہے کہ واحد کا نفیض واحد ہی ہوتا ہے، نیز امکان کی یہ جائز تقسیم ہے یعنی اس کی ایک قسم جو ہر کا امکان ہے دوسری عرض کا امکان پھر جو ہری امکان کی تقسیم جسم کے امکان اور غیر جسم کے امکان کی طرف ہو سکتی ہے، اور یہ بھی قاعدہ ہے کہ تقسیم کے مورد کو مشترک ہونا چاہئے، پھر یہ بات بھی ہے کہ امکان کے جتنے افراد ہیں سب سے سمجھ میں ایک ہی بات آتی ہے، ان میں اختلاف جو کچھ بھی پیدا ہوتا ہے وہ محض ان بیرونی امور کا نتیجہ ہوتا ہے جو خود امکان کے مفہوم سے خارج ہوتے ہیں، اس کا بھی یہی مقتضا ہے کہ امکان کو نوعی ماہیت مانا جائے ایسی نوعی ماہیت جس کے افراد میں اختلاف صرف خارجی امور سے پیدا ہوتا ہے یہ بھی تو سوچنا چاہئے کہ امکان صرف ایک عددی امر ہے، جیسا کہ پہلے بتایا جا چکا ہے اور ظاہر ہے کہ اعداد میں باہمی امتیاز ذاتی حیثیت سے پیدا نہیں ہو سکتا پس برہان قاطع سے یہ ثابت ہوا کہ کسی شے کے وجود میں امکان کبھی موثر نہیں ہو سکتا، یعنی نہ اس موضوع اور موصوف کے وجود پر اثر انداز ہو سکتا ہے جس سے اس کا تعلق ہو، اور نہ کسی اور شے کے وجود پر

ایک اور دلیل اسی دعوے کی یہ ہے کہ کسی شے میں اگر امکان موثر ہوگا تو دیکھنا چاہئے کہ اسکی اس تاثیر میں خود اس کا موضوع اور موصوف بھی شریک ہے یا نہیں، اگر شریک نہیں ہے، تو اس کا محال ہونا اسیلئے بدیہی ہے کہ بجائے خود دلیل سے یہ کلیہ ثابت ہو چکا ہے کہ اپنے فعل میں جو چیز کسی شے سے بے نیاز اور مستغنی ہوگی، وہ اپنی ذات میں بھی اس شے سے بے نیاز ہوگی، تو گویا امکان اپنے تاثیر فی فعل میں جب اپنے موضوع کا دست نگر نہ ہوگا تو پھر اپنی ذات میں وہ اس موضوع کا محتاج کس طرح رہ سکتا ہے، جس کے معنی یہ ہوئے کہ امکان اب ایک ایسا جوہر ہو گیا، جو مفارق اور مادے سے پاک ہے، ہف (یہ خلاف مفروض ہے) اور اگر امکان کی تاثیر فرمائی میں اس کا موضوع بھی شریک ہے، تو اس کا حاصل یہ ہوگا

امکان موثر کا جسز وہ ہے اور قاعدہ ہے کہ موثر کا جزو اس کی تاثیر کا کام میں یقیناً اثر انداز ہوتا ہے، اب جزو کی اس تاثیر جہت میں اس کا موضوع شریک ہے یا نہیں یہ سوال اٹھے گا، اگر نہیں ہے، تو اس کا محال ہونا ثابت ہو چکا، اگر ہے، تو ثابت ہو گا کہ امکان اس موثر کی تاثیر کا کام میں بھی جزو کی حیثیت سے شریک ہے۔ یونہی یہ بات لائن ہا ہی سلسلے تک بڑھتی چلی جائے گی جو محال ہے اس لئے کہ یہ تسلسل ان ہمتوں میں پیدا ہوتا ہے جو مرتب بھی ہیں اور اکٹھی بھی ہیں، اس پر تم اعتراض کرو کہ پھر حکماً یہ کس طرح کہتے ہیں کہ فلک کے صادر ہونے کا مبداء اور سبب عقل اول کا امکان ہے، اور یہ کہ عقل کے امکانات تمام فلکی اجسام کے مبادی ہیں یہی وہ مقام ہے، جہاں فلاسفہ کے دشمنوں کو میدان ہاتھ آیا حتیٰ کہ ان میں بعضوں نے تو یہاں تک کہہ دیا۔

اس سے یہ معلوم ہو کہ عقل اول کے امکان کو فلک اعلیٰ کی علت ٹھہرانا اور اسی عقل اول کے وجوب کو عقل ثانی کی علت قرار دینا، یہ صرف دیوانوں کی بڑا اور ایسا نہ بیان ہے جس کی توقع عوام سے بھی نہیں کی جاتی چہ جائیکہ ان لوگوں سے جو تحقیق کے مدعی ہیں۔

میں کہتا ہوں کہ کسی شے میں امکان کی اثر اندازی کا دعویٰ کبھی جو کیا جاتا ہے، تو اس کا مطلب تقریباً وہی ہوتا ہے، جو اس قول کا ہے کہ علت کا عدم معلول کے عدم کی علت ہوتا ہے، ظاہر ہے کہ اس قول کا مقصد جس طرح یہ نہیں ہے کہ عدم واقع میں اثر انداز ہوتا ہے، بلکہ مقصود یہ ہوتا ہے کہ جب علت معدوم ہو جاتی ہے تو پھر معلول بھی نہیں پایا جاتا، اسی طرح فلک کا سبب جو یہ لوگ عقل اول کے امکان کو قرار دیتے ہیں، تو اس کا مائل یہ ہے کہ عقل اول کا وجود چونکہ امکان نقص سے موصوف ہوتا ہے، اس لئے جو چیز بھی اس سے صادر ہوتی ہے، وہ ناقص وجود والی ہی شے ہوتی ہے، مثلاً جسم، ورنہ درحقیقت وجود کا سبب وجود ہی ہوتا ہے اور عدم کا سبب عدم ہوتا ہے مگر عدم کے سبب ہونے کا وہی مطلب ہے جو میں نے عرض کیا، پس کسی وجودی امر کا اگر کوئی علمی امر سبب ہو بھی تو بالذات سبب نہیں ہوتا بلکہ وہی ذیلی اور عرضی رنگ کا سبب وہ ہو سکتا ہے، اور یہی بات

ماہیت کے عام امکان اور استعدادی امکانوں میں پائی جاتی ہے، یعنی اشیاء کے وجود پر یہ اثر انداز نہیں ہوتے، خواہ یہ چیزیں ابدی ہوں، یا کائناتی ہوں، یعنی مادے سے پیدا ہونے والی ہوں یا بغیر مادے کے ان کی افینش ہوئی ہو، ثانی الذکر کا نام اصطلاحاً اشیاء ابدی ہے بہر حال اس دعوے کا پہلا جزو یعنی عام امکان کا اشیاء کے وجود پر اثر نہیں پڑتا اس دعوے کی دلیل گزر چکی ہے، باقی دوسری بات یعنی امکان استعدادی یا استعدادی قوتوں کے شعلق میرا یہ دعویٰ کہ وجود پر وہ بھی اثر انداز نہیں ہو سکتیں، تو اس کی وجہ یہ ہے کہ یہاں سوال یہ پیدا ہوتا ہے کہ وجود پر ان کی اثر اندازی کا کیا مطلب ہے، اگر یہ غرض ہے، کہ جسمانی مادے کی شرکت کے بغیر یہ وجود پر اثر انداز ہوتی ہیں تو ظاہر ہے کہ اس کا دوسرا مطلب یہی ہوا کہ اپنے تاثری کاروبار میں یہ استعدادی قوتیں مادے سے بے نیاز ہوتی ہیں۔ اور اگر اس کو مان لیا جائے تو پھر اس کے بعد یہ ماننا پڑے گا کہ خود ان قوتوں کا وجود ہی سرے سے مجرد عن المادۃ اور مادے سے پاک ہے، کیونکہ یہ بات پہلے بھی گزر چکی ہے کہ جو چیز اپنے فاعل اور موثر ہونے میں کسی شے سے مستغنی و بے نیاز ہے، وہ اپنے وجود میں بھی اس شے سے بے نیاز ہوگی، اس لئے کہ موجود ہونا، تو موجود کرنے کی صفت کا جزو ہے، ظاہر ہے کہ یہ خلاف مفروض ہے پس یہ احتمال تو غلط ٹھہرا، اب یہی یہ صورت کہ مادے کو بھی ان قوتوں کی تاثری عمل میں ذمیل فرض کیا جائے مگر حال یہ ہے کہ مادے کی ذات صرف قبول و تاثر، انفعال کی پرستش ہوتی ہے، تاثر یا دوسرے کو وجود عطا کرنا اس سے اس کو کیا مناسبت ہے، اور یہ بھی ممکن ہے کہ ایک ہی شے سے کسی چیز کو جوہر کی بھی نسبت ہو اور امکان کی بھی، پس معلوم ہوا کہ مادہ نہ تو خود فاعل ہو سکتا ہے، اور نہ کسی فاعلی و تاثری قوت کا شریک کار ہو سکتا ہے یہ دونوں باتیں اس کے لئے محال ہیں اور نہایت ہوا کہ مطلقاً جسمانی قوتوں کے لئے یہ ناممکن ہے کہ وجود پر وہ اثر انداز ہوں اور جب عام جسمانی قوتوں کا یہ حال ہے تو استعدادی قوتوں کا تاثر بخشی میں کیا حصہ ہو سکتا ہے، باقی جو عام طور پر ماہیت کے امکان کے متعلق یہ کہہ دیتے ہیں کہ ماہیت کے وجود کا یہی سبب ہوتا ہے، تو اس کا مطلب یہ ہوتا ہے کہ وجوب اور امتناع

یہ وہ نون ایسے صفات ہیں جن کی وجہ سے شے اس دائرے سے نکل جاتی ہے کہ کسی فاعل اور موثر کی تاثری عمل کو وہ قبول کرے، بخلاف امکان کے کہ اس کی وجہ سے شے تاثری عمل کے قبول کرنے سے خارج نہیں ہوتی، امکان اس عمل میں مانع نہیں آتا، خلاصہ یہ ہے کہ فاعلیت اور تاثری عمل کا وٹوں، اور موانع کا زوال بھی امکان کا مرجع و آل ہے، گویا ماہیت میں وجود اور عدم کے قبول کرنے کی صلاحیت ہوتی ہے، اس صلاحیت کی تصحیح امکان کرتا ہے، اور وہ جو یہ کہا جاتا ہے کہ شے (مثلاً بچہ) کے وجود کے اسباب (انڈے) کی وہ مختلف استعدادیں اور صلاحیتیں ہیں جن میں بعض استعدادوں کو (بچہ) کا امکان قریب اور بعض کو بعید امکان قرار دیا جاتا ہے، تو اس کا مطلب یہ ہے کہ استعدادی دائروں میں دراصل ایسی صورتیں مسلسل پیدا ہوتی رہتی ہیں جو باہم ایک دوسرے کی ضد ہوتی ہیں اور ایک صورت دوسری صورت کی بگاڑنے والی ہوتی ہے، پھر مادہ جب ان متضاد صورتوں میں سے کسی ایک صورت کو جس وقت قبول کر لیتا ہے، تو اس وقت دوسری صورت کے وجود سے انکار کرتا ہے، اور مادے کا یہ انکار بعض صورتوں کے زمانے میں زیادہ قوی ہوتا ہے، اور بعضوں کے وقت میں کمزور ہوتا ہے، مثلاً پانی کی صورت سے جب مادہ متصف ہوتا ہے، تو اس وقت ناری صورت کے قبول کرنے سے وہ بہت بعید ہو جاتا ہے لیکن ہوائی صورت سے جس وقت مادہ موصوف ہوتا ہے تو ناری صورت کے قبول کرنے کے قریب ہو جاتا ہے پھر ہوائی صورت کے وقت وہ جتنا زیادہ گرم ہوگا، ناری صورت سے اس کی مناسبت اسی درجے قریب تر ہوتی جائے گی، پھر جب اس کی حالت ایسی ہو جائے کہ آگ اور ہوا دونوں صورتوں کی جانب اس کو مساوی نسبت ہو، تو اس وقت مادے میں دونوں ہی کا امکان پیدا ہو جائے گا، پھر اگر گرمی اس کی بڑھتی چلی جائے اور اتنی بڑھ جائے کہ ہوا کی جو عام گرمی ہوتی ہے اس سے اس کا درجہ آگے نکل گیا، تو اس وقت ناری صورت کے قبول کرنے کا ذور اس میں بڑھ جائے گا، یعنی عام ہوائی صورت سے بھی زیادہ اور گرمی وہ وقت ہوتا ہے جب ناری صورت کو مادہ قبول کر لیتا ہے، اور آتش ناب یا خالص نار ہو جاتا ہے اور ظاہر ہے کہ یہ بات

امکان استعدادی ہی کا نتیجہ ہے، جس سے شے کے مانع و مخالف اور ضد کا زوال ہوتا رہتا ہے، پھر کبھی تو بالکل یہ تمام موانع کا زوال ہو جاتا ہے، اور یہ اس امکان استعدادی کے وقت ہوتا ہے، جس کی تعبیر قوت قریبہ اور قریبی صلاحیت و استعداد سے کی جاتی ہے، اور کبھی بعض موانع کا زوال ہوتا ہے، اور یہ بعید استعدادوں اور قوتوں کے وقت ہوتا ہے، آخر اسی مزاج کو دیکھو کہ دراصل اس کا شمار ان وجودی کیفیتوں میں ہے، جن کا اور اک چھو کر کیا جاتا ہے، یعنی لمبوسات کے ذیل کی چیز ہے، مگر باوجود اس کے حیوانی و نباتی و جمادی صورتوں کے وجود کی اسے استعداد قرار دیتے ہیں، یعنی ان صورتوں کا امکان مزاج کو کہتے ہیں و جب اس کی یہ ہے کہ ہر صورت جب تک اپنی خالص ذاتی کیفیت کے ساتھ ہوتی ہے، تو اس خالص کیفیت کی وجہ سے باہم صورتوں میں جو تضاد و تخالف ہوتا ہے، یہی تخالف و تضاد دوسری کمالی صورت کے قبول کرنے میں مانع ہوتی ہے، لیکن جوں جوں اس ذاتی کیفیت کی خالص حالت میں تغیر پیدا ہوتا جاتا ہے، اسی نسبت سے مخالفت اور تضاد کا زور بھی ٹوٹتا جاتا ہے، اور مادے میں دوسرے کمال کے قبول کرنے کی صلاحیت بڑھتی جاتی ہے، پھر آخری اور انتہائی کمال کی صلاحیت اور استعداد اس میں مکمل ہو جاتی ہے اور یہ اس وقت ہوتا ہے، جب مادے سے تمام باہم مخالف و متضاد صورتوں کا ازالہ ہو جائے تو اس وقت مادہ اسی کمال کو قبول کر لیتا ہے، جسے اس فلکی مادے نے قبول کیا ہے، جو ہر قسم کی متضاد ہیئتوں اور صورتوں سے پاک ہوتا ہے، مطلب یہ ہے کہ ایسی صورت میں مادہ نفس ناطقہ کو قبول کر لیتا ہے اور یہ اس لئے ہوتا ہے کہ مبداء اعلیٰ (حق تعالیٰ) ظاہر ہے کہ وہ تو ازلا وابداً دائماً فیاض ہیں اور مادے میں جو مانع تھا اس کا ازالہ ہو گیا، لامحالہ وہ بے بندش اب نفس ناطقہ کو قبول ہی کر لینا چاہئے۔

خلاصہ یہ ہے کہ قریب ہوں، یا بعید تمام امکانات سے دراصل مادے کی صفت جو قبول کرنے کی ہے، اس کی تصحیح ہوتی ہے، آخر اس قبول کرنے کی جو صفت ہے اس کا ظہور تو اسی وقت ہوتا ہے، جس وقت موانع کا ارتفاع اور تضاد کا ازالہ ہو جائے۔

الحاصل یہ بات پایہ ثبوت کو پہنچ گئی، کہ امکانات ہوں، یا قوتی، اسی طرح اعدام اور نیستیاں ان میں سے کسی کا بھی اشیاء کے وجود پر کسی قسم کا کوئی تاثری عمل نہیں ہوتا ہے، بلکہ ان کی حیثیت معدّات یعنی مادے میں جو قبول کر نیکی صلاحیت ہے، اس کی استعداد اور قابلیت ان سے پیدا ہوتی ہے جیسا کہ تم پہلے بھی جان چکے ہو، کہ ہماری اس دنیا میں جو چیز بھی پیدا ہوتی ہے، ضرور ہے کہ وہ عدم اور نیستی کے بعد ہو، اور اسباب سے چیزوں کے بنانے کا جو تعلق ہے، اس کا مطلب فقط اس قدر ہے، کہ پہلی صورت سے مادے کا تخلیق اس لئے کر دیا جاتا ہے تاکہ کچھ لائق ہونے والی صورت کو وہ قبول کر لے، یہی حال ان امور کا ہے جن کی ذات اور حقیقت تدریجی ہوتی ہے جیسے زمانہ اور حرکت یا جو چیزیں ان کے ذیل کی ہوں، ان کے لئے یہ ضرور ہے کہ کسی فرد کی پیدائش اس وقت تک نہیں ہو سکتی جب تک اس فرد یا جزو کا ازالہ نہ ہو جائے جو ان سے پہلے بالفعل موجود ہو چکا ہے، یہی حکم ان متصلات اور مقداری و تعلیمی امور کا ہے جن کے اجزاء قرار ہوتے ہیں، یعنی ان کا ایک جز، دوسرے جز کے ساتھ جمع ہوتا ہے، ان سب میں بھی یہی قاعدہ ہے کہ کسی جگہ یا مکان میں ان کے کسی جز یا فرد کا حضور اور تحقق، جس وقت ہوگا، لازمی طور پر اس جگہ سے دوسرے جز، یا فرد کا ازالہ ناگزیر ہو جاتا ہے، اور یہ اس کا نتیجہ ہے، کہ استیعاب اور تکمیل کے قبول کرنے کی ان کے وجود میں صلاحیت نہیں ہوتی۔

فصل

وضع یعنی وہ نسبت قرب و بعد وغیرہ کی جو دو جسمانی چیزوں میں ہوتی ہے، اس کی شرکت کے بغیر کسی قسم کی جسمانی قوت اپنا وہ عمل اور اپنا وہ فعل ظاہر نہیں کر سکتی، جو اس سے سرزد ہوتا ہے، اس

فصل میں اسی دعوے کو ثابت کیا جائیگا، کیونکہ بجائے خود یہ بات پایہ ثبوت کو پہنچ چکی ہے کہ اپنے وجود میں جو شے کسی چیز کی محتاج ہوتی ہے، وہ اپنے عمل اور فعل میں بھی اس چیز کی ضرورت خلق ہوتی ہے، کسی فعل اور عمل کے صدور کی قریبی قوت میں تو یہ بات، یقیناً طور پر ثابت شدہ ہے اور یہ اس لئے ہے کہ مادے کا وجود ظاہر ہے کہ وضعی وجود ہے، اور یہی حال ہر اس چیز کا ہے جس کا وجود مادے سے تقوم پذیر ہوتا ہو، یعنی ان مادی امور کا وجود اسی طرز کا

ہوتا ہے جس طرز کا وجود ہر وضع والی چیز کا ہوتا ہے، خواہ اس کے وجود کا وضعی ہونا بالذات نہیں بلکہ تبعی و طفیلی طور ہی پر کیوں نہ ہو، الحاصل اس قسم کی چیزوں کی فعالیت میں وضع کی دخل در اندازی ضروری ہے، یعنی ان کا عمل اسی وجہ سے ہوگا، جو وضعی امور کے عمل کا طریقہ ہوتا ہے، خواہ یہ بات تبعی طور پر کیوں نہ ہو، پس معلوم ہوا کہ جس جہانی فاعل کو کسی شے سے وضع کا تعلق نہ ہوگا، اس پر جہانی فاعل عمل بھی نہیں کر سکتا، (اچھی تک میں جو کچھ کہنا چاہتا ہوں وہ وضع نہیں ہوا ہے، تم اگر اس مطلب کو زیادہ واضح لفظوں میں سمجھنا چاہتے ہو تو ہم اس کی بھیجہ تقریر کرتے ہیں، میرا دعویٰ یہ ہے کہ ہر وہ قوت جس سے کسی اثر کا ظہور ہوتا ہو، یا اس سے کوئی فعل صادر ہوتا ہو، ایسی قوت دو حال سے خالی نہیں ہو سکتی، اس قوت کا تاثری عمل کسی خاص محل کے ساتھ مخصوص ہوگا، یعنی اس خاص محل کے سوا کسی دوسرے محل پر اس کا تاثری عمل اس وقت تک ظاہر نہیں ہو سکتا، جب تک کہ اس خاص محل پر اس عمل کا ظہور نہ ہو لے حتیٰ کہ جو چیز اس محل سے جس درجے قریب ہوگی، اسی قدر اس قوت کے تاثری عمل کے قبول کرنے کا وہ زیادہ مستحق اور اس کے لئے زیادہ تیار ہوگا، یا ایسا نہ ہوگا، یعنی کسی محل پر اس کا تاثری عمل اس پر موقوف نہ ہو کہ پہلے اس کا اثر اس خاص محل پر مرتب ہو چکا ہو، ان دونوں باتوں کو مثال سے سے یوں سمجھو کہ مثلاً آتشی قوت کے تاثری عمل کی حالت پہلی قسم کی مثال ہے کہ اس کا اثر جس محل پر مرتب ہوتا ہے اس محل سے جو نزدیک تر ہوگا، وہ اس کی تاثر کا زیادہ مستحق ہوگا، بہ نسبت اس کے جو اس سے دور ہے، یقیناً جو چیز اس محل کے قریب ہوگی گرمی اس تک پہلے ہی پہنچے گی، اور نسبتاً وہ تیز اور سخت بھی ہوگی بہر حال جس قوت کی ایسی کیفیت ہوگی اس کے متعلق ہم قطعاً جانتے ہیں، کہ اس خاص جسم سے اسے کسی نہ کسی کا تعلق ضرور ہے، خواہ یہ تعلق اس لئے ہو، کہ یہ قوت خود اپنی ذات کے اعتبار سے اس جسم کی محتاج ہو، جیسا کہ آتشی قوت کا حال ہے، یا خود تو اس قوت کی ذات اس محل کی تخلیج نہیں ہے، لیکن اپنے عمل اور فعل میں وہ قوت کی محتاج ہے، جیسا کہ نفوس ناقدہ

کا حال ہے، پس معلوم ہوا کہ اس قسم کی قوت وضع ہی کی شرکت سے اپنے تاثری عمل کو ظاہر کر سکتی ہے۔

مگر ایسی قوت جس کے تاثری عمل کے لئے صرف یہ ضروری ہو، کہ اس قوت سے اس عمل کا ظہور اور مدد و ممکن ہے، بس اتنا امکان ہی کافی ہو اور اس کا مدد کسی خاص محل کے ساتھ مخصوص نہ ہو، یعنی اجسام میں سے جو جسم مثلاً قریب ہوگا، اس میں تو اس کے عمل کا ظہور ہوگا اور بعید میں نہ ہوگا، ایسا نہ ہو تو یاد رکھنا چاہئے کہ اسی قوت کا تعلق مادی امور میں سے کسی امر کے ساتھ نہیں ہو سکتا، نہ تو یہ تعلق تاثری عمل کے حساب سے ہو سکتا ہے، اور نہ خود براہ راست وہ قوت مادہ کی محتاج ہو سکتی ہے بلکہ ہر اعتبار سے وہ اجسام سے قطعاً بے نیاز ہوگی، یعنی اس کا تعلق ان عقلی ہستیوں سے ہوگا، جو مادے سے پاک ہیں جنہیں اصطلاحاً مفارقات عقلیہ کہتے ہیں۔

گزشتہ بالا تحقیق سے یہ بات ثابت ہو گئی کہ جسمانی قوتوں کے لئے یہ ممکن ہے کہ مجردات (یعنی مادے سے جو ہستیاں پاک ہیں) ان پر وہ اثر انداز ہوں، نہ ان کی ذات پر ان قوتوں کا اثر پڑ سکتا ہے، نہ صفات پر، اس لئے کہ جن امور کے لئے نہ چیز ہو، اور نہ ان کے لئے وضع ہو، ظاہر ہے کہ وہاں قرب و بعد، دوری و نزدیکی کا سوال ہی کب پیدا ہوتا ہے، اور جب یہ بات ثابت ہو گئی، تو اسی سے یہ مسئلہ بھی ثابت ہو گیا کہ جسمانی قوتوں کا تاثری عمل بیہوشی اور اس صورت کے وجود پر بھی مرتب نہیں ہو سکتا، جس سے بیہوشی تقوم پذیر ہوتا ہے، جس کا دوسرا مطلب یہ ہوا کہ سرے سے تمام اجسام پر جسمانی قوتیں اثر انداز نہیں ہو سکتیں اور نہ ان کے تاثری عمل کا تعلق اجسام سے ہو سکتا ہے۔

یہاں کوئی یہ اعتراض نہ کر بیٹھے کہ مجردات پر جس طرح جسمانی امور کا اثر ملے نہیں پڑ سکتا کہ مجردات کو جسمانی امور سے وضع کی نسبت حاصل نہیں ہے، اسی طرح پھر یہ بھی ضروری قرار دیا جائے کہ جسمانی امور بھی مجردات سے متاثر نہیں ہو سکتے اس لئے کہ ان کو بھی تو مجردات سے وضع کی نسبت نہیں حاصل ہے، جس کا دوسرا مطلب یہی ہوا کہ جتنے اجسام و اجرام ہیں ان کو مفارقات (یعنی مادے سے

مجرد ہونے والی، مستقویں، کی طرف منسوب نہ کیا جائے، ہم اس اعتراض کے جواب میں یہ کہتے ہیں کہ کسی شے میں مجردات کے تاثریہ عمل کے لئے صرف اتنا کافی ہے کہ بجائے خود جو اثر مجردات سے صادر ہونے والا ہے وہ ممکن ہو، اثر کا امکان ذاتی جس وقت بھی ثابت ہو جائے گا، اسی وقت مجردات سے اس اثر کا افادہ ہو جائے گا، خواہ اب یہ اثر وضع کی صفت رکھتا ہو یا نہ رکھتا ہو، بخلاف جسمانی قوتوں کے کہ صرف ان کے اثر کا ممکن ہونا، اس کے صدور کے لئے کافی نہیں ہے، بلکہ اسی کے ساتھ پیش شرط بھی ضروری ہے کہ اثر کے محل کو جسمانی قوت کے محل سے کسی خاص قسم کی وضعی نسبت بھی حاصل ہو، ظاہر ہے کہ جو شے ادے سے مفارق اور پاک ہوگی، اس کے ساتھ اس نسبت کا پیدا ہونا محال ہے، رہا کسی جو ہر مفارق سے ادہ پر کوئی صورت یا کوئی کمال جب فائض ہوتا ہے، تو اس وقت یہاں براہ راست مادہ ہی متاثر و منفعل ہوتا ہے، نہ کہ متاثر اور غیب متاثر کے درمیاں جو چیز واقع ہوتی ہے وہ متاثر ہوتی ہے، لیکن وہاں مادہ فاعل و اثر انداز نہیں ہوتا بلکہ وہی درمیان چیز ہوتی ہے اور ان دونوں باتوں میں بڑا فرق ہے، اس پر اگر پلٹ کر تم یہ کہو کہ کیا ان حکماء کا یہ عقیدہ نہیں ہے کہ بدن کی پیدائش نفس (جان) کی پیدائش کی علت اور سبب ہے حالانکہ نفس کو یہ مجردات میں شمار کرتے ہیں، ظاہر ہے کہ بدن کو بھی نفس کے ساتھ کوئی وضعی نسبت حاصل نہیں ہے، میں کہتا ہوں غنقریب تمہیں بتایا جائے گا کہ نفس کی پیدائش بدن کے ساتھ کس طرح ہوتی ہے، وہیں یہ بات کھولی جائے گی کہ نفس کی پیدائش کی علت مفارق ہی امر ہے، بدن صرف نفس کے امکان کا حامل ہوتا ہے، جیسا کہ غنقریب اس کا بیان آگے آتا ہے، خلاصہ یہ ہے کہ معلول (نفس) کا فیضان علت (مفارق) سے جو ہوتا ہے، اس فیضان کے لئے بدن کی حیثیت صرف شرط کی ہے، یہ قطعاً غلط ہے کہ بدن نفس پر تاثریہ عمل کرتا ہے بلکہ جس محل میں بھی کسی چیز کا حلول ہوتا ہے، اس کی یہی کیفیت ہوتی ہے، بلکہ محل میں جو قوت بھی پائی جاتی ہے، ان میں کوئی بھی اپنے محل پر اثر انداز نہیں ہوتی، بلکہ محل جن امور کو قبول کرتا ہے، ان کے اعتبار سے اس کی حیثیت شرط

کی ہوتی ہے، بہت جلد اس مسئلے کی طرف ہم رجوع کریں گے اصل اس کی یہ ہے کہ حال و محل کو جب ایک کو دوسرے کے اعتبار سے تصور کیا جائے تو ان میں باہم وضعی نسبت پیدا ہی نہیں ہوتی۔

فصل

صرف وجود علت اور معلول دونوں چیزوں کے
بننے کی صلاحیت رکھتا ہے

اس فصل میں اسی دعوے کو ثابت کیا جائے گا، پہلی بات یعنی وجود علت بننے کی صلاحیت رکھتا ہے اس کی وجہ یہ ہے کہ وجود کے سوا جو چیز بھی ہوگی، خود اس کی ذات کو جب وجود سے قطع نظر کر کے تصور کیا جائے تو ظاہر ہے کہ اس وقت وہ ایک ایسی چیز بن کر رہ جائے گی، جس سے وجود اور عدم دونوں کو مساوی نسبت ہوگی، الغرض شے خود اپنی ذات کے حساب سے موجود نہیں ہو سکتی اور اسی لئے اس شے کی ذات خود اپنی ذات کی حیثیت کسی شے کے وجود کی علت قطعاً نہیں ہو سکتی، یعنی نہ خود اپنی ذات کے وجود کی اور نہ کسی دوسری شے کے وجود کی وہ علت بن سکتی ہے، پس معلوم ہوا کہ ہر وہ چیز جو کسی شے کی علت ہوگی، یہاں علت کا وجود معلول کے وجود پر تاثیر عمل کرتا ہے ان تمام امور کا خلاصہ یہ نکلا کہ تاثیر بخشی اور موثریت کی صلاحیت وجود ہی میں ہوتی ہے اب اگر وجود کو ماہیت سے جدا کر کے مجرد رنگ میں فرض کیا جائے تو تاثیر فرامی کا وہ زیادہ حقدار ہوگا، کیونکہ ماہیت کا ہر وہ اور اس کی پونجی امکان اور حاجت کے سوا اور کیا ہے، اور تم یہ جان چکے ہو، کہ عدمی امور کسی شے پر بھی تاثیر عمل نہیں کر سکتے، گو یا جس طرح مادی قوت کو مادے سے اگر محسوس اور جدا فرض کیا جائے۔ تو تاثیر بخشی میں اس کا درجہ اور زیادہ بلند ہو جاتا ہے اس لئے کہ تجریدی حالت میں یہ قوت نقص، اور نیستی کی آلودگیوں سے پاک ہوگی، گو یا یہی حال وجود کا بھی ہوگا، جب ماہیت سے اس کو مجرد فرض کیا جائے اگرچہ یہ مسئلہ کہ مادی قوت مادے سے مجرد ہونے کے بعد تاثیر بخشی میں زیادہ طاقتور ہو جاتی ہے، یہ ایک الگ مسئلہ ہے، یہاں بطور تمثیل کے اس کا ذکر کیا گیا، مگر حال اس وقت ہمارے سامنے وجود ہے، اور اس کے متعلق یہ کہنا ہے کہ مطلقاً علت اور

اور سبب بننے کی صلاحیت وجود ہی میں ہوتی ہے، باقی امام رازی نے یہاں جو اس شعبے کا اظہار کیا ہے، جس کی تقریر وہ ان لفظوں میں کرتے ہیں۔

مختلف وجودوں میں جو باہمی امتیاز پیدا ہوا ہے، سوال یہ ہے کہ انکی یہ جدائی صرف عددی اور شخصی رنگ کی ہے، یا باہمت اور حقیقت کے رو سے یہ باہم مختلف ہیں، اگر پہلی صورت مانی جائے گی، تو کسی شے کے وجود کا دوسری شے کے وجود کی علت ہونا محال قرار پائے گا، اس لئے کہ ایک ہی طبیعت اور باہمت کے افراد کو باہم ایک دوسرے پر کسی قسم کی برتری حاصل نہیں ہو سکتی، کیونکہ اپنی ذات کے حساب سے سب ایک دوسرے کے برابر و شش و ہم رتبہ ہیں،

اور دوسری شے بھی محال ہے اس لئے کہ وجود کی تقسیم جوہر اور عرض کے وجود کی شکل میں کی جاتی ہے، پھر جوہر کے وجود کو جسم اور غیر جسم کے وجود کی طرف تقسیم کرتے ہیں اسی طرح عرض کے وجود کو بھی، عرضی اجناس کے وجودوں کی طرف منقسم کرتے ہیں ظاہر ہے کہ تقسیم کا یہی قانون ہے کہ اس کے مورد کو ایک ہی حقیقت ہونا چاہئے۔

نیز وجود کا مفہوم بالکل یہی ہے، اور اسی یہی مفہوم کو ہم تمام وجودوں میں بطور قدر مشترک کے بدلتہ مشترک پاتے ہیں، ان کے افسلہ میں جو اختلافات محسوس ہوتے ہیں وہ یقیناً وجود کے مفہوم سے خارج ہوتے ہیں، یعنی وجود کے مفہوم میں وہ داخل نہیں ہیں، بلکہ اس سے وہ خارج ہیں، علاوہ اس کے اگر ان مختلف وجودوں کو باہمت و حقیقت کے اعتبار سے مختلف تسلیم کیا جائے گا تو پھر ان کو جنس اور فصل سے مرکب بھی ماننا پڑے گا، جس کا نتیجہ یہ ہوگا معلول اول کے وجود کو بھی مرکب ماننا پڑے گا، اور اس بنیاد پر یہ لازم آئے گا کہ علت واحدہ (ایک علت ہے) ایک سے زیادہ معلول صادر ہوں جو ان حکم کے نزدیک ناممکن ہے،

میں کہتا ہوں کہ اس قسم کی سست اور پیچھے افکار کی تردید کے لئے ہی اصول

کافی ہیں جن کا پہلے ذکر آچکا ہے میرا مطلب یہ ہے کہ یہ بات پہلے بیان ہو چکی ہے کہ وجود کی حقیقت دراصل ایک بسیط واحد حقیقت ہے لیکن باوجود واحد ہونے کے شدید وضعیف مقدم و موخر ہونے کے اعتبار سے یہ ایک تشکیک کی حقیقت ہے، امام رازی کے شیے کے ازالہ کے لئے صرف اتنی بات بالکل کافی ہے اس لئے اب ہم دعوے کے دوسرے جزو کی طرف متوجہ ہوتے ہیں، یعنی چارایہ دعویٰ کہ معلول ہونے کی صلاحیت بھی وجود ہی رکھتا ہے تو اس کی وجہ یہ ہے کہ خود مابہیتیں بجائے خود معمول و مخلوق ہونے کی صلاحیت نہیں رکھتیں، اور جب وہ اس کی صانع نہیں ہیں، تو اب معمول و مخلوق یا مخلوق وجود ہوگا، یا وجود کے ساتھ مابہیت کا انصاف یہ معمول قرار پائے گا، لیکن معلوم ہو چکا ہے کہ یہ انصاف مابہیت کے ان مراتب میں ہے جو بعد کو مابہیت کے ساتھ لاحق ہوتے ہیں، اب ظاہر ہے کہ مابہیت کے مراتب کا تحقق اس پر موقوف ہے کہ پہلے مابہیت کا وہ وجود متحقق ہوئے جس کے ساتھ وہ متصف ہوتی ہے، اور اس انصاف کی جو حقیقت ہے ہم اسے بھی بیان کر آئے ہیں، پس ثابت ہوا کہ بالذات معلول وجود کے سوا اور کوئی دوسری چیز نہیں ہو سکتی، امام رازی نے یہاں بھی ایک اعتراض کیا ہے جس کی تقریر یہ ہے

وجود ظاہر ہے کہ ایک مابہیت واحد ہے اب اگر یہ مانا جائے کہ علت اور سبب کا تاثری عمل وجود ہی پر ہوتا ہے تو یہ ماننا پڑے گا کہ ہر معلول کے علت ہونے کی اس علت میں صلاحیت ہے جس سے وہ معلول صادر ہوا تفصیل اس اجال کی یہ ہے کہ پانی نہ گرم رہنے کے بعد جب گرم ہو جاتا ہے، تو ظاہر ہے کہ پانی کی یہ گرمی بخلہ مابہیتوں کے ایک مابہیت ہے، اب مبادی و آثار عقلی عالم کی ہستیوں سے جو وجود اسکی حقیقت پر فائض ہوگا، سوال اس کے متعلق یہ ہے کہ وجود کا یہ فیضان آیا کسی شرط پر موقوف ہوگا یا نہ ہوگا، اگر کسی شرط پر یہ فیضان موقوف نہیں ہے، تو پھر لازم آئے گا کہ اس گرمی کا وجود دوامی و جاہدانی ہو جائے اس لئے کہ مابہیت قبول کرنے کے لئے آمادہ ہے، اور فاعل تو ظاہری ہے کہ اب یہ فیاض ہے لا دما اس فیض کو چاہئے کہ دوامی ہو جائے۔ اور اگر یہ فیضان کسی شرط پر موقوف ہے تو سوال یہ ہے کہ اس شرط پر کوئی چیز موقوف ہے خود گرمی کی مابہیت

موقوف ہے؟ یا گرمی کا وجود؟ گرمی کے وجود کا موقوف ہونا تو محال ہے اسلئے کہ پانی کے ساتھ اتصال یہ تو ٹھنڈک کی شرط ہے رہا ٹھنڈک کا وجود سو وہ تو گرمی کے وجود کے مساوی ہے، تو چاہئے کہ ٹھنڈک کے وجود کے ساتھ اتصال بھی گرمی کے وجود کے لئے شرط بن جائے اُس لئے کہ جو چیز کسی شے کی شرط ہوگی یقیناً وہ اس شے کے مثل امور کی بھی شرط ہوگی، اور اگر ان امور کو مان لیا جائے تو لازم آتا ہے کہ پانی کے اتصال اور چھونے کے وقت گرمی کا محسوس ہونا ضروری ہو، اس لئے کہ ماہیت قابل ہے، فاعل فیاض ہے شرط حاصل ہے، پھر معلول کا اس کے بعد حاصل ہونا ناگزیر ہے۔ اور اس کا مطلب یہ بھی ہوا کہ ایک چیز دنیا میں جب پائی جائے تو اسی کے ساتھ ہر چیز پائی جائے، گویا اس بنیاد پر دنیا کے جتنے حوادث ہیں اور عالم کی پیداوار ہے، ان میں کسی کو کسی خاص شرط اور سبب کے ساتھ کوئی خصوصیت باقی نہیں رہ جاتی، ظاہر ہے کہ یہ ساری باتیں غلط اور باطل ہیں، جس اور مشاہدہ اس کی تکذیب کرتا ہے ربی دوسری شق یعنی شرط پر ماہیت ہی کو موقوف قرار دیا جائے، تو اس سے ہمارا مدعا ثابت ہوتا ہے اس لئے کہ جب خود ماہیت ہی کسی شے پر موقوف ہوگی تو اس کا مطلب یہ ہوگا کہ اپنے سوا کسی غیر پر موقوف ہے اور یہ قاعدہ ہے کہ جو غیر پر موقوف ہوگا ضرور ہے کہ کسی سبب اور علت کو وہ مستعدی ہوگا اور بالآخر بات اس پر آکر ختم ہوگی، کہ ماہیت کی انتہا واجب الوجود پر ہوگی، پس اس بنا پر معلوم ہوا کہ مخلوق اور مجہول خود ماہیت ہی ہوتی ہے، نہ کہ صرف اپنے وجود کے مخلوق و مجہول ہونے سے ماہیت ہی مجہول بن جاتی ہے۔

میں کہتا ہوں کہ امام رازی کے اس بیان کی تردید تم کو پہلے بھی بتایا جا چکا ہے، یعنی اس ساری تقریر کی بنیاد اس غلط مفروضے پر قائم ہے کہ ”وجود“ ایک ایسی واحد ماہیت ہے جس کا اطلاق اپنے تمام افراد پر تو اظہار مساوات کے ساتھ ہوتا ہے، دوسرے لفظوں میں یوں کہو کہ وجود کلی مشکک نہیں بلکہ کلی متواظلی ہے، حالانکہ

ثابت ہو چکا کہ یہ غلط ہے، نیز امام کے قول کو اگر تسلیم کر لیا جائے تو اس سے یہ بھی لازم آتا ہے کہ دنیا کی کسی شے میں بھی حق تعالیٰ کے وجود کو کسی قسم کا تاثیر دخل نہیں ہے اس لئے کہ بر بنائے قول امام حق تعالیٰ کا وجود ظاہر ہے کہ علت کے وجود کے مساوی ہے جس کی وہ بار بار تہریر کرتے چلے آئے ہیں، اور جب ایسا ہے تو پھر ماننا پڑے گا کہ حق تعالیٰ کے وجود سے جو چیز صادر ہوگی وہ غیر حق کے وجود سے بھی صادر ہو سکتی ہے، گو یا کسی شے میں تاثیر عمل کرنے کے لئے خدا کے وجود کو کوئی خصوصیت حاصل نہیں ہے، حالانکہ مسلمہ یہ ہے کہ کسی شے پر وہی چیز اثر انداز ہو سکتی ہے، جسے تاثیر حیثیت سے خاص قسم کی خصوصیت حاصل ہو، ورنہ اس کا وجود اس کے عدم کے برابر ہو جائے گا، اور یہ قاعدہ ہے کہ کسی شے کے حصول میں اگر کسی چیز کا وجود اور عدم دونوں برابر ہوں تو اس شے کی علت کبھی نہیں بن سکتی، سب کا حاصل یہ ہوا کہ حق تعالیٰ کا وجود اس کے بعد کسی شے کا بھی سبب باقی نہیں رہتا، ذات حق اس سے پاک اور بلند و بزرگ ہے۔

امام رازی نے اس کے بعد یہ اور اضافہ کیا ہے کہ مثلاً سیاہی کے وجود کو ایک تو اس نقطہ نظر سے تصور کیا جائے کہ وہ صرف سیاہی کا وجود ہے، اور اسی سیاہی کے وجود کا ایک اور اعتبار یہ بھی ہے، کہ سیاہی کی ماہیت کا وجود سے موصوف ہونا، اس لحاظ سے اس کا اعتبار کیا جائے، بیان کیا گیا تھا کہ ان دونوں اعتباروں میں بڑا فرق ہے، کہا گیا تھا کہ پہلے اعتبار کے رو سے وجود کی جانب کسی قسم کے احتیاج کو منسوب کرنا ناجائز ہے، بلکہ جب شے کی ماہیت کو وجود کی طرف منسوب کیا جاتا ہے، تب اس میں امکان کی جہت پیدا ہوتی ہے، پھر اس امکان کی وجہ سے اب اس کو احتیاج کی صفت عارض ہوتی ہے پس معلوم ہوا کہ دراصل ماہیت ہی اپنے وجود اور پائے جانے میں محتاج ہوتی ہے، لیکن خود وجود یہ کبھی محتاج نہیں ہوتا، باقی یہ جو کہا گیا ہے کہ ماہیتیں معلول نہیں ہوتیں، تو اس کی تاویل کا ذکر ہم پہلے کر چکے ہیں، امام کا قول ختم ہوا۔

میں کہتا ہوں کہ خود یہ فاضل (امام رازی) اور جو اس طبقے کے لوگ ہیں وہ یہ کہتے ہیں کہ معلول کے لئے بذات خود یہ ضروری ہے کہ قبل تاثیر خود اس کے کوئی

ہویت ہو اور اس کو اپنی ذات کے سوا چاہئے کہ حاجت عارض ہو، اس کے بعد پھر علت سے اس معلول کے وجود کا افادہ ہوتا ہے، یعنی اس کی علت اپنے معلول کو وجود عطا کرتی ہے، وہ کہتے ہیں کہ خود وجود میں بحیثیت وجود کے یہ باتیں نہیں پائی جاسکتیں، بلکہ ماہیت ان صفات سے موصوف ہوتی ہے، کیونکہ وجود کے ساتھ ماہیت کو ذہنی تحلیل کے بعد وہی نسبت حاصل ہوتی ہے جو قابل اور مقبول، مآوہ اور صورت میں ہوتی ہے، اسی بنا پر ان لوگوں نے یہ فیصلہ کیا ہے کہ وجود نہیں بلکہ وجود کے ساتھ ماہیت کا موصوف ہونا ہی دراصل علت کا اثر ہوتا ہے،

افسوس ہے کہ یہ لوگ اتنا بھی نہیں سمجھتے کہ اگر وجود نہ ہوگا تو ماہیت چھاری کہاں سے کس طرح پیدا ہو جائے گی، تاہم پہلے وہ امکان سے متصف ہو، پھر حاجت کی صفت اس میں پیدا ہو، پھر وجوب کے ساتھ موصوف ہو، اور آخر میں وجود کے ساتھ متصف ہو، ان امور سے موصوف ہونے کی جو واقعی شکل ہے، ہم اسے بیان کر چکے ہیں، پھر دوبارہ ذکر کی ضرورت نہیں اسی کے ساتھ تم یہ بھی جان چکے ہو، کہ افتقار و احتیاج کی صفت خود وجودوں کی اپنی اپنی ذات میں کس طرح پائی جاتی ہے، اور یہ کہ خالق اور جاعل کی جانب وجود ماہیت سے بھی زیادہ کس طرح محتاج ہے اسی سلسلے میں تم وجود کی جو ایک صفت "حدوث ذاتی" ہے اس کا مطلب بھی سمجھ چکے ہو، اور اس سے پہلے جو یہ بیان کیا گیا ہے کہ ماہیتیں نہ مخلوق ہوتی ہیں اور نہ مجہول، تو اس کا مطلب یہ بتایا گیا تھا کہ مجہول و مخلوق ہونا یہ ماہیت کا مفہوم نہیں ہے، یہ اسی قسم کی بات ہے، جیسا کہ ماہیت کی بحث میں کہا جاتا ہے کہ جب ماہیت کو خود اس کی اپنی صرف ذات کی حیثیت سے تصور کیا جاتا ہے، تو اس وقت ماہیت کو اس کے عوارض ثابت نہیں ہوتے، مقصد یہ ہوتا ہے کہ عوارض اس خاص حیثیت سے اس کو ثابت نہیں ہوتے، یہ مطلب کبھی نہیں ہوتا کہ واقع میں بھی یہ عوارض ماہیت کو ثابت نہیں ہوتے، خلاصہ یہ ہے کہ ماہیت مخلوق اور مجہول بھی ہوتی ہے بایں معنی کہ مخلوق و مجہول ہونا اس کے لئے ثابت ہے، اور ماہیت مخلوق و مجہول نہیں ہے بایں معنی کہ مخلوق و مجہول ہونا یہ بات مجہولہ اس کی اپنی ذات نہیں ہے، امام نے جس امر کی طرف "ذات و دلیل" کے لفظ سے اشارہ کیا تھا اس کا

مطلب یہی ہے، مگر جو طریقہ ہمارا ہے اس کی بنیاد پر تم سمجھ سکتے ہو کہ ان دونوں باتوں میں سے پہلی بات کا مال وہی ہے جو دوسری کا ہے، جیسا کہ ہم بیان کر چکے ہیں۔

فصل

کسی فعل کے لئے یہ شرط غیر ضروری ہے کہ پہلے اس کا عدم ہو یعنی نہ ہونے کے بعد ہر فعل کا ہونا ضروری نہیں ہے، اس فعل میں ہی مسئلے کی تشریح کی جائے گی، یہ بحث ایک حیثیت سے گزشتہ

فصل کی بحث سے مشابہ ہے، اگرچہ مناسب یہ تھا کہ اس کا ذکر علت و معلول کے مباحث میں کیا جاتا، لیکن ایک اعتبار سے دو مقدمہ داخل کی بحث سے بھی اس کو مناسبت ہے بہر حال جدیدوں اور حنفیہ والوں کو لئے چونکہ اس مسئلے کے متعلق انتہائی تعصب سے کام لیا ہے اس لئے ضرورت ہے کہ ہم بھی ذرا سنبھل کر پوری قوت کے ساتھ اس کو پھیلا کر بیان کریں اور اسی لئے دعوے کے ثبوت میں متعدد دلیلیں پیش کی جاتی ہیں۔

پہلی دلیل یہ ہے کہ سوال یہ پیدا ہوتا ہے کہ عالم آیا ہمیشہ سے ممکن الوجود ہے یا اس کا امکان دوامی نہیں ہے دوسری شق باطل ہے، اس لئے کہ اگر اس کا امکان دائمی نہ ہوگا تو اس کو مستغ بالذات ماننا پڑے گا کیونکہ اس کا واجب الوجود ہونا تو محال ہے، اور قاعدہ ہے کہ جو چیز مستغ بالذات ہوتی ہے وہ کبھی ممکن نہیں ہو سکتی، کیونکہ اگر کوئی مستغ بالذات ممکن الوجود ہو جائے گا تو سوال یہ ہے کہ خود اس کی ذات بحیثیت اپنی ذات کے ممکن الوجود ہوتی ہے، تو اس وقت لازم آتا ہے کہ پھر از لا و ابد اوہ ممکن ہی ہو، یا کسی خارجی امر کی وجہ سے وہ ممکن الوجود ہو ا ہے، اب سوال اس خارجی امر کے متعلق ہو گا کہ اس کی ہویت و شخصیت بھی کیا دوامی ہے؟ اگر ایسا ہے تو پھر امکان بھی دوامی ہو گا، یا اس کی ہویت دائمی نہیں ہے تو پھر اس میں بھی وہی بات جاری ہوگی، جو پہلی صورت میں جاری ہوتی تھی،

علاوہ اس کے اس مستغ بالذات کا ازلی اقلع اگر خود اس کی اپنی ذات کا بحیثیت اپنی ذات کے اقتضاء ہے تو پھر اس اقلع کا ازالہ وار اقلع محال ہو گا اس لئے کہ مابینوں کے لوازم کا ازالہ وار اقلع محال ہے، اور اگر خود اس کی اپنی ذات کا اقتضاء یہ اقلع نہیں ہے تو لا محالہ کسی ایسے امر کا اقتضاء ہو گا، جو اس سے جدا ہو گا اب

اس امر کے متعلق سوال ہے کہ وہ کیا ازلی اور واجب الثبوت ہے؟ اگر ایسا ہوگا، تو پھر اس کے اثر کا ازالہ محال ہوگا، اور اگر اس کا ثبوت ازلی و واجب نہیں ہے تو پھر جو کلام پہلے کے متعلق تھا وہ اس کے ساتھ متعلق ہو جائے گا، تاہم بالآخر بات اس ذات پر اگر ختم ہو جائے گی، جو بالذات واجب ہے اور پھر اس کا ازالہ محال ہو جائیگا اس پر اگر یہ اعتراض کیا جائے کہ اس امتناع کو واجب الوجود کی طرف منسوب کر دیا جائے، لیکن اس طور پر کہ واجب کا تاثری عمل کسی شرط پر موقوف ہو ایسی صورت میں شرط کے ازالہ سے تاثر کا بھی ازالہ ہو جائے گا، میں اس کے جواب میں کہتا ہوں کہ خود یہ شرط کیا ہے اگر واجب بالذات تو اس کا ارتفاع محال ہے، اور جب اس کا ارتفاع محال ہوگا، تو امتناع کا ازالہ بھی ناممکن ہوگا اور شرط اگر واجب نہیں ہے تو بات پھر پلٹ پڑے گی، تسلسل تو محال ہے، لامحالہ اس کو کسی ایسے موجود پر ختم کرنا پڑے گا، جو خود اپنی ذات سے واجب الوجود ہو۔

خلاصہ یہ ہے کہ ازل میں ممکنات کے متعلق یہ دعویٰ کرنا کہ ان کا وجود اس وقت ممکن اور محال تھا اور بعد کو ممکن ہوا، محض غلط ہے،

اس مقام پر ایک دشواری پیش آتی ہے کہ کسی حادثہ فزائیدہ ہستی کے متعلق اگر یہ سوچا جائے کہ وہ عدم کے بعد پیدا ہوئی ہے یعنی عدم کے بعد پیدا ہونے کا اس کے ساتھ اعتبار کیا جائے، تو اس شرط کے ساتھ یہ ناممکن ہے کہ اب اس کے متعلق یہ کہا جائے کہ اس کے وجود کو بجائے دوسرے وقتوں کے کسی خاص وقت کے ساتھ خصوصیت حاصل ہے تم نے جن دلائل کا ذکر کیا ہے اس کا اقتضاء یہی ہے، پس معلوم ہوا کہ اس کا امکان دوامی طور پر ہمیشہ ثابت رہتا ہے لیکن اس کے امکان کے دوام سے یہ لازم نہیں آتا کہ حادثہ ہونے سے وہ خارج ہے، کیونکہ جب اس کو اس اعتبار کے ساتھ تصور کیا جائے کہ وہ عدم کے بعد ہے، تو اس وقت ظاہر ہے کہ عدم کے بعد ہونا یہ چیز اس کے ایک ذاتی جز، کی حیثیت میں ہوگی، کیونکہ شے کی جو چیز ذاتی ہوتی ہے اس شے سے اس کا ازالہ نہیں ہو سکتا، اور حادثہ کو بحیثیت حادثہ کے جب تصور کیا جائے اور اس حادثہ کے حادث و پیدا ہونے کے دوام امکان سے جب یہ لازم نہیں آتا کہ وہ حادث ہونے سے

خارج ہو جائے، تو اس سے وہ دلیل ہی غلط ہو جاتی ہے جو پیش کی گئی، ہم کہتے ہیں کہ میری گفتگو اس شے کے متعلق نہیں ہے، جس کی ہویت ہی بجنہ تجدد اور حادث و نوزائیدگی ہو، بلکہ یہاں کلام اس ماہیت کے متعلق ہے، جسے حادث کی صفت عارض ہوتی ہے، اس لئے کہ دنیا میں بہت سی چیزیں مثلاً حرکت زمانہ وغیرہ ایسی ہیں، جن کے متعلق دوامی ہونا محال ہے، ان کا حادث تو ضروری ہے، اور موثر و متجدد کی جانب ان کو احتیاج ان کے امکان ہی کی وجہ سے ہوتا ہے، لیکن ان کے امکان کی نوعیت کیا ہے؟ اسی خاص طرز کا وجود، کیونکہ دائمی وجود متوازن کے لئے محال ہے، پس ان کے امکان کے معنی بجز اس کے اور کچھ نہیں ہوتے کہ ان کے حادث کا امکان ثابت ہے، اور شے کے ممکن ہونے کے معنی صرف یہ ہیں کہ مطلق وجود اور ہونا ان کے لئے جائز ہے، نہ کہ ہر قسم کے وجود کا جواز ممکن کے لئے ہوتا ہے، مثلاً جوہر کے لئے عرض کا وجود محال ہے یا مثلاً سیاہی کے لئے سفیدی کا وجود محال ہے، اسی طرح حرکت یا جو اس طرز کی چیزیں ہیں ان کے لئے بقائی وجود محال ہے، دوسری دلیل کی تقریر یہ ہے کہ عدم سابق کا محتاج کون ہوتا ہے؟ خود فعل کا وجود اس کا محتاج ہوتا ہے یا اس عدم سابق کا محتاج فاعل کی وہ تاثیر ہوتی ہے جو اس فعل سے متعلق ہوتی ہے پہلی شق محال ہے اس لئے کہ اگر فعل اپنے وجود میں عدم کا محتاج ہوگا تو یقیناً وہ عدم اس فعل کے ساتھ متصل اور متوازن ہوگا، اور عدم کا متصل ہونا یہ فعل کے منافی ہے، اور جو چیز فعل کی منافی ہوگی محال ہے کہ وہی منافی اس فعل کے وجود کے لئے شرط بھی ہو اسی طرح دوسری شق بھی اس لئے محال ہے کہ اثر کا وجود ظاہر ہے کہ اس کے عدم کے منافی کو اگر متوازن اور متصل فرض کیا جائے گا تو اسی کے ساتھ اس کا منافی ہونا بھی تو ضروری ہوگا، اور شے کا منافی خود اس شے کی شرط کسی طرح نہیں ہو سکتا پس معلوم ہوا کہ نہ تو فعل ہی اپنے موجود ہونے میں اس کا محتاج ہے کہ اس سے پہلے اس کا عدم ہو، اور نہ فاعل اپنی تاثیر بخشی میں اس کا محتاج ہے۔

تیسری دلیل اسی دعوے کی یہ ہے کہ حوادث کے متعلق یہ پوچھا جاتا ہے کہ جس وقت وہ موجود ہو کر قیام حاصل کرتے ہیں، تو اپنے قیام و بقاء کے اس زمانے میں آیا وہ موثر اور فاعل کے محتاج ہوتے ہیں یا نہیں، بر تقدیر اول ناگزیر ہے کہ

اپنے امکان کی وجہ سے وہ ارثاً واجباً موثر و فاعل کے محتاج ہوں اور بر تقدیر ثانی یعنی اپنے قیام و بقا کے زمانے میں موثر کی جانب انھیں احتیاج باقی نہ رہے، تو ان کے اس حال کی وجہ یا تو یہ ہوگی، کہ اس زمانے میں ان کا وجود امکان کے دائرے سے خارج ہو جاتا ہے یا باوجود اس عدم احتیاج کے امکان کی صفت بھی ان میں باقی ہوگی، بہر حال یہی دو صورتیں ممکن ہیں، ان میں پہلی صورت یعنی امکان کے دائرے سے ان کا خارج ہونا یہ تو قطعاً محال ہے اس لئے کہ جو چیز بالذات ممکن ہوتی ہے، ممکن ہے کہ وہ منقلب ہو کر واجب بالذات بن جائے، علاوہ اس کے سوال یہ ہے کہ ممکنات میں امکان کی صفت اگر ان کی ذات کا اقتضا ہوتا ہے، تو دوامی طور پر ان کے وجود کو ممکن ہونا چاہئے، اور اگر یہ امکان ان کی ذات کا اقتضا نہیں ہے بلکہ کسی بیرونی اور منفصل امر کی راہ سے یہ صفت ان کو لاحق ہوتی ہے، تو اس صورت میں ممکن کے لئے امکان کی صفت کا ثبوت بھی ممکن قرار پائے گا، لازمی طور پر اب اس امکان کا امکان بھی کسی امر منفصل کا نتیجہ ہوگا، اسی طرح اس امکان کے امکان کے لئے ایک تیسرا امکان ہوگا، اور بات یوں دراز ہوتی جائے گی تا اینکه غیر محدود و بیرونی و منفصل امکانات کا ایک سلسلہ یہاں پیدا ہو جائیگا پس معلوم ہوا کہ پہلی شق یعنی اپنے قیام و بقا کے زمانے میں بھی ممکن ممکن ہی رہتا ہے، جس کا مطلب یہ ہوا کہ ممکن اپنے بقا کے وقت میں بھی سبب کا محتاج ہوتا ہے، کیونکہ حاجت کی جہت تو امکان ہی کی وجہ سے پیدا ہوتی ہے، اس پر اگر یہ اعتراض کیا جائے کہ وجود کے دائرے میں جب کوئی چیز داخل ہو جاتی ہے تو اس وقت وجود اور عدم سے اس کا تعلق مساوی نہیں، بلکہ وجود کے ساتھ زیادہ راجح و ادلی ہو جاتا ہے، میں اس کے جواب میں کہتا ہوں وجود کے ساتھ اس موجود ممکن کا تعلق جو ادلی اور راجح ہو جاتا ہے، یہ اولویت آیا وجود کے لوازم میں ہے یا لوازم وجود میں نہیں ہے، پہلی شق محال کو مستلزم ہے، اس لئے کہ جس وقت وجود کا تحقق ہو جاتا ہے معاً اسی کے ساتھ اس کو وجود کے ساتھ اولویت کی نسبت قائم ہو جاتی ہے، اور جب عدم کے اعتبار سے وجود اس کے لئے اولی و ارجح ہو گیا تو یقیناً وہ فاعل اور موثر سے ایسی صورت میں بے نیاز ہو جائے گا،

لیکن ممکن بغیر فاعل اور موصوف کے موجود بھی نہیں ہو سکتا، اور جب فاعل کے بے ضرورت ہونے کی وجہ سے اس ممکن کا فاعل باقی نہ رہا تو نتیجہ یہ ہوا کہ ممکن معدوم ہو جائے گا یا اس کا وجود اس کے عدم کا سبب بن جائیگا۔ اس کا نام ممکن ہونا بدیہی ہے، رہی دوسری شق لینے وجود کے ساتھ اولیت کی یہ نسبت لازم وجود میں نہ ہو، بلکہ اس کا شمار ان عوارض میں ہو، جو اپنے معروض و موصوف کے ساتھ ہمیشہ نہیں رہتے بلکہ ان سے جدا بھی ہو جاتے ہیں جنہیں عوارض مفارقت کہتے ہیں، تو یہ تجویز بھی محال ہے، اس لئے کہ اولیت کی یہ نسبت ایسی صورت میں لینے عوارض مفارقت ہونے کی صورت میں ظاہر ہے کہ کسی سبب کی محتاج ہوگی اور اب واقعے کی شکل یہ ہوگی بلکہ جو ممکن موجود ہو چکا ہے اس کی ذات اولیت کی محتاج ہوگی، اور اولیت اپنے سبب کی محتاج ہوگی، نتیجہ یہ نکلے گا کہ سبب سے یہ ممکن موجود بے نیاز و غنی باقی نہ رہا (حالانکہ فرض یہی کیا گیا تھا)۔

چوتھی دلیل کی تقریر یہ ہے کہ معلول جو علت اور سبب کا محتاج ہوتا ہے سوال یہ ہے کہ اس احتیاج و افتقار کی وجہ کیا ہوتی ہے، آیا یہ احتیاج اسلئے ہوتا ہے کہ معلول بالفعل موجود ہو چکا ہے، یا چونکہ پہلے وہ معلول معدوم تھا اس لئے علت کی حاجت اسے ہوتی ہے، یا اس احتیاج کی وجہ یہ ہوتی ہے کہ معلول چونکہ عدم یعنی نہ ہونے کے بعد پایا جاتا ہے، عدم کے متعلق یہ کہنا کہ علت کا مقتضایہ یہی ہے اس کا نام ممکن ہونا تو ظاہر ہی ہے کیونکہ عدم تو صرف نیستی اور نفی محض کا نام ہے سبباً اس کو علت کی حاجت کیا ہوگی، اسی طرح یہ بات کہ معلول کا وجود چونکہ عدم کے بعد ہوتا ہے، یعنی پہلے نہ تھا اور پھر ہوا، معلول کی یہ خصوصیت بھی احتیاج کی وجہ نہیں ہو سکتی اس لئے کہ عدم کے بعد ہونا ظاہر ہے کہ یہ وجود کی ایسی صفت اور کیفیت ہے جو وجود کے یافت اور حصول کے بعد اسے لازمی طور پر عارض ہوتی ہے، اس لئے کہ خود وجود کا حصول اگرچہ جواز اور امکان کے رنگ میں ہوتا ہے، لیکن عدم کے بعد اس وجود کا حصول یہ ممکن کے وجود کی ایسی صفت ہے جس کا ثبوت اس کے لئے واجب اور ضروری ہوتا ہے، کیونکہ اس کیفیت و صفت کے سوا کسی اور طریقے سے اس کا واقع ہونا ناممکن ہے، اور یہ ہو سکتا ہے کہ ایک چیز بذات خود

ایسی ہو، کہ اس کا واقع ہونا واجب و ضروری نہیں بلکہ جائز و ممکن ہو، لیکن وقوع پذیر ہونے کے بعد کسی امر کا ثبوت و عروض اس کے لئے واجب و ضروری ہو یہی چار کا مدعا ہے جس کا وجود ظاہر ہے کہ ممکن ہے، لیکن اس کا جفت ہونا یہ ایسی صفت ہے جس کا ثبوت اس کے لئے واجب ہے اور اس ثبوت کے لئے کسی سبب و علت کی ضرورت نہیں، اسی طرح حادث کا وجود تو ممکن ہو، لیکن اس کے وجود کا عدم کے بعد ہونا یہ بات اس کے لئے ضروری ہو اور قاعدہ ہے کہ جو چیز واجب و ضروری ہوتی ہے، وہ فاعل اور موثر سے بے نیاز و مخفی ہوتی ہے پس ثابت ہوا کہ علت کا محتاج و دراصل صرف وجود ہی ہوتا ہے،

پانچویں دلیل کی تقریر یہ ہے کہ واجب تعالیٰ کے لئے ظاہر ہے کہ کچھ صفات اور لوازم ہیں، خواہ ان صفات و لوازم کی نوعیت اضافی و سلبی ہی کیوں ہو جیسا کہ عام فلاسفہ کا خیال ہے، یا ان صفات کو وجودی حقیقت قرار دیا جائے جیسا کہ اکثر متکلمین کا عقیدہ ہے، یا انھیں احوال و اعیان سمجھا جائے جیسا کہ معتزلہ اور صوفیوں کا مسلک ہے، بہر حال ذات حق کے یہ صفات و لوازم ظاہر ہے کہ واجب نہیں ہو سکتے، اس لئے واجب کا ایک سے زیادہ ہونا ناممکن ہے، پس خود اپنی ذات کی حیثیت سے تو یہ صفات و لوازم ممکن الثبوت ہوں گے، اور اس نقطہ نظر سے کہ یہ واجب اول تعالیٰ کے صفات ہیں اس حیثیت سے ان کا ثبوت بھی واجب و ضروری ہوگا، ان تمام امور کا حاصل یہ ہوا کہ اس سے یہ بات پایہ ثبوت کو پہنچ گئی کہ کسی چیز پر تاثیر عمل مرتب ہونے کے لئے یہ ضروری نہیں ہے کہ وہ یہ چیز عدم کے بعد ہو، یعنی پہلے نہ ہو اور بعد کو پھر تاثیر عمل کے ذریعہ سے موجود ہو جائے (آخر صفات و لوازم حق کے متعلق کون کہہ سکتا ہے کہ کسی وقت وہ نہ تھے اور بعد کو موجود ہوئے ہیں) اس پر اگر یہ اعتراض کیا جائے صفات و لوازم حق کا شمار افعال کے ذیل میں نہیں کیا جاتا اور ہماری گفتگو کا تعلق افعال سے ہے، یعنی افعال کا وجود ہمیشہ عدم کے بعد ہوتا ہے،

میں اس کے جواب میں کہتا ہوں کہ ان لیا جاتا ہے کہ جس کے وجود کے پہلے اس کا عدم نہ ہو، اس کو فعل نہیں کہتے ہیں لیکن ہماری گزشتہ بالا تقریر سے

اتنا تو معلوم ہوا کہ ایسی چیز جس کا ثبوت خود اس کی اپنی ذات کے رو سے واجب نہیں بلکہ ممکن ہے، ایسی چیز بھی ایسے فاعل اور موثر کی طرف منسوب ہو سکتی ہے جس کا ثبوت اور وجود اثر کے ساتھ ساتھ رہتا ہے (یعنی صفات، حق جو حق تعالیٰ کا اثر ہے دونوں ایک دوسرے سے کسی زمانے میں جدا نہیں ہو سکتے) اور جب اس بات کو عقل جائز تصور کرتی ہے بلکہ قبول کرتی ہے، تو بجز دوسرے مقامات میں اسی واقعہ کا انکار کیوں کیا جاتا ہے اور اس کے محال و مستعجب ہونے کا دعویٰ کیوں کیا جاتا ہے؟ زیادہ سے زیادہ یہ منکر شخص جو کچھ بھی کہہ سکتا ہے وہ یہ ہے کہ اس قسم کے اثر پر لفظ عقل کے اطلاق سے گریز کرے، لیکن ایسے اہم مسائل کے سلسلے میں محض لفظی اور اصطلاحی امتیازات کے دامن میں پناہ لینے سے کوئی خاص علمی فائدہ حاصل نہیں ہو سکتا۔ چیمٹی دلیل کی تقریر یہ ہے کہ مابہیتوں کے لوازم ظاہر ہے کہ ان مابہیتوں کے معلول ہوتے ہیں لیکن بائیں مابہیتوں سے ان کا وجود متاخر نہیں ہوتا، یعنی یہ نہیں ہوتا کہ لوازم کا وجود ان مابہیتوں کے وجود کے بعد دوسرے زمانے میں پایا جائے، اور صرف مابہیتوں کے لوازم ہی کا یہ حال نہیں ہے، بلکہ وجود کے جو لوازم ہوتے ہیں، وہ بھی تو مابہیتوں سے جدا نہیں ہو سکتے، آخر غور کرنا چاہئے کہ کیا کوئی یہ سوچ سکتا ہے کہ چار کا عدد تو ہو، اور زوجیت (جفت ہونا) جو اس کے لوازم میں ہے، وہ اس کے ساتھ نہ ہو، یا مثلث کے ساتھ دو زاویوں والے، ہونے کی صفت نہ پائی جائے یا آگ کے ساتھ گرم ہونے کی صفت نہ پائی جائے بلکہ ہم تو کچھ اور آگے بڑھ کر یہ دعویٰ کرتے ہیں کہ اسباب و علل ہمیشہ اپنے مستببات اور معلولوں کے ساتھ ساتھ ہوتے ہیں مثلاً جلنے کی صفت ہمیشہ جلانے کے ساتھ ہوگی اور دکھ درد ہمیشہ مزاج کے بگاڑ، یا نظام جسمانی کے اندر اعضا، باہم جس طرح ایک دوسرے سے متصل ہوتے ہیں اس اتصال میں جب کوئی گڑبڑ پیدا ہوتی ہے اپنے قدرتی مقام سے عضو کا کوئی حصہ ہٹ جاتا ہے تو معاً اس تفرق اتصال کے ساتھ چھینٹی محسوس ہوتی ہے، اور سچ تو یہ ہے کہ یہاں ایک بات تو ایسی ہے جس میں یہ لوگ کسی طرح جھگڑا نہیں سکتے، کیونکہ جو بات فرض کی گئی ہے، اس سے یہ بہت زیادہ قریب ہے، مقصد یہ ہے کہ علم کو عالمیت (عالم ہونے) قدرت کو قدرت

ظاہر ہونے کی یہ علت مانتے ہیں، ظاہر ہے کہ یہاں علت اپنے معلول اور موثر اپنے اثر کے ساتھ ساتھ اس طرح پایا جاتا ہے، کہ آثار کسی طرح اپنے اپنے موثر سے پیچھے نہیں ہو سکتے، پس معلوم ہوا کہ اثر و موثر میں اگر اتصال و مقارنت کی جہت پائی جائے اس سے یہ لازم نہیں آتا کہ ایسے آثار اپنے موثرات کی طرف نہ منسوب ہو سکتے ہیں اور نہ ان کے محتاج ہو سکتے ہیں۔

ساتویں دلیل کی تقریر یہ ہے کہ شے کے جب اس حال کا اعتبار کیا جائے جسے اس کے وجود کا حال کہتے ہیں تو اس وقت اس حیثیت سے کہ اس کا وجود ہے شے واجب الوجود ہوتی ہے، اور جب شے کے اس حال کا اعتبار کیا جائے جسے اس کے عدم کا حال کہتے ہیں، تو اس وقت بحیثیت معدوم ہونے کے بھی شے واجب العدم ہوتی ہے یعنی اس وقت اس کا عدم ہی اس کے لئے ضروری ہوتا ہے اور یہ ذاتی ضرورت کی ایک قسم ہے، جس کا اصطلاحی نام منطق میں "ضرورت بشرط المحمول" ہے یعنی محمول کے زائلے میں یہ ضرورت اس کیلئے ثابت ہوتی ہے، اور ظاہر ہے کہ انہی دو حالتوں (وجود و عدم) کے طاری ہونیکا نام حدوث ہے، اب ہم اس شے کی ماہیت کو اس حال کے زیر اثر تصور کرتے ہیں تو ظاہر ہے کہ ماہیت ہر دو صفت وجود و عدم کے اعتبار سے واجب ہی قرار پاتی ہے حال وجود میں واجب الوجود، حال عدم میں واجب العدم، اور قاعدہ ہے کہ وجوب کی صفت جس چیز میں پائی جائے گی ایسی چیز پھر کسی سبب اور علت کی طرف مستند و منسوب نہیں ہو سکتی، پس معلوم ہوا کہ حدوث کی صفت بحیثیت صفت حدوث کے احتیاج و افتقار سے مانع ہے، اسی لئے یہ کہا جاتا ہے کہ جب تک ماہیت کو خود اس کی اپنی نفس ذات کی حیثیت سے اعتبار نہ کیا جائے گا، وجوب کا ازالہ و ارتفاع اس سے نہیں ہو سکتا، یعنی وجود کے زائلے میں وجود کا وجوب، اور عدم کے زائلے میں عدم کا وجوب اس پر مسلط رہے گا، خلاصہ یہ ہے کہ فاعل اور موثر کی محتاج ماہیت خود اپنی آپ ذات کے رو سے ہوتی ہے نہ کہ وجودی و عدمی حال کے اعتبار سے، اور حدوث کی صفت سے تو احتیاج و افتقار کی راہ میں رکاوٹ ہی پیدا ہوتی ہے، پس ثابت ہوا کہ فاعل کی حاجت ماہیت کو

جس وجہ سے ہوتی ہے وہ حادث کی نہیں بلکہ امکان کی صفت ہے اور جب حادث علت احتیاج نہیں ہے تو پھر یہ دعویٰ کہ ہر حادث کے لیے ایک ایسا زمانہ درکار ہے جس میں اس کا عدم ہو، یعنی وہ نہ ہو صحیح نہیں ہے اس لیے کہ حادث تو سرے سے احتیاج ہی کی جڑ کا ٹٹا ہے پھر وہ اسی احتیاج کی شرط کس طرح ہو سکتا ہے۔

آٹھویں دلیل کی تقریر یہ ہے کہ موثر اور فاعل کے ساتھ جب اثر احد مفصول پایا جاتا ہے تو ان دونوں میں جو حاجت کا رشتہ تھا وہ اب باقی نہیں رہتا اگرچہ اس سے پہلے دونوں میں یہی رشتہ رہتا ہے اگر ساتھ ہونے کی صورت میں بھی حاجت باقی رہے گی تو یہ حاجت کسی اور موثر کا مطالبہ کرے گی، بہر حال حاجت کا حال تو یہی ہے کہ مصیبت کی صورت میں وہ باقی نہیں رہتی، لیکن حادث کی صفت کا حال یہ ہے کہ موثر کے ساتھ بھی وہ اسی طرح موجود رہتی ہے جس طرح وہ اس وقت ہوتی ہے جب موثر نہ تھا، اب اگر موثر کی طرف مابینوں کا احتیاج صفت حادث کا نتیجہ قرار دیا جائے تو اس سے مذکور بالا محال لازم آتا ہے یعنی موثر کے باوجود دوسرے موثر کی حاجت لیکن امکان کو اگر احتیاج کی علت قرار دیا جائے تو ظاہر ہے موثر کے ساتھ امکان کی صفت باقی نہیں رہتی اس لیے کہ موثر کے ساتھ تو مابینیت کا وجود واقع میں واجب اور ضروری ہو جاتا ہے (یعنی ممکن باقی نہیں رہتا) پس معلوم ہوا کہ موثر کی حاجت امکان ہی کی وجہ سے پیدا ہوئی ہے نہ کہ اس کے سوا کسی اور صفت کا یہ نتیجہ ہے۔

یہ تھے وہ آٹھ براہین اور دلائل جن سے یہ دعویٰ ثابت کیا جاتا ہے کہ امکانی حقائق سبب اور علت کے جو محتاج ہوتے ہیں ان کا یہ احتیاج صفت امکان ہی کا نتیجہ ہے، یہ تو مابینوں کا حال ہے باقی معلول وجودوں کا جو سلسلہ ہے تو ان کا احتیاجی و افتقاری رشتہ جو جاعل اور خالق سے ہوتا ہے وہ محض ان کی اپنی ذات کا اقتضا ہے، یہ بات ان میں کسی خارجی عارض کی طرف سے نہیں پیدا ہوتی اگرچہ دلائل کا اقتضا تو یہی ہے کہ نوپیدا حادث افعال کی

پیدائش کے لیے ضروری نہیں ہے کہ چشمہ وہ ظم کے بعد ہو لیکن یا اس ہم ہم نے اس پر برہان پیش کیا ہے کہ عالم اور جو کچھ بھی اس کے اندر ہے سب کے سب زمانی حادث ہیں۔ یعنی ان کی پیدائش اس طور پر ہوئی ہے کہ ایک زمانے میں کچھ نہ تھا اور پھر یہ حادث اور پیدا ہوئے ہیں یہی حال ان تمام چیزوں کا ہے جو عالم میں پیدا ہوتی اور اس سے تعلق رکھتی ہیں جیسا کہ عنقریب ہم انشاء اللہ تعالیٰ اس کا تفصیلی تذکرہ کریں گے۔

اس قاعدے سے جنہیں اختلاف ہے ان کے دلائل بہت بوندے اور کمزور ہیں، ہم انہیں درج کرتے ہیں، پہلی دلیل یہ ہے کہ جو چیز حاصل شدہ ہے، پھر اس کو حاصل کرنا محال ہے، اس لیے ضروری ہے کہ شے کے وجود سے پہلے اس کی حاجت پائی جائے، دوسری دلیل یہ ہے کہ اگر ایسے دو وجود فسخ کریں، جو قدیم ہوں، تو ان میں سے پہلا دوسرے کا محتاج ہو یا دوسرا پہلے کا محتاج ہو، ان دونوں باتوں میں کسی کو کسی پر ترجیح حاصل نہیں ہو سکتی، کیونکہ کسی کو کسی کے مقابلے میں کسی قسم کا امتیاز حاصل نہیں ہے، تیسری دلیل یہ ہے کہ بجائے خود یہ بات ثابت ہو چکی ہے کہ عالم کا موجد اور پیدا کرنے والا صاحب اختیار والا وہ فاعل ہے، ظاہر ہے، قصہ اور ارادہ، رجحان، ان امور کا تعلق ان ہی چیزوں سے ہو سکتا ہے جو حادث اور نوزائیدہ ہوں، آخر ہم خود اپنے اندر یہ محسوس کرتے ہیں کہ جو چیز ہو چکی ہے، پھر اس کے بنانے اور پیدا کرنے کی طرف ہمارا ارادہ متوجہ نہیں ہو سکتا، چوتھی دلیل یہ ہے کہ مکان کا قاعدہ ہے کہ موجود ہونے کے بعد پھر اس کو معمار کی حاجت نہیں رہتی، یا جب حروف لکھے جا چکے ہوں تو اس کے بعد ان کو لکھنے والے کی ضرورت نہیں ہوتی، ان دلیلوں میں سے ہر ایک کا جواب یہ ہے، پہلی دلیل کے جواب میں ایک نقص بھی پیش کیا جائے گا، اور پھر اصل مغالطے کو حل کیا جائے گا، نقص کے لیے تو ہم یہ کہتے ہیں کہ آخر قادر مہنا (قادریت) قدرت کا اور سیاہ ہونا (اسودیت) سواد (سیاہی) کا کس طرح محتاج ہے، جو جواب اس کا دیا جائے گا، وہی جواب وہاں ہم دیں گے باقی مغالطے کا

صحیح مل یہ ہے کہ حاصل شدہ شے کا حاصل کرنا بیشک محال ہے لیکن اسی صورت میں جب اس حاصل شدہ امر کو پھر کسی جدید تحصیل عمل کے ذریعے سے حاصل کرنے کی کوششی کی جائے، مگر وہی تحصیل عمل جس سے وہ شے یافت اور حصول سے موصوف ہوتی ہے، اسی تحصیل عمل کے ذریعے سے اس کا حاصل کرنا قطعاً ناجائز نہیں ہے؛ بلکہ ایسا ہونا تو ضروری ہے، اس کے سوا اور دوسری صورت اس شے کے حصول و یافت کی اور کیا ہوگی بہر حال ظاہر ہے کہ جو چیز موجود ہو چکی ہے پھر اسی کو دوبارہ وجود بخشا یہ تو محال ہے لیکن یہاں یہ صورت ہے کب؟ ما سوا اس کے اس دیسل میں جس امر کا ذکر کیا گیا ہے یہ پھر اپنے دعوے ہی کو دہرا دینے کے ہم معنی ہے، دوسری دلیل کا جواب یہ ہے کہ کسی شے کا سبب اور علت ہونا اس پر مبنی نہیں ہے کہ وہ شے قدیم ہے، اگر ایسا ہوتا تو اس وقت بلاشبہ یہ کہا جاسکتا تھا کہ تاثیر بخشی میں ایک قدیم کو دوسرے قدیم پر کیوں ترجیح دی جائے، ٹھیک اس کی مثال معلول کی ہے، کہ کسی شے کا معلول ہونا اس پر مبنی نہیں ہے کہ وہ حادث اور نو پیدا ہو، کہ اس وقت پھر معلول ہونے میں ایک حادث کو دوسرے حادث پر کوئی فوقیت حاصل نہیں ہو سکتی، اگر یہ بات ہوتی، تب یہ کہہ سکتے تھے کہ کبھی کی حرکت کی علت ہاتھ کی حرکت کو قرار دینا، اس کو کوئی فوقیت اس پر حاصل نہیں ہے اگر اس کی الٹی صورت فرض کی جائے یعنی ہاتھ کے حرکت کی علت کبھی کی حرکت ٹھیرائی جائے پس واقعہ یہ ہے کہ علت کا علت ہونا (قدامت پر) نہیں، بلکہ اس کی بنیاد اس خاص خصوصیت پر مبنی ہوتی ہے جو علت کی ذات اور حقیقت میں پائی جاتی ہے یعنی خود علت اپنی آپ ذات کے اعتبار سے تقدم اور علت ہونے کی صفت کو چاہتی ہے جیسے روشنی پر آفتاب کی ذات مقدم ہونے کی صفت کو چاہتی ہے، یعنی روشنی آفتاب سے بھلتی ہے نہ کہ آفتاب روشنی سے باقی وہ شبہ کہ دو چیزوں میں جب لزوم کا علاقہ ہو، تو ان میں سے کسی ایک کے معدوم و مرتفع ہونے سے دوسرے کا معدوم ہونا ضروری ہوتا ہے، اس لیے علت ہونے میں ان میں سے

کسی کو کسی پر ترجیح نہیں ہو سکتی تو اس شے کے ازالے کے جو وجوہ ہیں ان کا ذکر پہلے آچکا ہے؛

تیسری دلیل کا جواب یہ ہے کہ کسی چیز کی تکوین اور پیدائش کی ابتدا کے لیے، قصد و ارادہ اور اندرونی رجحان کے ابتدا کی ضرورت ہوتی ہے، اسی طرح پیدائش و تکوین کے استمرار اور بقا کے لیے قصد و ارادہ اور اندرونی رجحان کے ابتدا و آغاز کی نہیں، بلکہ ان کے بھی بقا و استمرار ہی کی ضرورت ہے؛ پس اگر قصد و ارادہ مسلسل باقی رہیں اور ان کے تعلقات بھی اسی طرح باقی رہیں تو اس وقت ایسا ہونا ممکن ہے اور اس کے محال ہونے کا دعویٰ کرنا یہ تو پھر دعوے ہی کو دلیل کی شکل عطا کرنا ہے؛

رہی چوتھی دلیل سو اس کا جواب یہ ہے کہ مشاغل میں جن فاعلی قوتوں کو پیش کیا گیا ہے؛ ان سب کا تعلق ان حرکتوں سے ہے، جن کے ذریعے سے اجسام ایک جگہ سے دوسری جگہ منتقل ہوتے ہیں، باقی شکلوں اور ہیئتوں کے قیام و بقا کی یہ فاعلی قوتیں علت نہیں ہیں بلکہ ان کی قریب اور بعید علتیں دوسری چیزیں ہیں، جن کا ذکر ہم اپنے مقام پر کریں گے

تمام نوزائیدہ اور زمانی حادث چیزوں کی پیدائش ایک نہ ختم ہونے والی دوری حرکت کی محتاج ہوتی ہے،

فصل

اس فصل میں اسی دعوے کو ثابت کیا جائے گا؛

پہلے یہ بات معلوم ہونی چاہئے کہ کسی شے کی علت تامہ (کامل سبب) کے متعلق یہ ناممکن ہے کہ اس شے پر اسے زمانی تقدم حاصل ہو؛ یعنی شے کے وجود سے پہلے اس کی علت تامہ کا وجود ماضی زمانے میں نہیں ہو سکتا، اور جس طرح یہ ناممکن ہے اسی طرح یہ بھی محال ہے کہ شے سے علت تامہ متاخر ہو؛ یعنی اس شے کے معدوم ہو جانے کے بعد بھی علت تامہ بعد والے زمانے میں موجود نہیں ہو سکتی، اس کے بعد اب جاننا چاہئے کہ حوادث اور نوزائیدہ و نوپیدا امور کے ان اسباب کے لیے بھی حادث اور نوپیدا ہونا ضروری ہے؛ جو ان امور کے قریبی اسباب ہوں کیونکہ یہ قریبی اسباب بھی

اگر قدیم ہوں گے تو ان کے قدیم ہونے کی وجہ سے خود ان امور کا بھی قدیم ہونا ناگزیر ہو جائے گا، کیونکہ ایسا سبب جو اپنے معلول کے عدم اور شے کے بعد بھی موجود رہ سکتا ہے، ایسے سبب کے وجود کے وقت بھی اس معلول کا وجود بھی ذاتی امکان رکھنے والے ممکن کی حیثیت حاصل کرے گا، اس لیے کہ جس چیز کا وجود ذاتی طور پر ناممکن اور محال ہوگا، وہ کسی کی معلول نہیں بن سکتی بہر حال جب معلول کا وجود اس علت کے وجود کے وقت ممکن رہے گا، تو اب اگر ایسا معلول موجود ہو جائے تو ضرور ہے کہ اپنے موجود ہونے میں علاوہ اس علت کے کسی اور زائد امر کا محتاج ہوگا، کیونکہ جب یہ فرض کیا گیا ہے کہ یہ ایسی علت اور سبب ہے جس کے پائے جانے کے زمانے میں معلول معدوم بھی ہو سکتا ہے، پھر اس عدم کے بعد وہ موجود ہوا ہے، الغرض معلول کے وجود اور عدم دونوں کے ساتھ اس علت کو مساوی نسبت حاصل ہے، اور قاعدہ ہے کہ جب کسی شے کو کسی سے اس قسم کی امکانی نسبت ہوگی، تو اس شے کے (دو پہلوؤں یعنی وجود و عدم) میں سے ایک پہلو کسی غصیے اور امر زائد کا محتاج ہوگا پھر یہی گفتگو غصیے میں بھی ہوگی، تاہم بالآخر بات اس چیز پر جا کر ختم ہوگی، جو معلول کی ماہیت کو امکان کے دائرے سے باہر نکال لائے، اب جا کر اس معلول کا وجود بجائے امکان کے مثلاً وجوب حاصل کرے گا، ذاتی برتری اور اولویت کی نفی جس باب میں کی گئی ہے، وہاں اس قانون کی پوری تفصیل سے تم واقف ہو چکے ہو، پس ثابت ہوا کہ حوادث اور فزائیدہ امور کے خود سبب قریب کا یا اس سبب قریب کے جز کا حادث ہونا ضروری ہے، اور جو بات اس پہلے حادث کے متعلق کی گئی، بنفسہ اب یہ گفتگو اس دوسرے حادث یعنی سبب قریب یا اس کے جز کے متعلق پیدا ہوتی ہے، یہ گفتگو یوں ہی آگے بڑھتے ہوئے یا تسلسل کی راہ پر جا پڑے گی، یا کسی ایسے نقطے پر نہیں آسکا پڑے گا، جسکی ماہیت اور حقیقت ہی خود حدوث اور فزائیدگی ہو، یعنی ایسی چیز جس کی ذات ہی تجد و اور ثوبہ فطرز کی پیدائش ہو، مثلاً جو حال حرکت

کا ہے، یا اس چیز کا ہے جس میں حرکت دوسرے کے ذریعے سے نہیں بلکہ خود اس کی اپنی ذات سے پیدا ہوتی ہو، یعنی متحرک بنفسہ ہو، جیسا کہ ان طبائع اور فطرتوں کا حال ہے جو بذات خود تجد و پذیر ہوتی ہیں، لیکن ایسی طبیعتیں جن کے وجود کا سلسلہ ٹوٹ جائے والا ہو، یعنی ان کے وجود سے پہلے کوئی ایسا زمانہ نکلتا ہو، اور ایسی حرکت واقع ہوتی ہو، جس میں وہ نہ ہوں، یعنی اس وقت اس کا عدم ہو، اس قسم کی طبیعتیں ہمیشہ ایک ایسی طبیعت کے بعد وقوع پذیر ہوتی ہیں، جو ان کے زمانے کی محافظ ہوتی ہے اور زمانے کی اس محافظ طبیعت کے دو رخ ہوتے ہیں، ایک رخ تو اس کا وہ عقلی رخ ہوتا ہے، جو حق تعالیٰ کے اعتبار سے ان کے لیے ثابت ہوتا ہے یعنی باری تعالیٰ کے ازلی علم اور قضاء و قدر میں ان کی جو صورت ہوتی ہے، اس حساب سے اس شے کا جو پہلو پیدا ہوتا ہے اس کی تعبیر اس کے عقلی رخ سے کی جاتی ہے، اور اس پہلو کا تعلق عالم سے نہیں ہوتا، اور نہ عالم میں اس کا شمار ہوتا ہے دوسرا رخ اس کا وہ ہے جسے ہم اس کا کوئی و قدری رخ کہتے ہیں، جس کے اعتبار سے ہر لمحہ و ہر یوم وہ منت نئی پیدائش کی صورت اختیار کرتی رہتی ہے، اس طبیعت کا یہ رخ حادث اور نو پیدا ہوتا ہے، مگر اس قانون سے ناواقف ہونے کی وجہ سے فلسفیوں نے تسلسل کی شق کو تسلیم کر لیا، اور اس کے تسلیم کرنے کے بعد وہ یہ تقریر کرنے لگے کہ تسلسل کے متعلق دو احتمال ہیں، ایک صورت تو یہ ہے کہ غیر متناہی اور لامحدود اور دفعۃً واحدۃً ایک زمانے میں موجود ہوں، اور دوسری صورت یہ ہے کہ ان میں سے بعض پہلے پائے جائیں، اور بعض ان کے بعد موجود ہوں، (یعنی ایک زمانے میں سب موجود نہ ہوں) تسلسل کی پہلی صورت تو باطل ہے جیسا کہ علت و معلول کی بحث میں اس کی تفصیل گزر چکی، پس دوسری صورت قابل تسلیم رہ جاتی ہے، اس کے بعد یہ لوگ کہتے ہیں، کہ یہ نو پیدا حوادث جن میں بعض بعض کے بعد الگ الگ ہو کر پائے جاتے ہیں، ان کی بھی دو شکلیں ہیں، ان کے وجود آیا آتی ہیں، یعنی ایک آن اور لمحے سے زیادہ

موجود نہیں رہ سکتے، یا آتی نہیں، بلکہ ان کا وجود زمانی ہوگا (یعنی کچھ وقت تک موجود رہنے کے بعد معدوم ہوتے ہیں) پہلی صورت میں چونکہ لازم آتا ہے کہ آفوں کے وجود میں تسلسل پیدا ہو، مطلب یہ ہے کہ دو آفوں کے درمیان بغیر اس کے کہ کوئی زمانہ عامل ہو، یکے بعد دیگرے صرف ان کے بعد آن ہی پیدا ہوتے چلے جائیں، جسے اصطلاحاً ”تثالی آفات“ کہتے ہیں اور بجائے خود چونکہ ثابت ہو چکا ہے کہ تثالی آفات محال ہے اس لیے یہ صورت تو فرض نہیں کی جاسکتی، اور بالفرض اگر ”تثالی آفات“ کے نظریے کو صحیح مان بھی لیا جائے، جب بھی چونکہ ایک آن دوسرے آن سے الگ الگ ہوتا ہے تو جو آن مقدم اور سابق ہوگا، اس کے لیے یہ ضروری نہیں ہے کہ پیچھے آنے والے لاحق آن پر اگر ختم ہو، پس آن سابق اس کی علت باقی نہ رہے گا، حالانکہ فرض کیا گیا تھا کہ سابق لاحق کی علت ہے، ہف (یعنی یہ خلاف مفروض ہے) اور آتی نہیں، بلکہ یہ امور زمانی ہوں، یعنی بجائے اس کے کہ ایک ہی آن میں وہ ختم ہو جائیں، ان کے وجود میں وسعت اور سیلان ہو، تو اسی کا نام حرکت ہے، اس مسئلے کی اصل تحقیق یہ ہے کہ مادے میں جب کوئی ایسی صورت پیدا ہوتی ہے، جو اس میں پہلے نہ تھی، مثلاً مٹی کے مادے میں انسانی صورت جیسے پیدا ہو جاتی ہے، تو ایسے مقامات میں یہ ہوتا ہے کہ اس صورت کی جو علت ہوتی ہے اس کو اس مادے سے ایک ایسی نسبت حاصل ہو جاتی ہے جو پہلے حاصل نہ تھی، اور اسی کے ساتھ ضروری ہے کہ اس مادے میں ایک ایسی حرکت پیدا ہو، جو اس صورت سے مادے کو بجائے دوری کے قرب اور نزدیکی عطا کرے، جیسا کہ مٹی کی جو صلاحیت اور استعداد ہوتی ہے، اس کا حال ہے، ہم ان انقلابی حرکتوں کو محسوس کرتے ہیں جنہیں استحالات اور مادے کے تاثرات و انفعالات کہتے ہیں، جو اسی مادے کے ساتھ متصل ہوتے ہیں، اور ان ہی استحالاتی و انفعالاتی تاثرات کا یہ کرشمہ ہوتا ہے، کہ مادے کو صورت کے ساتھ جو دور کی مناسبت تھی، بہ تدریج اس مناسبت کو وہ قریب سے قریب

کرتے جاتے ہیں، اور اسی طرح اس مادے کو صورت کی علت سے بھی قربت دینی کی
 عطا کرتے جاتے ہیں، زیادہ مغائی کے ساتھ اس مقام کی تقریر یہ کی جاتی ہے کہ
 علت اور سبب کی حیثیت کبھی صلاحیت اور قابلیت و استعداد پیدا کرنے والے
 کی ہوتی ہے، جس کا اصطلاحی نام **معدّ** (استعداد بخشنے والا) ہوتا ہے، اور
 کبھی اس کی حیثیت تاثیر بخشنے والے کی ہوتی ہے؛ اسی کو علت موثرہ کہتے
 ہیں، اس تقسیم کے بعد اب سمجھنا چاہئے کہ جو علت معدّ ہوتی ہے، اس کے لیے
 یہ جائز ہے کہ معلول پر مقدم ہو، یعنی معلول نہ ہو، اور معدّ کا وجود ہو؛
 اس لیے کہ وہ معلول پر موثر اور اثر انداز نہیں ہوتی؛ بلکہ اس کا کام
 تو فقط یہ ہوتا ہے کہ معلول کو اس صلاحیت کے قریب کرتا ہے؛ جس کی
 وجہ سے یہ ممکن ہو جائے کہ علت موثرہ سے وہ معلول صادر ہو؛ لیکن
 علت موثرہ کا حال اس سے مختلف ہے؛ یعنی اس کے لیے ناگزیر ہے کہ
 اپنے اثر کے ساتھ متصل اور اس کے ساتھ ہو؛ بہر حال علت معدّہ کا
 کمال کا یہ ہے کہ یہ ایک ایسی چیز کی تعبیر ہے؛ جس کے وجود میں تجدید پڑی
 ہو، اور جس کی حقیقت و ماہیت میں دونوں باتیں یعنی انقضاء (گرفتگی)
 و حصول (ریافت) دونوں ایک دوسرے کے ساتھ اس طرح پیوستہ ہوں کہ
 اس نئے میں دوسرا حال اس وقت تک پیدا نہ ہو سکتا ہو؛ جب تک اس کی
 پہلی کیفیت کا ازالہ ہو جائے؛ طبعی حرکات کے سلسلے میں اس کی مثال وہ
 وزنی جسم ہو سکتا ہے، جو اوپر سے نیچے گرتا ہو اچلا آ رہا ہے، ظاہر ہے کہ
 حرکت کی اس مسافت میں جسم جس نقطے پر پہنچے گا، اسکی یہ پہنچ اس بات کی سبب بن جاتی ہے کہ
 اس نقطے سے آگے بڑھ کر دوسرے نقطے تک اس جسم کی رفتاری ہو، اس مثال میں حرکت کی
 علت موثرہ تو جسم کا بجاری پن اور ثقل ہے، لیکن جب تک اس جسم کی رفتاری پہلی حرکت کے ذریعہ
 سے پہلے نقطے تک نہ ہوئی، دوسرے نقطے تک اس کا پہنچنا محال ہے کیونکہ پہلے نقطے تک
 جسم جیتک نہ پہنچے گا، اس وقت تک ناممکن ہے کہ جسم کا یہ ثقل اور بوجھ
 اس کو اس نقطے سے ہٹا کر آگے بڑھا دے؛ البتہ جب جسم حرکت کر کے
 پہلے نقطے تک پہنچ جائے گا؛ اس وقت بشک یہ ممکن ہو گا کہ جسم کا ثقل

اسے آگے بڑھا دے۔ تو دیکھو! اسی ثقل اور وزن کے ذریعے سے دوسرے نقطے تک حرکت کرنا، اس جسم کے لیے محال تھا، جب تک کہ پہلے نقطے تک وہ نہ آئے، اور جس طرح یہ محال تھا اسی طرح دوسرے نقطے تک والی حرکت اپنی علت موثرہ یعنی ثقل سے بعید اور دور بھی تھی، لیکن جب اس کا صدور ممکن ہو گیا تو اپنی علت سے بھی یہ حرکت قریب ہو گئی، ظاہر ہے کہ بعد اور دوری کے بعد یہ قرب جو اس کو نصیب ہوا، وہ پہلے نقطے تک پہنچانے والی حرکت کا نتیجہ تھا، یہی اس مشہور فقرے کا مطلب ہے کہ ”حرکت ہی معلولوں کو اپنے اسباب و علل سے قریب کرتی ہے“ (یہ مثال تو طبعی حرکات کے سلسلے کی تھی) ارادی حرکات میں اس کی مثال یہ ہو سکتی ہے کہ ایک شخص رات کی تاریکی میں اس چراغ کی روشنی میں چلنا چاہتا ہے، جو اس کے ہاتھ میں ہے، اب اس چراغ کی روشنی میں زمین کے جس حصے پر قدم رکھتا ہے، تو چراغ کی روشنی اس حصے پر زمین کے پڑے گی، جو پہلے حصے کے بعد ہے، پھر اس کو دیکھ کر وہ اب دوسرے حصے پر قدم رکھتا ہے، اور یوں ہی وہ چلا جاتا ہے، تو اب دیکھو! کہ راستے کے ہر حصے کی روشنی کی علت موثرہ ظاہر ہے، کہ چراغ کا نور ہے، لیکن راستے کی ہر حصے کی روشنی کی علت معدہ یعنی جو راستے کے ان مختلف حصوں کو روشنی سے قرب و بعد نزدیک و دوری عطا کر رہی ہے وہ چلنے والے کی چال ہے، اسی طرح فرض کیجئے کہ جو جگہ کے لیے سفر کرتا ہے تو حج کا کلی ارادہ ان جزئی ارادوں کی پیدائش کا سبب ہوتا ہے، جو باہم ترتیب کے ساتھ یکے بعد دیگرے اس طرح پیدا ہوتے چلے جاتے ہیں کہ ان ارادوں میں سے ہر ایک دوسرے کی پیدائش کو قریب کرتا چلا جاتا ہے اس لیے کہ سفر حج کے اس راستے میں حاجی جس نقطے پر پہنچے گا اس کی یہ پہنچ اس بات کی ذریعہ بن جاتی ہے کہ دوسرا جزئی ارادہ اس کے بعد پیدا ہو، اور پیدا ہو کر مسافر کو اس حد سے متحرک کر کے دوسری حد میں پہنچا دے جو پہلی حد سے متصل تھی، ان جزئی ارادوں میں جو ایک دوسرے کے پیچھے پیدا ہوتے چلے جاتے ہیں، ان میں تو اصلی موثر کلی ارادہ ہی ہوتا ہے، اور یہ جزئی ارادے

ان حرکات پر اثر انداز ہوتے چلے جاتے ہیں، جو یکے بعد دیگرے پیدا ہوتے چلے جاتے ہیں تو دیکھو کلی ارادہ اور قصد تو ان تمام مسلسل پیدا ہونے والے حرکات کے ساتھ جمع ہوتا ہے، (لیکن جزئی ارادے مسافر کو ایک حد میں پہنچا کر رشتے چلے جاتے ہیں)

جب یہ باتیں تمہیں معلوم ہو چکیں تو اس سے تم نے سمجھ لیا ہوگا کہ ایسے افراد اور امور جو تجدید پذیر ہوں یعنی ایک کے بعد ایک پیدا ہوتے چلے جاتے ہوں، ان کے تمام خصوصیات کے ساتھ علت موثرہ بہر حال باقی اور قائم رہتی ہے اور سب کے ساتھ اس کی ایک تاثیر حالت باقی رہتی ہے، علت اور ایجاد کا سارا دار و مدار اسی تاثیر حالت کے قیام پر مبنی ہے، باقی یہ خصوصی ہوتیں اور شخصیتیں، جو خود اپنی ذاتی اقتضا کے ساتھ آگے پیچھے مقدم و موخر ہوتی ہیں، یعنی اس تقدم و تاخر میں کسی دوسرے کی ساخت اور فعل کو کچھ دخل نہیں ہوتا، مطلب یہ ہے کہ یہ خود ان کی ذات کا اقتضا ہوتا ہے، اور جس کے ساتھ ان کی ذات کی تخلیق و تاثیر کا تعلق ہوتا ہے، اسی سے ان کے صفات تقدم و تاخر کا بھی تعلق ہوتا ہے، لیکن اس کا یہ مقصد نہیں ہے کہ ان کا خالق اور جاعل ان میں اس کو جو پہلے ہوتے ہیں، ان کو سابق بنا دیتا ہے اور جو پیچھے ہوتے ہیں انہیں لاحق بنا دیتا ہے، بلکہ خود ان کا بنانا ہی ان کا سابق و لاحق ہونا ہوتا ہے؛

گزشتہ بالا مثالوں میں بھاری جسم کے گرنے کی جو راہ تھی اس راہ کی مختلف منزلوں کی حیثیت گویا قالب کی ہے، اور اس قالب کی روح جسم کا نقل اور وزن ہے، اسی طرح چراغ والی مثال میں زمین کے جس حصے میں روشنی ایک جگہ سے منتقل ہو کر دوسری جگہ اور دوسری سے تیسری جگہ آتی ہے اس زمین میں ان حدود کی حیثیت قالب اور ڈھانچے کی ہے، اور قالب کی روح چراغ کی روشنی ہے اور چراغ والی مثال میں جزئی ارادوں کی حیثیت ایک ایسے شخص کی ہے، جس کی روح کلی ارادہ ہے؛

اسی طرح اب ہم کہتے ہیں کہ تمام حادث اور نوزائیدہ حقائق و طبائع کے

افراد و جزئیات کا قدیم ازلی سبب تو وہی ذات ہے، جو ان کی تجدید پذیر نو بہ نو پیدا ہونے والی صورتوں کا عطا کرنے والا ہے لیکن ہر فرد میں اس کے فیض کا ظہور اپنے خاص وقت کے ساتھ وابستہ اور اس پر موقوف ہے کہ اس کے مادے کی استعداد (صورت) سے قریب ہوتی جائے اور صاحب فیض سے اس کے فیض کے قبول کرنے کے لیے بالکل تیار ہو جائے نہ رہنے کے بعد پھر مادے میں ان ہی صلاحیتوں اور استعدادوں کی پیدائش و اصل حرکتوں اور تغیرات سے پیدا ہوتی ہے بلکہ مادے پر یہ بعد دیگرے جو مختلف جزئی صورتیں طاری ہوتی اور زائل ہوتی رہتی ہیں، سچ پوچھو تو مادے کی اس استعداد کے اصلی ذرائع ہی صورتیں ہوتی ہیں، یعنی ان ہی جزئی صورتوں اور ہوتوں میں جو پہلے اور سابق ہوتی ہیں، وہ پچھلی اور لاحق ہونے والی صورتوں کی استعداد پیدا کرتی ہیں، ان تمام باتوں سے یہ نتیجہ پیدا ہوتا ہے، کہ اگر چیزوں میں سے کوئی نئے ایسی ہو، جو بغیر اس کے موجود نہ ہو سکتی ہو، کہ جب تک ایسے تجدید پذیر امور اس سے پہلے موجود نہ ہو لیں، جو اس کے ساتھ مترتب ہوں تو یقین کرنا چاہئے کہ ایسی چیز اس سے کبھی بے نیاز نہیں ہو سکتی، کہ اس کے لیے ایسے امور کو مانا جائے، جن میں ایک دوسرے کے بعد پیدا اور ظاہر ہوتے ہوں، اور یہ کہ ان میں تجدیدی اتصال ہونے کے ساتھ یہ بھی جو نا ضرور ہے، کہ ان امور میں سے کوئی امر ایسا نہ نکل سکے جسے ہم اس سلسلے میں اول اور ”سب سے پہلا“ ٹھہرا سکیں، اور چونکہ عالم میں پیدا ہونے والی چیزوں کا یہی حال ہے اس لیے ضرور ہے کہ ہم یہاں ایک ایسی چیز کے وجود کو تسلیم کریں جس میں ”تجدد و دوام“ اس طور پر ہو، کہ اس کا ہر جزو دوسرے کے ساتھ متصل ہو، تاکہ زمانے میں انقطاع نہ ہو، یعنی زمانے کا ایک جزو دوسرے سے ٹوٹ نہ جائے، اور جب یہ ضروری ہے تو اسی کے ساتھ پھر اس کا ماننا بھی ناگزیر ہے، کہ یہاں کوئی ایسا جسم بھی پایا جائے، جس کی فطرت اور طبیعت میں

تجدد پذیری ہو جو انقطاع اور انتہا کو قبول نہ کرے اور اس میں ایک ایسا پہلو پیدا ہو جو خدا کے نزدیک باقی رہے (یعنی وجود حق کے حجاب سے اس میں بقاء کی جہت نکلتی ہو) اب ظاہر ہے کہ تجدد دو دوام کے قبول کرنے کی صلاحیت جو ہری اجسام کے سلسلے میں اسی جسم میں ہو سکتی ہے جو بسیط اور ابداعی ہو (یعنی بغیر مادے کے پیدا ہو) اسی طرح جسمانی اعراض میں جو دوام اور ہمیشگی کو قبول کر سکتے ہیں، وہ صرف دوری جو حرکت ہی ہو سکتی ہے: یعنی گردش اور چکر میں اس کی صلاحیت ہے کہ وہ ختم نہ ہو، کیونکہ دوری حرکت کے سوا اور جو دوہرے حرکات اور استحالات ہیں، وہ کسی نہ کسی ایسی حد اور نقطے پر پہنچ کر ختم ہو جاتی ہیں جو دوہرے سے بالکل جدا ہوتا ہے

اور یہ بات ہمیں آئندہ معلوم ہوگی کہ اس دوری حرکت کا محرک اور فاعل وہی چیز ہو سکتی ہے جو جسمانی نہ ہو، اور عالم ربوبیت کی جانب اس میں ایک ایسا دائمی شوق ہو جس کی ابتدا بھی اللہ ہی سے ہوتی ہے اور اس کی آخری بازگشت بھی خدا ہی کی طرف ہوتی ہے، بسم اللہ مجربا و مرسمہ (اللہ ہی کے نام سے روانہ ہوتی ہے اور اللہ ہی کے نام پر لنگر انداز ہوگی) کی آسمانی کشتی کا سوار وہی ہے!



مرحلہ پنجم

قوت و فعل کی اصطلاح سے اس مرحلے میں بحث کی جائے گی، نیز اسی سے متعلق جو یہ قانون ہے کہ ہر متحرک کے لیے حرکت پیدا کرنے والی طاقت یعنی محرک کی ضرورت ہے اس کی بھی تفصیل کی جائے گی، ماسوا اس کے ان چند مسائل کی بھی تحقیق اسی مرحلے میں کی جائے گی یعنی حرکت پیدا کرنے والی قوتوں کا محدود ہونا، قدرت کا ثبوت اور نفس کی قوتوں میں سے ایک خاص قوت کا اثبات اور اس مسئلے کی طرف بھی اشارہ کیا جائے گا کہ نفس مزاج کا نام نہیں ہے اور یہ کہ جو چیزیں مادے سے پاک اور مجرد ہیں ان پر موت طاری نہیں ہو سکتی اسی طرح اس قسم کے موجودات مجردہ کسی چیز کو حرکت کے ذریعے سے حاصل نہیں کرتے نیز یہ بھی بتایا جائے گا کہ جو چیز نیست سے ہست ہوتی ہے اس کا حادث اور نو پیدا ہونا بھی ضروری ہے اور یہ بھی ناگزیر ہے کہ اس کے وقوع پذیر ہونے سے پہلے کسی مادے میں اس کے ہونے کی صلاحیت و استعداد پائی جائے، یعنی مسبوق بالمادہ ہونا اس کا ضروری ہے جس طرح اس قسم کی چیزوں کے وجود پر اس کے عدم اور نیستی کا مقدم ہونا لازمی ہے اسی ذیل میں ہم یہ بھی ثابت کریں گے کہ امکان و قوسی (جو ہر نہیں) بلکہ عرض ہے ایک خاص مسئلہ جس کا ذکر اس

سطح میں کیا جائے گا یہ ہے کہ قوت تو فعل سے زمانا پہلے ہوتی ہے اور فعل کو قوت پر زمانا بھی تقدم حاصل ہوتا ہے؛ اور دوسرے مختلف وجوہ سے بھی فعل قوت سے مقدم ہوتا ہے، اسی ضمن میں یہ بھی ثابت کیا جائے گا کہ طبیعت ہمیشہ تجدید پذیر ہے اور یہ کہ جوہر کے متوالے میں بھی حرکت واقع ہو سکتی ہے، ہم اسی مرحلے میں تمام اجسام کے حدوث اور نوزائیدگی کو بھی ثابت کریں گے اور یہ کہ سارا عالم حادث و نو پیدا ہے؛ نیز عقلی ہستیوں کے وجود اور زمانے کا ثبوت بھی اسی مرحلے میں پیش کیا جائے گا، اور بتایا جائے گا کہ زمانے کا فاعل اور زمانے کا قابل کون ہے کیا ہے، نیز یہ بھی ثابت کریں گے کہ حق تعالیٰ کے سوا زمانہ ہر شے سے پہلے ہے، پھر حال اس مرحلے میں جن امور کا ذکر کیا جائے گا یہ تو ان کی ایک اجمالی فہرست تھی اب ہم ہر ایک مسئلے کو مختلف فصلوں میں بیان کرتے ہیں؛

فصل | اس فصل میں قوت کی اصطلاح کی تشریح کی جائے گی؛ اور اس کے معانی بیان کئے جائیں گے، بات یہ ہے کہ

اسی ولفظی اشتراک کے طور پر اگرچہ قوت کے لفظ کا اطلاق مختلف معنوں پر ہوتا ہے، لیکن قرین قیاس یہ ہے کہ ابتداء اس لفظ کا استعمال حیاتی ہستیوں یا حیوانوں کی اس صفت کے لیے کیا گیا جو ضعف کی ضد ہے، یعنی ایسے مشکل اور دشوار کام جن کا تعلق حرکت سے ہو۔ اور باسانی ہر وقت جن کا بن پڑنا آسان نہ ہو، اس قسم کے افعال کا ضد درجس صفت کی بنیاد پر حیوانوں سے ہوتا ہے اسی کی تعبیر قوت سے کی جاتی ہے گویا قدرت کے لفظ سے جس چیز کو ظاہر کیا جاتا ہے، یا جس صفت کی تعبیر قدرت کے لفظ سے کی جاتی ہے اسی صفت کی شدت اور زیادتی کا نام قوت ہے؛

اب یہ معلوم ہونا چاہئے کہ قوت کے اس مصداق کے لیے دو چیزوں کا ہونا ضرور ہے، ایک تو اس کا مبدا اور دوسری بات وہ ہے جس کا قوت کے ساتھ ہونا لازمی ہے یعنی وہ اس کے لوازم میں ہے مبدا اور مصداق

تو قوت کی قدرت کی صفت ہے؛ یعنی حیوان کی یہ حیثیت کہ جب وہ چاہے فعل اور کام اس سے صادر ہو، اور جب نہ چاہے اس فعل کا صدور اس سے نہ ہو، حیوان کے اس شان کی تبصیر قدرت سے کی جاتی ہے قدرت کی اس صفت کی ضد معجزونا توانی ہے، بہر حال یہ تو قوت کا بعد ہوا، باقی جس بات کا قوت کے لیے ہونا لازمی ہے وہ یہ ہے کہ کسی شے سے یا سانی متاثر نہ ہونا، قوت کے لوازم میں ہے، اور یہ اس لیے ہوتا ہے کہ دشوار اور مشکل افعال و حرکات کی جو مشق کرتے ہیں، بسا اوقات ان افعال و حرکات سے خود متاثر اور مضطرب ہو جاتے ہیں، اور ان کا یہی تاثر انہیں اس کام کی تکمیل میں حارج اور مانع ہو جاتا ہے؛ اسی لیے عدم تاثر اس بات کی دلیل ہوتی ہے کہ کام کرنے والے کی قدرت میں شدت، اور سختی پائی جاتی ہے، بہر کیف جب یہ معلوم ہو چکا تو اب ہم کہتے ہیں کہ قوت اور قدرت کے اسی باہمی تعلق کی بنیاد پر لوگوں نے قوت کے لفظ کا اطلاق اس کے بعد دینے قدرت پر اور جو بات قوت کے لیے لازم ہے، یعنی عدم تاثر بھی کرنا شروع کیا،

پھر چونکہ قوت کے اندر ایک بات تو ایسی پائی جاتی ہے جسے ہم اس کی جس قرار دے سکتے ہیں؛ اسی طرح ایک اور بات اس میں ایسی بھی ہے جسے ہم اس کے لوازم میں شمار کر سکتے ہیں میرا مطلب یہ ہے کہ خیر پر اثر انداز ہونا یہ بات قوت میں ایسی پائی جاتی ہے جسے ہم اس کی جس قرار دے سکتے ہیں، باقی لوازم میں جس چیز کو شمار کر سکتے ہیں وہ امکان کی صفت ہے، یعنی جو شخص کسی کام پر قادر ہوتا ہے، ظاہر ہے کہ اس کے لیے جائز ہے کہ وہ اس کام کو کرے اور جائز ہے کہ نہ کرے، گویا اس کام کا اس سے صادر ہونا، اس اعتبار سے امکان اور جواز کے درجے میں ہوتا ہے، اس لیے امکان گویا اس کے لوازم میں ہوا، اس تمام گفتگو کے بعد اب میں یہ کہنا چاہتا ہوں کہ یہی وجہ ہے کہ لوگوں نے قوت کے لفظ کا اطلاق اس صفت پر بھی کرنا شروع کیا، جسے میں نے جس کی حیثیت عطا

کی تھی، یقیناً غیر پر اثر انداز ہونے والی چیز کی تعبیر قوت سے کرنے لگے، اسی طرح اس لفظ کا اطلاق اس کے لازم پر بھی کرنے لگے، یعنی امکان کی تعبیر بھی قوت سے کی گئی، مثلاً سفید کپڑے کے متعلق کہتے ہیں کہ یہ بالقوت سیاہ ہے، مطلب یہ ہوتا ہے کہ سفید کپڑے میں اس کی صلاحیت ہے کہ وہ سیاہ ہو جائے اور جس طرح قوت کا اطلاق صلاحیت و استعداد اور امکان پر ہونے لگا، اسی طرح شے کے حصول اور وجود کی تعبیر فعل کے لفظ سے ہونے لگی، اگرچہ واقعہ یہی ہے کہ حصول اور وجود کی صورت میں کسی تاثری عمل کا ظہور نہیں ہوتا بلکہ انفعال اور اثر پذیر می وقوع پذیر ہوتی ہے، پھر حال قوت کے لفظ کا ابتدائی اطلاق اگرچہ اسی چیز پر ہوتا تھا جس کا تعلق فعل سے تھا، لیکن ان تعبیری انقلابات و تغیرات کی وجہ سے جب امکان ہی کو قوت کہنے لگے، تو پھر جس بات سے امکان کا تعلق ہے، یعنی حصول اور وجود پر فعل کا اطلاق ہونے لگا، اسی طرح علم ہندسہ کے علاوہ بھی جب یہ دیکھا کہ بعض خطوط میں اس کی صلاحیت ہوتی ہے، کہ وہ کسی مربع کا ضلع بن جائے، اور بعضوں میں اس کی صلاحیت نہیں ہوتی، اس لیے وہ بھی اس مربع کے متعلق یہ کہنے لگے کہ فلاں خط کی وہ قوت ہے، گویا مقصد یہ ہے کہ اس خط میں اس کی صلاحیت ہے، خصوصاً ان لوگوں میں سے جن کا یہ خیال ہے کہ مربع کی پیدائش اسی ضلع کی حرکت سے ہوتی ہے، جب اس کو خود اسی پر متحرک کیا جائے،

یہاں تک تو قوت کے لفظ کی تحقیق کی گئی، اب جب ہم کو اس کے متعلق اتنی باتیں معلوم ہو چکیں ان ہی سے اب قوتی کی حقیقت بھی تم پر واضح ہو گئی ہوگی، اور ہم نے سمجھ لیا ہوگا کہ قوتی کا مقابل اور ضد ضعیف ہے، یا عاجز ہے یا جو باسانی اثر پذیر ہو سکے، یا جو ضروری ہو، یا جو اثر انداز نہ ہو، یا وہ خطی مقدار جو کسی سطحی مفروضہ مربع کا ضلع نہ بن سکتی ہو، الغرض قوتی کی ضد ان ہی باتوں میں سے کوئی بات مختلف جہات کے رو سے قرار پا سکتی ہے،

باقی قوت کو جب امکان کے معنی میں استعمال کرتے ہیں تو اس کے تفصیلی احکام کا ذکر پہلے کیا جا چکا ہے اگرچہ یہ امکان لینے جو فعل کے مقابلے میں بولا جاتا ہے۔ یہ ایک خاص حیثیت کی رو سے اس امکان کے سوا ہے جو ذاتی ضرورت کے مقابلے والا امکان ہے، خواہ ضرورت وجود کی ہو، یا عدم کی، یعنی وجوب سے جس ضرورت کی تعبیر کرتے ہیں (بہر حال یہی فعل کے مقابل والا امکان ہے) جسے مادے کے اثبات کے وقت ثابت کیا جاتا ہے یعنی ہر نوزائیدہ تجدید پذیر حادث کے لیے جب مادے کا ہونا ضروری قرار دیا جاتا ہے اس وقت امکان سے ہی امکان مراد ہے، رہتی قوت، تو دشواری سے اثر قبول کرنے کے معنی میں اس کو جب استعمال کرتے ہیں اس وقت وہ کیفیت کے مختلف اقسام میں سے ایک قسم ہوتی ہے، انشاء اللہ اس کا تفصیلی تذکرہ آئندہ کیا جائے گا اور شدت و سستی کے معنی میں جب قوت کے لفظ کو استعمال کرتے ہیں یا جب قدرت کی تعبیر قوت سے کرتے ہیں تو اس وقت دراصل ”اثر کرنے والی صفت“ کے معنی پر جس قوت کا اطلاق کیا جاتا ہے یہ اس کے اقسام کے ذیل میں داخل ہو جاتی ہے،

فصل قوت کے ہم نے جو یہ معنی بیان کئے ہیں، اس فصل

نصل میں اسی کی تعریف اور تحدید کی جائے گی، کسی شے میں کسی دوسری چیز سے جو انقلاب یا تغیر پیدا ہوتا ہے، اس تغیر و انقلاب کے مبدع اور وجہ کو جیسا کہ تم جان چکے، بھی قوت کہتے ہیں، اثر کرنے والی شے اور اثر قبول کرنے والی چیز میں ظاہر ہے کہ اس وقت کسی نہ کسی قسم کی معاشرت کا ہونا ضروری ہے، لیکن یہ ضروری نہیں ہے کہ ان میں ذاتی معاشرت بھی ہو، بلکہ اعتباری معاشرت بھی کافی ہے، یعنی موثر اور متاثر دونوں ذاتاً ایک ہوں، لیکن اس تاثیر و تعلق کی وجہ سے ان میں اعتباری معاشرت ضروری ہوگی، اثر قبول کرنے کی حیثیت اثر ڈالنے کی حیثیت سے جدا ہوگی اور یہ بات ہم نے اس لیے کہی کہ اگر کوئی ایسی چیز ہو جو خود اپنی ذات پر اثر انداز ہو، مثلاً کوئی شخص اپنا علاج خود کرے

تو ایسی صورت میں ضرور ہے کہ یہاں حیثیت کے اختلاف کا لحاظ کیا جائے، اور اسی بنیاد پر موثر اور متاثر سے اس فعل کو مرکب قرار دیا جائے، ورنہ لازم آئے گا کہ ایک ہی شے ایک کام کی فاعل بھی ہو، اور وہی اس فعل کو قبول بھی کرے اور اسی حیثیت سے قبول کرے جس حیثیت سے وہ اس فعل کی فاعل ہے، ظاہر ہے کہ یہ بات مرکب حقیقتوں میں بھی ناجائز ہے، چہ جائیکہ کسی بسیط حقیقت میں یہ کس طرح جائز ہو سکتی ہے، ہاں ایک صورت اس کی یہ ہو سکتی ہے کہ کسی صفت کے لحاظ سے کسی موصوف میں امکانی قوت تو نہ ہو، لیکن صلاحیت و استعداد کے طور پر نہیں بلکہ خالص فعلیت کے رنگ صرف لازم ہو، جیسا کہ مابینوں کے لازم کا حال ہے، مگر عجیب بات ہے کہ بہت سے لوگ مسئلہ متخص کے مصنف وغیرہ نے یہ دیکھ کر کہ مابینوں کے لازم میں فاعل اور قائل کے اور معنی ہوتے ہیں اس لیے وہ اس مسئلے کے متعلق شک اور تذبذب میں مبتلا ہو گئے، کہ ایک ہی شے کا فاعل اور قائل ہونا ناممکن ہے، یعنی ان کے نزدیک اس نظریے کا یقینی ہونا مشتبہ ہو گیا، حالانکہ قوت و استعداد اور فعلیت میں جو تعادل کی نسبت ہے وہ بالکل واضح اور کھلی ہوئی بات تھی۔ بہر حال اس مسئلے کا محال ہونا تو بغیر کسی شبہ کے بدیہی ہے کہ ایک ہی شے خود اپنی ذات کے تغیر و انقلاب کا مبدع بغیر کسی حیثیت کے اختلاف کے ہو، اس لیے کہ اگر کوئی چیز کسی صفت یا کسی اور بات کے ثبوت کا مبدع خود ہو گی تو ظاہر ہے اس صفت یا اس بات کا اس شے کی ذات میں ہمیشہ پایا جانا ناگزیر ہو گا، جب تک وہ شے پائی جائے اور جب ایسا ہو گا تو پھر اس شے کے تغیر پذیر ہونے کے کوئی معنی باقی نہ رہیں گے، پس معلوم ہوا کہ اس شے کے تغیر و انقلاب کا مبدع خود اس شے کی ذات کے سوا کوئی اور چیز ہو۔ اور اسی سے یہ مسئلہ ثابت ہو گیا کہ ہر متحرک کے لئے ضرور ہے کہ اس کی حرکت میں لانے والی چیز خود اس کی ذات کے سوا ہو، اب یہ بھی معلوم ہونا چاہیے کہ فاعل میں فعل کی قوت کبھی شعور

اور ارادے کے ساتھ ہوتی ہے اور کبھی ایسا نہیں ہوتا، پھر ہر ایک کی مختلف قسمیں پیدا ہوتی ہیں، اسی طرح اثر قبول کرنے والی ذات کی قوت کبھی تو اجسام میں ہوتی ہے اور کبھی ارواح میں، پھر ہر ایک کبھی تو ایسی ہوتی ہے کہ اس میں صرف قبول کرنے کی صلاحیت ہوتی ہے، لیکن جس چیز کو قبول کیا ہو، اس کی حفاظت اور باقی رکھنے کی اس میں صلاحیت نہیں ہوتی، مثلاً پانی کا جو حال ہے کہ مختلف شکلوں کو قبول تو کر لیتا ہے، لیکن اس کو روک کر باقی نہیں رکھ سکتا، اور کبھی دونوں باتوں کی صلاحیت کسی چیز میں پائی جاتی ہے، مثلاً موم یا مٹی کا جو حال ہے، اسی طرح قبول کرنے والی شے کبھی تو ایسی ہوتی ہے کہ ایک ہی چیز کو وہ قبول کر سکتی ہے، مثلاً آسمان صرف وضعی (دور سے) حرکت کو قبول کرتا ہے، اور کبھی چند باتوں کے قبول کرنے کی صلاحیت بعض چیزوں میں ہوتی ہے، پھر کبھی وہ چند باتیں محدود ہوتی ہیں، مثلاً حیوانی قوت کا جو حال ہے اور کبھی غیر محدود اور وہ قبول کرتی ہیں مثلاً مادے کے ابتدائی درجے کا جو حال ہے جسے

ہیولیاتی اوتی کہتے ہیں،

اسی طرح فاعل کی قوت کبھی تو کسی خاص بات کے ساتھ محدود ہوتی ہے، اور کبھی چند باتوں کے ساتھ اس کا تعلق ہوتا ہے، پھر وہ کبھی فنا ہی اور محدود ہوتی ہیں، مثلاً اختیاری ہستیوں کو اپنے اختیاری امور پر جو قدرت حاصل ہوتی ہے اور کبھی ہر قسم کے امور پر وہ قوت حادثی ہوتی ہے مثلاً الہی قوت کا جو حال ہے کہ وہ ہر بات پر قادر ہے، پھر حال دونوں سلسلوں کا کلی قاعدہ یہ ہے کہ اپنے محفل اور بود میں جو شے جس قدر مستحکم اور استوار ہوگی، اسی قدر مختلف افعال پر وہ قادر ہوگی اور اثر پذیر و انفعال کا مادہ اسی نسبت سے اس میں کم ہوگا، اسی طرح جو چیز اپنے محفل اور بود میں کمزور اور ضعیف ہوگی، افعال اور اثر پذیر میں اسی قدر اس کا دائرہ وسیع ہوگا، اور فعل و تاثیر میں اسی قدر وہ کمزور ہوگی، حق تعالیٰ جل ذکرہ چونکہ وجود کے استواری و تاکید میں انتہائی

مرتبہ پر ہیں، اور تحصیل وجود میں ان سے زیادہ اشد کوئی نہیں ہے اسی لیے ہر ایک کے وہی فاعل ہیں، اور ہر ایک کی غایت ہی انھی کی ذات ہے، انھی کی قوت غیر محدود امور پر لامحدود اعتبار سے عادی ہے، اور ہیولی (رواہے) بیچارے کا وجود چونکہ انتہائی ابہام اور اطلاق کی حالت میں ہے جو جنس عالی کا حال ہے، کیونکہ اپنے مرتبہ ذات میں ہیولی ان تمام صورتوں سے عالی اور مبرا ہوتا ہے جن سے حقائق کے فصول تیار ہوتے ہیں، اور حصول وجود کی تقویم جن سے ہوتی ہے انھی وجوہ سے ہیولی میں ہر شے کے قبول کرنے کی قوت و صلاحیت ہوتی ہے جھیک جس طرح جنس عالی ہر فصل کو قبول کر لیتی ہے، اور ہر قسم کی تحصیل کر سکتی ہے، میں یہ نہیں کہہ رہا ہوں کہ مادے میں ہر شے کی صلاحیت اور استعداد ہوتی ہے، کیونکہ استعداد اور صلاحیت تو مخصوص قوت اور صفت کا نام ہے، جس کا حصول بغیر کسی صورت کے ناممکن ہے، پس واقعہ یہ ہے کہ ہیولی اور مادے کی ذات میں مطلق صورت کی استعداد نہیں ہوتی، بلکہ ہیولی میں کسی خاص بات کی صلاحیت دراصل کسی مخصوص صورت کی وجہ سے پیدا ہوتی ہے،

باقی قوت فاعلہ (یعنی اثر ڈالنے والی قوت) کی تقسیم تو ہم سرے سے اس قوت کی تقسیم اس طرح کرتے ہیں یعنی اس قوت سے ایک ہی کام صادر ہوتا ہے، یا مختلف افعال صادر ہوتے ہیں، اب پھر ان میں ہر ایک کی دو دو قسمیں پیدا ہوتی ہیں، کیونکہ جس وقت فعل کا صدور ہوگا اس وقت قوت کو اس کا شعور بھی ہوتا ہے یا نہیں اس لحاظ سے گویا فاعلی قوت کی چار قسمیں پیدا ہوتی ہیں، پہلی قسم تو یہ ہے کہ اس قوت سے ایک ہی کام صادر ہو لیکن اس کام کا اس کو شعور و ادراک نہ ہو، پھر اس کی بھی دو صورتیں ہو سکتی ہیں یعنی خود اس قوت کی حیثیت کیا ہے، اگر وہ کوئی ایسی صورت ہے جس سے کسی شے کا قوام تیار ہوتا ہے، تو یہ ایک شکل ہونی، یا اس کی حیثیت یہ نہ ہو، بلکہ شے کے ساتھ اس کا تعلق وہ ہو، جو عرض کو اپنے محل سے ہوتا ہے، اب اگر پہلی شکل ہے، یعنی صورت مقومہ کی حیثیت وہ قوت

رکھتی ہے، تو پھر دیکھنا چاہئے کہ اس کا تعلق آیا ایسے اجسام سے ہے جو بسیط ہوتے ہیں (یعنی عناصر سے مرکب اجسام سے متعلق نہ ہو) تو اس وقت اس قوت کا نام طبیعت رکھا جاتا ہے، مثلاً آتشیں یا آبی قوت، یا مرکب اجسام سے اس کا تعلق ہے، تو اس وقت اسی کو صورت فوریہ کہتے ہیں، یعنی اس مرکب جسم کی وہ قوت صورت فوریہ قرار پائے گی مثلاً افیون میں برودت پیدا کرنے کی جو قوت ہے یا فرقیون (نام دوا) میں گرمی پیدا کرنے کی جو قوت ہے، اور اگر بجائے صورت ہونے کی قوت کی حیثیت مرض کی ہو تو اس کی مثال گرمی اور سردی ہے، اب رہی وہ قوتیں جن سے مختلف افعال اس طور پر صادر ہوں کہ خود ان قوتوں کو ان افعال کا شعور نہ ہوتا ہو، تو اس کی مثال نباتی قوتوں کی ہے، تیسری قسم قوت کی وہ ہے جس سے ایک ہی کام ایک ہی طریقہ اور طریقے پر باہیں طور مادر ہوتا ہو کہ اس کام اور فعل کا اس کا شعور بھی ہو، اس کی مثال فکلی نفوس کی ہے، چوتھی قسم اس کی وہ قوت ہے جس سے مختلف کام اور مختلف افعال ان کے شعور کے ساتھ سرزد ہوں، اور یہ قوت ان حیوانوں میں پائی جاتی جو زمین پر چلتے پھرتے ہیں، بہر حال قوت کی بھی چارہ قسمیں ہیں؛ میری گفتگو سے یہ بات بھی بآسانی سمجھ میں آسکتی ہے کہ ان اقسام پر قوت کا اطلاق اس طور پر نہیں ہو سکتا جس طرح جنس کا اطلاق اپنے ماتحت پر ہوتا ہے، اس لیے کہ قوت کی ان قسموں میں تم دیکھ چکے کہ بعض جوہری صورتیں ہیں، اور بعض اعراض سے تعلق رکھتی ہیں، اور یہ کہ جمہور کے نزدیک مسلم ہے کہ جو اہر اور اعراض کسی جنسی صفت میں باہم شریک نہیں ہو سکتے،

قوت کی ان مختلف قسموں میں سے پہلی قسم کے متعلق تو ہم مادے اور صورت کے باب میں بحث کریں گے، اور دوسری اور تیسری قسم کی تفصیل علم النفس میں کی جائے گی، اسی طرح چوتھی قسم پر ہم کیفیات کے باب میں بحث کریں گے، باقی جس چیز کا جاننا یہاں ضروری ہے وہ یہ ہے کہ نا علی قوت کبھی تو ایسی ہوتی ہے کہ اس کا رخ کسی خاص امر کے ساتھ

محدود ہوتا ہے، جیسے آگ کا کام صرف جلانے کی حد تک محدود ہے اور کبھی اس قوت کا رخ مختلف امور کی طرف ہوتا ہے، مثلاً اختیار کی صفت اور قوت جس میں ہوتی ہے، ظاہر ہے، جن جن چیزوں پر اختیار حاصل ہوتا ہے، ان سب کی طرف اختیار کی اس قوت کا رخ ہوتا ہے۔ لیکن اس قسم کی قوت میں ایک خاص خصوصیت یہ ہوتی ہے کہ زیر اختیار امور میں سے ہر چیز کے ساتھ اس کا تعلق رہتا ہے، پھر جب بیرونی اسباب کے تحت ان امور میں سے کوئی امر شخصی وحدت حاصل کرے، اس اختیار سے متعلق ہو جاتا ہے، تو ٹھیک جس وقت وہ امر وجود پذیر ہو کر واقع ہو جاتا ہے، اسی وقت جو اختیار صاحب اختیار کو اس پر حاصل تھا وہ باطل ہو جاتا ہے، یعنی اب خاص اس شخص کے لحاظ سے گویا اقتدار باقی نہیں رہتا، کیونکہ اگر اس کے موجود ہو جانے کے بعد بھی اس پر اختیار کی قوت باقی رہے گی تو اس کا مطلب یہ ہو گا کہ ایک ہی وقت میں ایک ہی چیز بالفعل بھی ہے اور بالقوت بھی ہے، بلکہ یہ یاد رکھنا چاہیے کہ یہ قوت اختیار کی جو کچھ بھی باطل ہوتی ہے وہ صرف اسی شخص کے اعتبار سے باطل ہوتی ہے، لیکن صاحب اختیار میں جو اختیار کی قوت ہوتی ہے، وہ بجائے خود باقی رہتی ہے، یعنی زیر اختیار امور میں سے جو امر واقع ہو چکا ہے، اسی کے مماثل امر پر اب بھی صاحب اختیار کا اقتدار باقی ہے، بلکہ اختیاری قوت سے جو فعل صادر ہونے کے بعد معدوم ہو جائے، تو صاحب اختیار میں زیر اختیار امور میں سے کسی فرد غیر معین پر اس وقت بھی اختیار باقی رہتا ہے، البتہ خاص وہی فعل جو اختیاری قوت سے صادر ہوا تھا، جب باطل اور معدوم ہو جاتا ہے، تو ظاہر ہے کہ اس وقت یہ خاص اختیار بھی معدوم ہو جائے گا، میرے اس بیان کی تشریح اس مثال سے ہو سکتی ہے کہ کسی ذہنی مفہوم کو جب کسی قسم کی شخصی حیثیت پیدا ہو جائے، تو کسی شخصی وجود کے معدوم ہونے سے وہ عقلی اور ذہنی مفہوم معدوم نہیں ہوتا، لیکن یہی ذہنی مفہوم کسی ایسی ہستی سے حاصل کرنے کے بعد جو خارج میں موجود اور معین تھی اگر شخص پذیر ہو تو ظاہر ہے کہ جس وقت یہ خارجی

وجود معدوم ہو جائے گا، اس خاص ربط کی وجہ سے جو ذہنی مفہوم کو اس سے حاصل تھا یہ بھی معدوم اور باطل ہو جائے گا، اسی طرح امکان اور وجوب کے درمیان جو نسبت ہے اس کا بھی یہی حال ہے، یعنی پہلے بتایا جا چکا ہے کہ امکان اور وجوب میں نقص اور کمال کی نسبت ہے، وجوب ایک کمال ہے اور امکان اسی کے ناقص درجے کا نام ہے، یہی وجہ ہے کہ وجوب کے پائے جانے کے وقت امکان باطل نہیں ہو جاتا، لیکن خاص فعل جس وقت تحقق پذیر ہوتا ہے، اس وقت وہ قوت جس سے یہ فعل صادر ہوا تھا خاص اس فعل کی نسبت سے باطل ہو جاتی ہے جس کی وجہ میں نے ابھی بیان کی، کیا فعل کے صادر ہو جانے کے بعد اس قدرت و اقتدار کا باقی رہنا ضروری ہے جس سے یہ فعل صادر ہوا تھا

فصل اس فصل میں اسی کی تحقیق کی جائے گی، ایک گروہ کا خیال یہ ہے کہ قدرت و اقتدار کا وجود فعل کے ساتھ ساتھ رہتا ہے (یعنی جب تک فعل ہے قدرت بھی ہے اور جب فعل نہیں ہے قدرت بھی نہیں) گویا قدرت کی صفت کا فعل کے ساتھ افعال ضروری ہے، لیکن شیخ راہن سینا نے اس دعوے کو بعید از عقل قرار دیا ہے، اپنی کتاب شفا کی الہیات میں لکھتے ہیں :-

”اس خیال والے گویا اس بات کے قائل ہیں کہ جو آدمی بیٹھا ہوا ہے وہ اٹھنے کی سکت نہیں رکھتا یعنی جب تک وہ اٹھ کر کھڑا نہ ہو لے اس وقت تک اس کی جبلت اور فطرت میں اٹھ کھڑے ہونے کی گویا صلاحیت ہی نہیں ہوتی۔ ظاہر ہے کہ ایسی صورت میں وہ کس طرح اٹھ کر کھڑا ہو سکتا ہے، اس نظریے کی بنیاد پر لامحالہ یہ ماننا پڑے گا کہ ایسا شخص دن بھر میں متعدد بار دیکھئے، پر گویا قادر نہیں ہے، جس کا مطلب یہی ہوا کہ واقع میں یہ اندھا ہے“

نقص کے مصنف نے ان لوگوں کی طرف سے جو غلط فہمیاں پیش کیا ہیں وہ

اور بھی عجیب ہے فرماتے ہیں :-

شیخ نے اس نظریے کو جو بیدار عقل قرار دیا ہے، میرے خیال میں یہ درست نہیں ہے، کیونکہ جو لوگ قوت کے نقطہ کی تعریف یہ کرتے ہیں کہ شے میں تغیر و انقلاب جس سے پیدا ہوتا ہو، اسی تغیر کے بعد کو قوت کہتے ہیں، تو اب سوال یہ ہے کہ تغیر و انقلاب پیدا کرنے کے لیے جن امور کی ضرورت ہے آیا اس قوت میں وہ سب باتیں پورے طور پر پائی جاتی ہیں یا نہیں، یعنی وہ ساری باتیں جو اس قوت کو مرتبہ کمال تک پہنچانے والی ہیں وہ سب بالفعل وقوع پذیر نہیں ہوتی ہیں، اگر پہلی صورت مافی جاتی ہے، یعنی کمال کا درجہ پایا جا چکا ہے، اور اس قوت کی تاثیر بخشی کے لیے جن امور کی ضرورت تھی سب مہیا ہو چکے ہیں۔ تو اس وقت ناگزیر ہے کہ جو اس قوت کا اثر ہے وہ بھی ضرور پایا جائے اور ایسی صورت میں اس قوت کا اپنے اثر سے پہلے پایا جانا نا ممکن ہوگا، اور اب یہ کہنا درست ہوگا کہ قوت اس فعل اور کام سے جدا نہیں ہو سکتی جو اس سے صادر ہوا ہے، اور اگر تاثیر بخشی کے لیے جن امور کی ضرورت ہے وہ سب نہیں پائے گئے ہیں تو ظاہر ہے کہ وہ کامل قوت جو دراصل موثر ہے وہ پائی نہیں گئی ہے، بلکہ اس کا کچھ حصہ پایا گیا ہے، اس کا یہی مطلب ہے کہ فعل جس قوت سے پیدا ہوتا ہے وہ ابھی موجود نہیں ہوئی ہے، بلکہ اس قوت کا کوئی جز پایا گیا ہے،

صاحب فصوص اس کے بعد لکھتے ہیں :-

اس میں کوئی شبہ نہیں ہے، کہ وہ کیفیت اور صفت جس قدرت و اقتدار کہتے ہیں وہ فعل سے پہلے ہی موجود ہوتی ہے اور فعل کے بعد بھی، لیکن سچ پوچھو تو اس فعل کی دافعی جو کامل اور پوری قوت ہے وہ ابھی موجود نہیں ہوئی ہے، بلکہ اس قوت کا

کچھ حصہ پایا گیا ہے،

ان لوگوں کے کلام کی توجیہ جب اس طرز پر ممکن ہے،
تو پھر خواہ مخواہ ان کے اس قول پر طعن کرنے، اور ان کی بات کو
بگاڑ کر پیش کرنے کی کوئی مقول وجہ باقی نہیں رہتی،

میں کہتا ہوں کہ اس عذر خواہ کو دراصل اشتباہ ہو گیا ہے، قوت کی
وہ تعبیر جو فعلیت کے مقابلے میں استعمال ہوتی ہے، اور امکان کے ساتھ بھی وہ جمع
ہو جاتی ہے، اس میں اور اسی لفظ کی دوسری تعبیر یعنی ایسا فاعل جو اپنے فعل
کے صادر کرنے میں کامل و مکمل ہو، اس کی ایک نئی قوت کو بھی جو قوت کہتے ہیں،
اس میں یہ شخص فرق نہ کر سکا، اور دونوں میں گڑبڑ پیدا کر کے یہ بات منافی
ہے، ایسا معلوم ہوتا ہے کہ اس وقت وہ بھول گیا کہ وہ خود اس کا اقرار کر چکا
ہے کہ پہلی تعبیر کی رو سے اس قوت کے لیے ایک لازمی امر کا ہونا ضروری
ہے، یعنی امکان کا اس کے ساتھ ہونا ضروری ہے، اس شخص نے اتنا بھی خیال
نہیں کیا کہ یہ امکان چونکہ صرف صلاحیت اور محض استعداد کا نام ہے،
اس لیے فعلیت کے ساتھ اس کا اکٹھا ہونا ناممکن ہے، اس امکان کا حال
اس امکان ذاتی کے مانند نہیں ہے، جو مابینوں فایس کر بیٹھ مابینتوں کو
عارض ہوتا ہے، یعنی ماہیت جس وقت موجود ہوتی ہے، ٹھیک اسی وقت
فہم انسان اس ماہیت کو جو سے محض عقلی تحلیل کے طور پر الگ کر کے جب لحاظ کرتا
ہے، تو اس وقت ماہیت کو یہ امکان عارض ہوتا ہے۔

اسی طرح مبدد کا لفظ بھی مشترک ہے، ایک تو شے کے امکان کا
مبدد ہوتا ہے اور دوسرا شے کے بالفعل موجود ہونے کا مبدد، مثلاً منی
کی صورت پر یہ صادق آتا ہے، کہ وہ انسانیت کے امکان کا مبدد ہے،
لیکن خود منی کو مجنسہ انسان کے بالفعل موجود ہونے کا مبدد نہیں قرار دیا
جاسکتا، ورنہ لازم آئے گا کہ قوت بحیثیت قوت ہونے کے شے کے لیے کسی کے
بالفعل موجود ہونے کے ہم معنی ہو جائے، یعنی بالفعل پایا جانا، اور اس کی
قوت کا بحیثیت قوت کے پایا جانا دونوں ایک ہی بات ہو جائے،

پھر حال ان تمام امور کے باوجود صاحب لمخص کو اس کا بھی افسار ہے کہ انقلاب و تغیر جس چیز کا اثر ہوتا ہے یعنی جو تغیر و انقلاب کا مبدع ہوتا ہے وہ جب تک مکمل نہ ہو جائے، اس وقت تک ناممکن ہے کہ اس سے اثر کا صدور ہو اسی طرح جب وہ مکمل ہو جاتا ہے تو پھر اس سے اثر کا صادر ہونا واجب اور ضروری ہے اس کا یہی مطلب ہو کہ نقص اور کوتاہی کا محل کمال اور تمام ہونے کے محل سے یقیناً مختلف ہوتا ہے اسی طرح ناممکن ہونے کا موضوع اور تعلق اور وجوب کا موضوع و محل ظاہر ہے کہ دونوں ایک ہی حیثیت سے ایک ہی چیز نہیں ہو سکتی،

پس کسی فعل کے صادر ہونے کے امکان کا مبدع اور خاص فعل کے مدد و رکاب مبدع دونوں بغیر کسی چیز کے زیادتی کے ایک ہی چیز بخسہ نہیں ہو سکتی، الغرض کسی شے کے امکان کی قوت کا مبدع اور اسی شے کی فعلیت اور قطعی وجود اور وجوب کا مبدع دونوں ایک نہیں ہو سکتے،

میری اس تقریر سے اب یہ بات ثابت ہو گئی کہ یہ دعویٰ یعنی یہ کہنا کہ کسی شے کی قوت کے لیے ضرور ہے کہ فعل سے الگ ہو کر نہ پائی جائے عقل کی شریعت اور فطرت کے دین و مذہب کے رو سے قطعاً غلط اور ناجائز ہے بلکہ اس نے بتدغیر کے مبدع کے لفظ کو جو استعمال کیا ہے، اگر کوئی صرف اسی پر غور کرتا تو وہ سمجھ سکتا تھا کہ جس معنی میں اس وقت مبدع کا لفظ بولا گیا ہے، اس معنی اور مفہوم کے رو سے ضرور ہے کہ جس چیز کا اسے مبدع قرار دیا گیا ہے اس کے اعتبار سے ہمیشہ وہ اس شے کے عدم اور امکان ہی کے ساتھ رہے گا، کیونکہ ایسی چیز جو اپنے مبدع کے ساتھ لازمی طور پر چپکی رہے گی، بھلا اس کے متعلق یہ کہنا درست ہو سکتا ہے کہ کسی دوسری شے میں تغیر و انقلاب پیدا کرنے کا وہ مبدع ہے، میں اس مسئلے کی تفصیل آئندہ اور زیادہ وضاحت کے ساتھ کروں گا،

فعل اور اثر انداز قوت ہو، یا انفعالی و اثر پذیر قوت ہر ایک کے متعلق اس فصل میں یہ بتایا جائے گا کہ اثر اور

فصل

فعل کا ہر کس وقت ضروری ہو جاتا ہے اور کب غیر ضروری ہوتا ہے،
 قاعدہ یہ ہے کہ ایسی فاعلی قوت جس کی تاثیر مطلقاً محدود ہو،
 جب وہ اسی قسم کی محدود فاعلی قوت کے ساتھ متصل ہوتی ہے، تو اس
 وقت اثر اور فعل کا صدور ضروری ہو جاتا ہے، فعلی قوت کے ساتھ جب
 شعور اور ارادہ بھی ہو، تو اس وقت اس کا نام قدرت ہوتا ہے، خواہ
 فعل کا صدور اس سے دوام اور ہمیشگی کے ساتھ ہوتا ہو، یعنی اس میں انقطاع
 نہ ہو یا ایسا نہ ہو، لیکن ارباب علم کلام کا خیال یہ ہے، کہ قدرت اسی صفت
 کو کہہ سکتے ہیں جس میں فعل کے کرنے اور نہ کرنے دونوں باتوں کی صلاحیت ہو،
 اور ایسا فاعل جس سے فعل کا صدور و دوا ہو، اور صدور فعل کے لیے اس کی
 اپنی ذات کافی ہو۔ اس کو یہ لوگ قادر نہیں کہتے ہیں، لیکن یہ واقعہ نہیں ہے،
 ہاں! اگر قادر کا ترجمہ بھی یہ کیا جائے کہ جس میں فعل کے کرنے اور نہ کرنے
 دونوں باتوں کی صلاحیت ہو، یعنی ان دونوں باتوں سے اس کا ناقص
 امکانی تعلق ہو، جیسے حیوانی قدرتوں کا حال ہے، کہ باوجود اس قدرت
 کے حیوانات صدور فعل میں اس کے محتاج ہوتے ہیں کہ کسی ترجیح دینے
 والی خواہش اور خیال کا بھی اس کے ساتھ اضافہ ہو، تب ان کی فاعلانہ قوت
 اپنی کارکردگی میں کامل ہوتی ہے، پھر حال اس اصطلاح کی بنیاد پر اگر متکلمین
 ایسا کہتے ہیں تو گو نہ اسے جائز قرار دیا جاسکتا ہے، مگر جو لوگ قادر کی تفسیر
 کرتے ہیں کہ شعور و ارادے سے فعل جس ذات سے صادر ہو وہ قادر ہے،
 تو ایسی صورت میں ہر وہ شخص جس سے فعل کا صدور ارادے اور مشیت کے
 تحت ہو، خواہ یہ ارادہ اور مشیت اس کی ذات کے لیے لازم ہو، یا نہ لازم
 ہو، پھر صورت ان لوگوں کی اصطلاح کی بنیاد پر اس کو قادر اور صاحب اختیار
 کہیں گے، اور اس پر یہ بات صادق آئے گی کہ چاہے اس فعل کو کرے
 اور اگر نہ چاہے تو نہ کرے، خواہ نہ چاہنے کا اسے اتفاق ہو، یا نہ چاہنے
 اس کے لیے ناممکن ہو، کیونکہ (منطق) کا یہ قاعدہ ہے کہ قضیہ شرطیہ کا
 صادق ہونا نہ اس پر موقوف ہوتا ہے، کہ اس قضیہ کے دونوں اجزاء

(ثانی و مقدم یا شرط و جزا) صادق ہوں اور نہ اس کے صادق ہونے کے لیے اس کی ضرورت ہے کہ کسی قسم کا کوئی استثناء ضرور ہو، البتہ قادر کی چند قسمیں ضرور ہوتی ہیں، ایک قسم اس کی وہ ہے جس میں کام کرنے والا اپنے قصد و ارادے سے کام کرتا ہے یعنی فاعل بالقصد ہوتا ہے، اور ایسے فاعل کو فعل کے دونوں پہلو یعنی ہونے نہ ہونے کے ساتھ برابر کی نسبت ہوتی ہے ایسا فاعل اپنے فعل کے کرنے میں کسی اضافے اور ضمیمے کا محتاج ہوتا ہے، مثلاً کسی جدید علم کا، یا اس کے فعل کے قبول کرنے کے لیے کوئی چیز اس کے سامنے آجائے، یا اس چیز میں فعل کے قبول کرنے کی صلاحیت پیدا ہو جائے، مثلاً لکھنے والے کو تختی کی ضرورت ہوتی ہے، یا تختی کی سطح برابر اور صاف ہو جائے اس کی حاجت ہوتی ہے، یا لکھنے میں وہ کسی آلہ کا محتاج ہوتا ہے مثلاً قلم کا یا بڑھئی (نگار) بسولہ یا زندہ کا محتاج ہوتا ہے، یا کسی مددگار کی ضرورت ایسے فاعل کو ہوتی ہے، مثلاً آ رہ کش کو آ رہ کشی میں دوسرے رفیق کی جیسے ضرورت ہوتی ہے، کبھی موسم اور وقت بھی اس قسم کے فاعل کے فعل کے لیے ضروری ہوتا ہے، جیسے چمڑے کی دماغت کے کام کو بولے والے گرم موسم کے محتاج ہوتے ہیں، کبھی اس قسم کے فاعل کو آمادہ کرنے والے اندرونی اسباب کی ضرورت ہوتی ہے، جیسے کھانے والوں کو بھوک کی ضرورت ہوتی ہے، یا کبھی ضرورت اس کی ہوتی ہے کہ کام کرنے کی راہ میں جو رکاوٹیں ہیں، وہ اٹھ جائیں، جیسے رنگ ریز کیسے کو اس وقت تک نہیں رنگ سکتا جب تک میل کچل کو اس سے صاف نہ کر لیا جائے، یا اس کے سوا اور بہتری باتیں ہو سکتی ہیں، مثلاً دھوبی کو ضرورت ہوتی ہے کہ اپنے کپڑوں کو سکھانے کے لیے وہ بادل کے چھٹنے کا انتظار کرے، یہاں ایک بات یاد رکھنے کی ہے کہ آمادہ کرنے والے اندرونی اسباب جسے داعی یا داعیہ بھی کہتے ہیں یہ ارادے کے سوا اور چیز ہے، اس لیے کہ جو ارادہ اور قصد کے زیر اثر کام کرتا ہے، کبھی اس میں داعی ہوتا ہے اور کبھی نہیں ہوتا ہے پھر بعد کو اس میں پیدا ہو جاتا ہے

دوسری قسم اس طرز کے فاعل کی وہ ہے جسے فاعل بالغایۃ کہتے ہیں یہ ایک اصطلاح ہے، اس کی تشریح یہ ہے کہ فعل کے صدور کا فشار اور کام کرنے پر آمادہ کرنے والا داعی اس قسم کے فاعل میں صرف کام اور فعل کے نظام کا وہ علم ہوتا ہے جو فاعل میں پایا جاتا ہے، اس علم کے ساتھ فاعل میں جب جو دو کرم کی صفت ہو، تو بس محض اسی وجہ سے افعال صادر ہو جاتا ہے یعنی اس کے سوا کسی مزید امر کی مدد در فعل میں قطعاً صفت نہیں ہوتی، جیسا کہ مشائیوں کے عقیدے کے رو سے حق تعالیٰ کا حال ہے۔

تیسری قسم وہ ہے جسے فاعل بالرضا کہتے ہیں؛ ایسا فاعل جس کے کام کرنے کا فشار صرف اس کی وہ ذات ہو، جو اس فعل کا علم رکھتی ہے، یعنی اس عالم ذات کے سوا اور دوسری چیز کو اس میں دخل نہیں ہوتا، نیز اس کے ساتھ اپنے مصنوعات و محمولات کا اسے جو علم ہوتا ہے، بنفسہ ہی علم ان مصنوعات کی ہویت اور اپنی شخصی ہستی بھی ہوتی ہے، جس طرح اس فاعل کو اپنی ذات کا جو علم ہوتا ہے، یہی علم بنفسہ اس کی خود اپنی ذات بھی ہوتی ہے، جیسا کہ اشراقیوں کے مسلک کے رو سے واجب تعالیٰ کا حال ہے، ان لوگوں کے نزدیک حق تعالیٰ صرف نور محض ہیں، اور اس نور کی نوریت بھی حق تعالیٰ میں اپنی ذات کا وہ علم ہے، جس کی وجہ سے تمام موجودات کا اعیان میں حق تعالیٰ سے ظہور ہوا ہے، حق تعالیٰ کے براہ راست بالذات مصنوعات و محمولات ان لوگوں کے خیال کے رو سے تین چیزیں ہیں، انوار قاہرہ (جو سب پر غالب ہیں) مدبرہ عقلیہ (یعنی وہ عقلی ہستیاں جن کے ساتھ عالم کی تدبیر وابستہ ہے) مدبرہ نفسیہ (یعنی وہ روحیں جو اجسام کے ساتھ متعلق ہیں، اور ان کے نظام کی تربیت و پرداخت ان کے ساتھ وابستہ ہے) پھر انھی نوری ہستیوں کے ذریعے سے مرقعی اور لطیفی انوار کا ظہور ہوا، اور ان موجودات کا جن میں بعض کے اندر شعور و ادراک کی صفت داعی طور پر بغیر کسی انقطاع کے پائی جاتی ہے، اور بعضوں کے شعور میں استمرار و دوام نہیں ہوتا،

الغرض "الانور فالانور" یعنی جو زیادہ روشن و منور ہے وہ پہلے اور جو اس سے کم ہے وہ بعد اسی ترتیب کے ساتھ وجود کی آخری منزلیں (آخری آخری مرتبے) ظاہر ہوئے، تاہم اس کے بالآخر تاریکیوں، اور ظلماتی امور تک یہ سلسلہ پہنچ گیا، جس کی تفصیل اپنی کتابوں میں ان لوگوں نے کی ہے، اشراقیوں کے نزدیک موجودات یا انوار کے یہ تینوں سلسلے اس بات میں مشترک ہیں کہ ان میں ہر ایک فاعل بالاختیار ہے، یعنی اختیار اور ارادہ اور علمی داعیہ کی راہ سے افعال کا صدور ان سے ہوتا ہے، خواہ علم کی صفت ان کی ذاتوں کے لیے لازم ہو یا نہ ہو یا ان کی ذات پر زائد ہو، یا عین ان کی ذات ہی ہو، ان کے سوا اور جو کچھ ہے، وہ فاعل بالجبر ہیں، یعنی ارادہ و اختیار کے بغیر ان سے افعال کا صدور ہوتا ہے، پھر فاعل بالجبر کی تین قسمیں ہیں، پہلی قسم کا نام فاعل بالطبع ہے، جمافی طبیعت کے ذریعے سے افعال جس سے اس وقت صادر ہوں جب تمام بیرونی امور سے وہ پاک ہو، اور اس کی تاثیر عمل کی راہ میں اس وقت کوئی رکاوٹ نہ ہو، یعنی جب اس پر یہ حال طاری ہو، تو فعل کا صدور اس سے ہونے لگے، اسی کو فاعل بالطبع کہتے ہیں، دوسری قسم کو فاعل بالقصر کہتے ہیں، بیرونی موثرات کے تحت جس سے اپنی طبیعت کے خلاف افعال و آثار صادر ہوں، یعنی یہی بیرونی موثرات اس کی طبیعت کو اپنے قابو میں لا کر اس کی طبعی اقتضائے خلاف افعال صادر کر ائیں اس کو فاعل بالقصر کہتے ہیں، تیسری قسم کا نام فاعل بالتسمیر ہے، طبیعت کے وہ افعال جو ان فوقانی قاہرہ قوتوں کے زیر اثر صادر ہوتے ہوں جن کے ساتھ ان کی تربیت و پرداخت متعلق ہے، مثلاً حیوانی اور نباتی قوتوں سے وہ اعمال و حرکات، انقلابات و تغیرات جو اپنے متعلقہ نفوس کی اطاعت اور خدمت گزاری میں صادر ہوتے ہیں، جیسے (خوراک) کو اپنے اندر جذب کرنا، فضلات زائدہ کو باہر نکالنا، (غذا) کو مختلف امور کی شکل میں بدلنا، مثلاً (خون) لمغ صغرا وغیرہ بنانا، اعضاء میں بالیدگی اور نشوونما پیدا کرنا، تولید (یعنی غذا کے

بعض اجزا کو نسل کے لیے محفوظ رکھنا اور ان ان کے مقررہ قاعدے کے
 رو سے کھانے والے کے مماثل وجود کی شکل میں منتقل کرنا (انفصال
 یہ اور اسی قسم کے سارے کاروبار جو ان فوقانی قوتوں کی ہم آہنگی میں
 ان طبائع سے انجام پاتے ہیں، جو ان کے وجود کے مقوم ہیں،
 حیوانی و نباتی طبائع کے یہ افعال و اعمال سے بھی اور قسری
 (بیرونی قوتوں کے تحت والے) آثار سے بالکل مختلف ہیں؛ نیز
 ان کی شان وہ بھی نہیں ہے جو ارادی افعال کی بحیثیت ارادی افعال
 ہونے کے ہوتی ہے، اس کو ایک مثال سے سمجھو آدمی کا نفس (روح) جب
 بدن کو اپنے اختیار سے مثلاً حرکت دیتا ہے تو اس حرکت کو نفس کی طرف بھی
 اس لیے منسوب کر سکتے ہیں کہ اسی سے وہ صادر ہوتی ہے، لیکن چونکہ حرکت
 بدن کے ذریعے سے صادر ہوتی ہے اس لیے ہم اس حرکت کو بدن کی طرف بھی
 منسوب کر سکتے ہیں اور کہتے ہیں، پس نفس کی طرف حرکت کی جو نسبت ہے
 اس اعتبار سے حرکت کو اختیار کی کہہ سکتے ہو، اور بدن کی نسبت سے یا
 بدنی آلات و اعضاء کی نسبت سے اس کو تسخیری حرکت کے نام سے موسوم
 کر سکتے ہو، کیونکہ بدن اور اس کے اعضاء اور اس کی طبعی قوتوں میں
 ظاہر ہے کہ اختیار کی صفت نہیں پائی جاتی،
 بہر حال اگر یہ نظر تامل دیکھا جائے تو فاعل کی یہ تینوں قسمیں واقع میں
 اس خصوصیت میں مشترک ہیں کہ دراصل ان میں ہر ایک اپنے اپنے فعل میں
 مجبور ہے، کیونکہ سچی بات یہی ہے کہ جس کی نظر واقعات پر ہے وہ یہ پاتا
 ہے کہ اپنے افعال میں مطلق مختار حق تعالیٰ کے سوا کوئی نہیں ہے، خدا کے
 سوا جو کچھ بھی ہے وہ اپنے افعال میں فی الحقیقت حق تعالیٰ کے قابو میں ہیں،
 ان سے جو افعال صادر ہوتے ہیں ان میں حق تعالیٰ کے وہ مسخر ہیں، خواہ
 جملے خود یہ چیزیں مختار ہوں یا مجبور، عالم میں ایسے فاعلوں کی کمی نہیں ہے،
 جو اپنے اختیار میں بھی مجبور ہیں،
 غیر ہم بجز اب اس مسئلے کی طرف متوجہ ہوتے ہیں جن کا ذکر کر رہے تھے

ہم یہ کہنا چاہتے تھے کہ حرکات اور افعال کے جو قویٰ مبادی ہیں، اور جن سے یہ افعال و آثار مادہ رہتے ہیں، ان میں بعضوں کے اندر نطق (تفعل) اور تخیل کی بھی قوت پائی جاتی ہے، اور بعضوں میں یہ صفات نہیں پائے جاتے ہیں، پھر جن میں نطق کی صفت پائی جاتی ہے ان میں یہ ضروری نہیں ہے کہ صرف ان کے آگے جب ان سے اثر پذیر ہونے والی منفصل شے پائی جائے، تو اس وقت لازمی طور پر فعل کا صدور بھی ان سے ہو ہی جائے، اور نہ یہ ضروری ہے کہ اپنے منفصل کے ساتھ ان کو جب اتصال حاصل ہو، اس وقت ان سے فعل کا ظہور لا محالہ قطعاً ہو ہی جائے آخر یہ کیسے ہو سکتا ہے، گویا جسمانی مادے کو جس طرح دو متضاد صورتوں کے ساتھ برابر کی نسبت ہوتی ہے، یہی حال ان قوتوں کا ہے جن کے ساتھ نطق اور تخیل کے صفات پائے جاتے ہیں، یعنی جب ان قوتوں میں سے ہر قوت کو بذات خاص انفرادی طور پر دو نفسیاتی زندہ امور جو باہم ایک دوسرے کے مقابل ہوں ان کے ساتھ مساوات کی نسبت ہوتی ہے، یعنی جائز ہوتا ہے کہ ایک ہی عقلی قوت کے ذریعے سے انسان اور لافسان دونوں کو جانا جائے اسی طرح کسی ایک حیوانی قوت کے لیے جائز ہے کہ لذت اور الم کا خیال کرے یا لذت بجھے والی شے، یا دکھ پہنچانے والی شے کا دیکھنا کرے پھر حال شے اور شے کی ضد دونوں کا تصور کر سکتی ہے، الغرض اس قسم کی قوتیں دراصل شے اور شے کی ضد دونوں پر قابو رکھتی ہیں، درحقیقت اپنی فاعلیت میں یہ قوتیں کامل اور تمام اس وقت تک نہیں ہوتیں جب تک ان کے ساتھ اس قسم کا کوئی ارادہ بھی شریک نہ ہو جائے جو کسی یقین یا سوچ بچار یا ایسی خواہش سے پیدا ہوا ہو، جو کسی حیوانی تخیل کا نتیجہ ہو، خواہ وہ تخیل شہواتی ہو، یا غضبی انتقامی ہو، خلاصہ یہ ہے کہ کسی نہ کسی واسطی اور ایسے آمادہ کرنے والے امر کی ضرورت ہے جو کسی قطعی ارادے سے پیدا ہو، ایسا قطعی ارادہ جو مقصد سے کسی جانب ہٹا ہوا نہ ہو، اصطلاح میں ارادے کی اس حالت کا نام اجماع ہے، اعصاب اور عضلات، رگوں اور پٹھوں کی تحریک کا آخری سبب یہی کیفیت

ہوتی ہے؛ اسی کے بعد فعل کا مدور ضروری ہو جاتا ہے؛ یہ بات میں نے اس لیے
 کہی کہ بذات خود تنہا یہی قوتیں مدور فعل کے لیے کافی ہوتیں؛ تو اس کا
 مطلب یہ ہوتا کہ ان قوتوں سے ایک ساتھ دو متضاد افعال صادر ہوں
 ظاہر ہے کہ یہ ناممکن ہے باقی لفظی تخیل کے صفات جن قوتوں کے ساتھ
 نہیں ہوتے تو ان کی بھی حالت یہ ہوتی ہے؛ کبھی فعل کا صادر ہونا ان سے
 ممکن تو ہوتا ہے؛ لیکن اس کا مدور و ظہور ضروری نہیں ہوتا؛ اور بھی ضروری
 ہوتا ہے؛ یعنی جب یہ قوتیں بجائے خود کامل اور تام ہوں؛ اور ان کی تاثیر میں
 جن چیزوں سے روک پیدا ہوتی ہو، وہ ہٹ جائیں؛ اور اثر پذیر فعل
 ہونے والی شے کے ساتھ ان کا اتصال ہو جائے؛ ظاہر ہے کہ ایسی صورت
 میں بغیر کسی وقفے کے فوراً فعل کا مدور ضروری ہوگا؛ اثر پذیر انفعالی قوت
 بھی جب اپنی اثر پذیری کی صفت میں کامل اور پوری ہوتی ہے؛ تو اس کا
 حال بھی یہی ہے کہ فاعلی قوت کے ساتھ اتصال اس امر کو ضروری قرار
 دیدیتا ہے؛ کہ فوراً فاعل کے اثر کو قبول کر لے اس کی وجہ یہ ہے؛ کہ انفعالی
 قوت بھی فاعلی قوتوں کی طرح کبھی تو کامل و تام ہوتی ہے؛ اور کبھی ناقص
 اور کمزور ہوتی ہے اصطلاحاً اس کا نام انفعالی بعیدہ قوت ہے؛ اور پہلی
 قوت یعنی تام و کامل کو انفعالی قریبہ قوت کہتے ہیں؛ پھر اس بعیدہ قوت
 کے مختلف مراتب ہیں؛ مثلاً منی میں بھی آدمی بننے کی قوت و صلاحیت ہے
 اور بچے میں بھی؛ لیکن منی میں بعیدہ صلاحیت ہے؛ اس لیے کہ مرد بننے کی
 حد تک پہنچانے کے لیے منی کو دو فاعلی قوتوں کی ضرورت ہے؛ پہلی قوت
 وہ ہونی چاہئے جو منی کی حالت سے نکال کر اس کو بچہ ہونے کی صورت تک
 پہنچائے؛ دوسری وہ قوت جو پھر اس بچے کو مرد بننے کی حد تک کھینچ کر لے آئے
 بخلاف اس بچے کی انفعالی قوت کے لیے صرف اس طاقت کی ضرورت ہے جو
 اسے مرد بنادے؛ انفعالی قوتوں میں بعید ترین قوت وہ ہے؛ جو عناصر
 میں پائی جاتی ہے؛ بلکہ دراصل سب سے زیادہ بعیدہ تو ہیولی کی قوت ہے؛
 جب اس کو اس حیثیت سے تصور کیا جائے کہ وہی بالآخر عقل بن جائے گا؛

بلکہ وہ عقل بن جائے گا جو ان تمام معقولات اور معلومات کی فعال اور خلاق ہوتی ہے جو درجے میں اس کے نیچے ہیں، جیسا کہ عنقریب اس کا ثبوت آئندہ انشاء اللہ تعالیٰ پیش کیا جائے گا؛

فصل

”فاعلی قوت کی ایک دوسری تقسیم“

فاعلی قوت کبھی تو شے کے وجود کا مبدع ہوتی ہے اور کبھی وجود کی نہیں بلکہ صرف حرکت کی پیدائش اس سے ہوتی ہے، الہیاتی حکماء فاعل کا لفظ جب بولتے ہیں تو ان کی مراد اس سے وجود کا مبدع اور ہستی کا سرچشمہ ہوتا ہے؛ لیکن طبیعیات والے حرکت کے مبدع اور سبب کو فاعل کہتے ہیں؛ یعنی ان تمام اقسام پر اس لفظ کا اطلاق کیا جاتا ہے جو حرکت کی مختلف قسموں کی بنیاد پر مبدع حرکت کی پیدا ہوتی ہیں؛ لیکن واقعہ یہ ہے کہ مبدع وجود اس لفظ کے اطلاق کا زیادہ حقدار ہے؛ اس لیے کہ حرکت کے مبدع میں ہمیشہ کسی نہ کسی قسم کے تجدد اور تغیر کا پایا جانا ناگزیر ہے؛ یعنی اس کا ہر دوسرا حال پہلے حال سے مختلف ہوتا ہے؛ گویا اس کی حیثیت ایک ایسے آلے کی ہوتی ہے؛ جسے مسلسل بدلا جاتا ہو؛ پہلی وجہ ہے کہ مبدع حرکت سے جس طرح حرکت پیدا ہوتی ہے؛ اسی طرح وہ خود بھی متحرک اور حرکت پذیر ہوتا ہے یعنی وہ فاعل بھی ہوتا ہے اور مفعول بھی؛ اثر ڈالتا بھی ہے اور اثر قبول بھی کرتا ہے؛ وہ بدلتا بھی رہتا ہے؛ اور قائم بھی رہتا ہے؛ ملتا بھی رہتا ہے؛ اور باقی بھی رہتا ہے؛ نیز یہ تو ایک عام گفتگو تھی؛ لیکن اگر واقعی تم سچی بات پوچھتے ہو؛ تو فاعل کے لفظ کا سبب سے زیادہ مستحق وہی حقیقت ہو سکتی ہے جو شے کے اندر سے ہستی اور عدم کی تاریکی کو کامل طور سے ہٹا دے اس سے نقص اور کوتاہی شر اور برائی کا بالکل ازالہ کر دے ظاہر ہے کہ ذات باری کے سوا ایسا اور کون ہو سکتا ہے؛ مطلقاً خیر اور بھلائی کا لٹانا؛ وجود اور ہستی کی بخشش یہ تو صرف اسی کا کام ہے؛ یعنی اپنے فعل میں کسی قید و بند، شرط کا وہ پابند نہیں؛ اس کے فیاضانہ فعل و تاثیر کے لیے نہ ذاتی دوام یا وصفی دوام کی حاجت ہے؛

نہ کسی صفت کی شرط کے ساتھ اس کا کام مشروط ہے نہ کسی خاص وقت کے ساتھ وہ مقید ہے؛ بلکہ ہر ایسے متحق کے لیے جس میں جس بات کی جتنی بھی گنجائش ہو؛ وہ اس کی ایک ازلی ضرورت ہے؛ بخلاف ان قوتوں کے جو حرکات کے مبادی بھی جاتی ہیں؛ یعنی بہ ظاہر حرکات کا مدور جن سے ہوتا ہے؛ واقعہ یہ ہے کہ ان کا کام صرف صلاحیت اور استعداد پیدا کر دینے کی حد تک محدود ہے؛ وہ صرف مادوں کو اس قابل بنادیتی ہیں کہ اب ان میں حرکت کا ظہور ہو؛ اسی طرح مادے کو ہر قسم کی رکاوٹوں اور مخالفانہ کیفیتوں سے پاک کرنا ان کا کام ہوتا ہے؛ تاکہ ان مخالف کیفیتوں کی متقابل صفات اس میں پیدا ہوں یا مادوں کو ان کی مختلف صلاحیتوں کی بنیاد پر مختلف قسموں میں باٹ دینا؛ ایک کام ان قوتوں کا یہ بھی ہوتا ہے لیکن وجود اور ہستی کی بخشش، یا ایجاد و تخلیق اس سے قوتوں کا کیا تعلق؟

فصل "فاعلی قوت کی ایک اور تقسیم"

علت و معلول کی بحث میں تحقیق عنقریب یہ بتایا جائے گا کہ علت کبھی شے کی بالعرض اور طفیلی علت بھی ہوتی ہے اب تم کو یہ معلوم ہونا چاہیے کہ ایسے مواقع پر یعنی جہاں بالعرض سبب پر علت کے لفظ کا اطلاق کرتے ہیں وہاں باادوات لوگ جسے فاعل خیال کرتے ہیں؛ درحقیقت وہ فاعل نہیں ہوتا، مثلاً باپ اور بیٹے، کھیتی اور کسان مکانات اور معاریں جو نسبت ہے؛ کیا یہ چیزیں یہاں واقعی اسباب و علل ہیں؟ قطعاً جن چیزوں کو ان کی طرف منسوب کرتے ہیں؛ ان کے وجود کی پیدائش ان سے نہیں ہوتی، بلکہ ان کی حیثیت معدّات یعنی صلاحیت و استعداد پیدا کرنے والے اسباب کی ہوتی ہے؛ اس لیے ان کا شمار بالعرض اور طفیلی اسباب کے ذیل میں کرنا چاہئے؛ اور ان آثار و معلولات کو واقعی وجود عطا کرنے والے خود حق تعالیٰ ہیں؛ جیسا کہ مندرجہ ذیل قرآنی آیات میں اس کی طرف اشارہ فرمایا گیا ہے؛

اخر یتیم ماتمنون اٰ انتم تخلقونہ اٰ کیا تم نے دیکھا جو منی تم گراتے ہو کیا تم نے اس کو گھڑا
 ام غنی الخالقون اٰ اخر یتیم ماتمنون یا ہم اس کے گھڑنے والے ہیں یا پھر تم نے دیکھا جو تم بھیتی
 اٰ انتم تنزعونہ ام نحن الوارعون کرتے ہو تم اس کی کاشت کرتے ہو یا ہم اس کے کاشت کرنے
 اٰ اخر یتیم الناس اللتی قوراون اٰ انتم والے ہو یا کیا پھر تم نے دیکھا اس آگ کو جسے تم باہر نکالتے ہو کیا تم
 انشاء تم شجر تھا ام غنی المنشون نے اس کے درخت کو اگایا یا ہم ہیں اگانے والے

بہر حال ان آیتوں میں اس طرف اشارہ کیا گیا ہے کہ عوام الناس جنہیں
 کام کا کرنے والا سمجھتے ہیں ان کی حیثیت اس سے زیادہ نہیں ہے کہ اس کام میں
 جو حرکات واقع ہوتے ہیں ان سے ان کا تعلق ہوتا ہے یا جو تغیرات و انقلابات
 کسی اثر کے ظہور میں مادے پر گزرتے ہیں ان تغیرات کے مبداء اور سبب ہونے
 کی حیثیت ان محسوس فاعلوں کو حاصل ہوتی ہے لیکن واقعی صورتوں کی کاریگری
 اور وجودی حقیقت کے عطا کرنے کا کام سو یہ حق تعالیٰ کے سوا اور کسی سے
 متعلق نہیں ہے۔

”فاعلی قوتوں کی اور نئی تقسیم“

فصل

ایسی قوتیں جن سے افعال کا صدور ہوتا ہے ان کی مختلف
 صورتیں ہوتی ہیں؛ کبھی ان کا حصول طبعی طور پر ہوتا ہے؛ اور کبھی عادت سے
 یہ حاصل ہوتی ہیں؛ کبھی مصنوعی تدبیروں سے یہ حاصل کی جاتی ہیں؛ اور کبھی
 اتفاقی طور پر ان کا حصول ہوتا ہے، مصنوعی طور پر جو قوت حاصل ہوتی ہے؛
 اس کی صورت یہ ہوتی ہے؛ کہ مختلف قسم کے مواد اور آلات و حرکات کو
 ذریعہ بنایا جاتا ہے؛ جن کی مدد سے نفس میں ایک ایسا ملک پیدا ہو جاتا ہے کہ آسانی
 اس کے بعد فعل کا صدور ہونے لگے گویا ان مصنوعی تدبیروں یا اس صناعت
 کے لیے نفس کا یہ ملک صورت کی حیثیت رکھتا ہے؛ جیسے گرمی کی پیدائش سے
 آگ کی صورت کو تعلق ہے؛ یا سردی سے پانی کی صورت کو؛

معاذ (یعنی دوسری زندگی قیامت) کی بحث میں تمہیں یہ بتایا جائے گا
 کہ نفس کا یہی ملک بسا اوقات اسی نفس کی جوہری صورت کی شکل اختیار کر لیتا
 ہے؛ اور اسی کی وجہ سے دوسری زندگی میں آدمی اسی صورت کے ساتھ

اٹھایا جائے گا، باقی جو قوتیں عادت کی راہ سے پیدا ہوتی ہیں، تو ان کا حصول ایسے افعال و اعمال کے ذریعے سے ہوتا ہے جو خود بالذات مقصود نہیں ہوتے، بلکہ مقصود تو وہاں کسی خواہش کی تکمیل، یا انتقامی غصے کی تسکین، یا کسی خیال اور رائے کی تشکیل ہوتی ہے؛ پھر اسی غرض سے کام کیے جاتے ہیں، انہی کاموں پر، وہ مقصد اور غایت مرتب ہو جاتی ہے جسے عادت کہتے ہیں؛ لیکن اس عادت کی پیدائش ان افعال سے مقصود نہیں ہوتی، اور نہ ان افعال کا ذاتی رخ اس عادت کے حصول کی طرف ہوتا ہے؛ کیونکہ عادت جن افعال کی وجہ سے پیدا ہوتی ہے، اس کے لیے یہ ضروری نہیں ہے کہ وہ کبھی انہی افعال کی صورت ہو؛ یعنی خود ان افعال کی صورت نفس انسانی میں متوقش نہیں ہوتی؛ بلکہ بار بار ایک ہی کام کے مسلسل کرنے سے بسا اوقات آدمی میں کوئی ایسی بات پیدا ہو جاتی ہے؛ جو ان افعال سے بالکل مختلف ہوتی ہے؛ اور ان افعال کو اس سے وہی تعلق ہوتا ہے؛ جو معداتی اسباب کو اپنے آثار سے ہوتا ہے؛ ظاہر ہے کہ معداتی اسباب کے لیے یہ کوئی ضروری نہیں ہے؛ کہ وہ ان آثار و نتائج کے مشابہ و مماثل بھی ہوں؛ جن کی پیدائش ان معدات کی وجہ سے ہوتی ہے؛ بہر حال فعل کا ملکہ اور مشق اس عادت سے بالکل مختلف چیز ہے؛ جو فعل کی وجہ سے کبھی پیدا ہوتی ہے؛ اور یہ بھی ضروری نہیں ہے کہ ہر عادت کی پیدائش کے لیے مخصوص ذرائع و آلات اور مخصوص مواد ہوں، مثلاً ٹیلنے پھرنے کی عادت اور تجارت کی عادت دونوں میں ظاہر ہے کہ بہت تفاوت ہے؛ مگر با این ہمہ وقت نظری سے جو کام لے گا؛ اسے یہ محسوس ہوگا کہ عادت اور مصنوعی تدبیروں سے جو ملکہ نفس میں پیدا ہوتا ہے؛ ان دونوں کا آخری مال کار ایک ہی امر ہے؛

باقی جن قوتوں کا تعلق طبیعت سے ہوتا ہے؛ ان میں بعض قوتیں تو ایسی ہوتی ہیں؛ جو غیر حیوانی اجسام میں پائی جاتی ہیں؛ اور بعض کا حیوانی اجسام سے تعلق ہوتا ہے؛ رہ گئیں وہ قوتیں جن کا اتفاق سے تعلق ہے؛ چونکہ ہم اتفاق اور بحث بے نتیجہ، رائگاں وغیرہ الفاظ کی تحقیق علت غائی کی بحث میں

آئندہ کریں گے اس کا حال وہیں معلوم ہوگا؛

فصل ہر کارکردگی اور فعالیت میں کیا یہ ضروری ہے کہ جس فعل کا اس سے ظہور ہوتا ہے، وہ اپنی پیدائش سے پہلے معدوم ہو؛ اس فصل میں اسی سوال کا جواب دیا جائے گا،

تو معلوم ہونا چاہئے، کہ مطلقاً ہر کام اور فعل کے لیے یہ ضروری نہیں ہے کہ اس کا وجود عدم کے بعد ہو؛ یعنی پہلے وہ فعل نہ تھا اور بعد کو ہوا، جیسا کہ حکمیں اس کو ضروری قرار دیتے ہیں، تشکیل نے ہر فعل کے ظہور سے پہلے جو یہ ضروری قرار دیا ہے کہ پہلے اس کا معدوم ہونا ناگزیر ہے، اس کی وجہ یہ ہے کہ ان کے نزدیک ممکن علت کا محتاج اپنی صفت امکان کی وجہ سے نہیں ہوتا، بلکہ حدوث اور نوزائیدگی جو ممکن کی صفت ہے، اسی صفت نے اس کو علت کا محتاج بنایا ہے، اسی بنیاد پر ہر فعل کا ظہور ان کے نزدیک ایک ایسے زمانے کے بعد ہوتا ہے جس میں اس فعل کا وجود نہ تھا، بہر حال تشکیل اگر فعل سے مراد یہ لیتے ہوں کہ جو نہ گانہ عرضی مقولات کی ایک قسم ہے، یعنی "ان یفعل" کا مقولہ جس کی تعبیر دوسرے لفظوں میں یہ کی جاتی ہے کہ کسی شے میں آہستہ آہستہ اثر ڈالنا اسی تجدیدی تاثیر کو فعل کہتے ہیں، مثلاً گرم کرنے والی چیز کا گرمی پہنچانے کے وقت جو تاثیر عملی ہوتا ہے، یا سیاہ کرنے والی شے کا وہ تاثیر عملی جو سیاہ کرتے ہوئے اس سے ظاہر ہوتا ہے فعل کی اس تفسیر کی بنیاد پر تشکیل کے دعوے کی ایک حد تک تصحیح ہو سکتی ہے، لیکن مطلقاً وجود عطا کرنے والا اگر فاعل کے یہ معنی لیے جائیں، تو اس وقت ایسے فاعل کے ہر فعل کا ظہور سے پہلے معدوم ہونا یہ قطعاً غیر ضروری ہے؛

بہر حال مطلق فعل اور کام کو جو کسی فاعل اور موثر کی حاجت ہوتی ہے، تو اس حاجت کی علت دراصل امکان ہی کی صفت ہوتی ہے؛ باقی وہ فعل اور ایسا کام جس کا ظہور آہستہ آہستہ تجدید کے رنگ میں ہوتا ہے، اور جو دو زمانوں تک باقی نہیں رہ سکتا، جیسے زمانہ اور حرکت کا حال ہے، اور اجسام میں جو طبیعت ساری و جاری ہے اس کی بھی یہی کیفیت ہوتی ہے؛ تو اس فعل کے متعلق کہا جاسکتا ہے کہ فاعل کی حاجت اس کو اپنے صفت حدوث

اور نوزائیدگی کی وجہ سے ہوتی ہے؛ یعنی اپنی بقائیں وہ فاعل کا محتاج نہیں ہوتا؛ کیونکہ بقا کی تو اس میں گنجائش ہی نہیں ہوتی، اگرچہ اس فعل پر یہ بھی صادق آتا ہے کہ وہ فاعل کا محتاج بجز امکان کے اور کسی بات میں محتاج نہیں ہے؛ کیونکہ اس قسم کے فعل کا امکان ایک حادث تجدید پر وجود کا امکان ہے؛ جیسا کہ اس کی تفصیل آگے آرہی ہے؛

لیکن متکلمین کے دعوے کی یہ ایسی وجہ ہے؛ جو ان کا مقصود نہیں ہے؛ اور اس وجہ کی طرف تو ان کا خیال بھی کبھی منتقل نہ ہوا ہوگا؛ بلکہ وہ تو اس کی تصریح کرتے ہیں کہ

”عالم کی ایجاد کے بعد اگر (العیاذ باللہ) خدا معدوم ہو جائے تو خدا کے“

و معدوم ہونے سے اس عالم کا جو موجود ہو چکا کوئی نقصان

نہیں ہے“

لیکن اگر باب تحقیق کا خیال یہ ہے کہ معلول کی ہستی دراصل صرف تعلق اور رابطی ہستی ہوتی ہے؛ اس کے وجود کے توام اور قیام کی صورت اس کے سوا ممکن ہی نہیں کہ وہ اپنے اس فیاض خالق کردگار کے وجود کے ساتھ قیام حاصل کرے جو اس پر اپنی فیض کی بارش برساتا رہتا ہے؛ اسی طرح محققین کا یہ بھی عقیدہ ہے؛ کہ حادث و نوزائیدہ معلول کا تعلق غیر سے جو ہوتا ہے وہ اس کی ماہیت کی جہت سے نہیں ہوتا؛ کیونکہ ماہیت تو مخلوق و محمول ہی نہیں ہوتی اور نہ اس تعلق میں اس عدم کو دخل ہے؛ جو معلول کے وجود سے پہلے ہوتا ہے؛ اس لیے کہ عدم میں فاعل کے فعل اور کارگیری کو کیا دخل ہے؛ اور نہ اس تعلق کی وجہ یہ ہے کہ معلول کا وجود عدم کے بعد ہے؛ یعنی عدم کے بعد ہونے کی صفت کو بھی اس میں دخل نہیں ہے؛ اس لیے کہ معلول کے وجود کا عدم کے بعد ہونا یہ بات تو اس وجود کے ضروریات و لوازم میں سے ہے؛ اور ظاہر ہے؛ کہ ضروریات کا ثبوت کسی سبب و علت کا نہیں منت نہیں ہوتا؛ ان تمام باتوں سے یہ ثابت ہوا کہ حادث اور نوزائیدہ

امور کا تعلق اپنے سبب و علت سے جو ہوتا ہے؛ وہ اس حادثہ کے غیر مستقل اور ایسے وجود کا ثمرہ ہے؛ جس کا قوام بذات خود اس لئے نہیں ہوتا کہ اس کی جو ہر ذات اور اپنی ذاتی شخصیت و ہویت میں ایسا ضعف اور یہ ایسی کوتاہی و نقص ہے جس کی تکمیل کسی غیر کے وجود کے بغیر نامکن ہے گویا دوسرے لفظوں میں یوں سمجھنا چاہئے کہ علت کا وجود دراصل معلول کے وجود کا مکملہ و متمم ہے، اور یونہی معلومات کا سلسلہ اپنے اقتدار و احتیاج میں بالآخر ایک ایسے وجود پر منتہی ہوتا ہے، جس کی حقیقت بذات خود تمام و مکمل ہے؛ اور اسی کی وجہ سے ہر کامل اور تمام چیز کی تکمیل نہوتی ہے؛ اور ہر فقر وفاقہ کے شکر کو غنا میسر ہوتا ہے؛ وہی ہر حرکت کی غایت اور ہر طلب کی نہایت ہے؛ کیونکہ اگر کسی ایسی قوت پر معلول کے سلسلوں کو ختم نہیں کیا جائے گا؛ تو دور و نسل کے مشکلات کے ازالے کی اور کیا صورت ہو سکتی ہے؛ الغرض یہی آخری حقیقت ایسی حقیقت ہے جس پر سارے کمال ختم ہوتے ہیں اور وہ اتنا مکمل اور تمام ہے جس سے زیادہ تمام اور کوئی نہیں ہو سکتا؛ اس کے سوا جو کچھ ہے سب اسی کے محتاج اور اسی سے متعلق ہیں؛ اور یہ بات بتائی جا چکی کہ ما سوا جو اس کے محتاج ہیں؛ ان کے احتیاج کی حقیقت ایسی ہے کہ گویا ما سوا کا مقوم وہی ہے؛ اسی سے سب کا قوام اور قیام ہے؛ اگر حوادث میں ایسی قوت ہوتی کہ اس کے فیض کو وہ براہ راست بذات خود قبول کرنے میں کامل اور تمام ہوتی تو اس کا لازمی نتیجہ یہ ہوتا کہ سارے حوادث کا وجود و داعی ہو جاتا؛ لیکن اپنے اپنے وجود کے قبول کرنے کی صلاحیت و استعداد ان میں ان مختلف تغیرات و انقلابات کی بدولت پیدا ہوتی ہیں؛ جو یکے بعد دیگرے ان پر طاری ہوتے رہتے ہیں؛ اور انہی کی وجہ سے چونکہ ان کی استعداد درجہ کمال تک پہنچتی ہے؛ اس لیے جب یہ استعداد مکمل اور پوری ہو جاتی ہے؛ تو بغیر کسی ہمت اور تاخیر کے وہ حادثہ موجود ہو جاتا ہے؛ پس ثابت ہوا کہ ہر فعل دراصل اپنے کامل اور تمام فاعل ہی کے ساتھ وابستہ رہتا ہے؛ اسی لیے مسلم اول کا فیصلہ ہے کہ زمانی فعل بجز زمانی فاعل کے اور کسی سے صادر

نہیں ہو سکتا، معلم اول نے یہ بھی لکھا ہے کہ تم اگر یہ جاننا چاہتے ہو کہ کس فعل اور کام کا فاعل زمانی ہے اور کس کا غیر زمانی ہے تو چاہئے کہ اس فاعل کے فعل کی حالت کو دیکھو اگر اس فعل کا وقوع زمانے کے اندر ہوا ہے تو اس کا فاعل بھی زمانی ہو گا اس لیے کہ فعل فاعل سے جدا نہیں ہو سکتا،

فصل

بعض اطبا کا جو یہ خیال ہے کہ مزاج کے سوا قدرت کوئی دوسری چیز نہیں ہے اس فصل میں اسی خیال کی غلطی ظاہر کی جائے گی، بات یہ ہے کہ چھو کر جن کیفیتوں کا احساس حاصل ہوتا ہے؛ یعنی لمبوسات کے سطیہ جن صفات کا شمار اول درجے میں کیا جاتا ہے؛ مثلاً حرارت و برد و ت (گرمی سردی) رطوبت خشکی وغیرہ انہی صفات و کیفیات کے ذیل کی چیز مزاج ہے جیسا کہ آئینہ تمہیں معلوم ہو گا، بلکہ واقعہ تو یہ ہے کہ درحقیقت مزاج انہی چار کیفیتوں (یعنی حرارت و برد و رطوبت و یسوت) کے نیچے داخل ہے، لیکن باہم ان کیفیتوں کے میل جول سے ایک درمیانی حالت جو پیدا ہو جاتی ہے، اور اس کی وجہ سے ان کی اصل قوت ٹوٹ کر ضعیف ہو جاتی ہے، اسی کو مزاج کہتے ہیں، مزاج کی جب یہی حقیقت ہے؛ تو ظاہر ہے کہ مزاج سے جو فعل صادر ہو گا اس کا شمار انہی افعال و آثار میں ہو گا، جو ان چار گانہ لمبوسی کیفیتوں سے صادر ہوتے ہیں؛ البتہ مزاج ظاہر ہے کہ ان کیفیتوں سے ضعیف اور کمزور ہو گا، کیونکہ ہر کیفیت بجائے خود اپنی انفرادی حالت میں خالص اور قوی ہوتی ہے، اور مزاج اس کے حساب سے کمزور اور دھیمہ ہو گا، بہر حال قدرت کی تاثیر حالت چونکہ ان لمبوسی کیفیتوں کی تاثیر کے جیسی نہیں ہوتی اس لیے ہم یہ سمجھنے پر مجبور ہیں کہ قدرت مزاج نہیں ہے، بلکہ اس سے الگ چیز ہے؛ اور وہ نفس کی ایک ایسی کیفیت ہے؛ جو مزاج کی تابع ہوتی ہے، بلکہ قدرت کے لحاظ سے ایک ایسی صورت کا فیضان ہوتا ہے؛ جو مزاج کو تیار کرتی، اور اس کی حفاظت کرتی ہے؛ یعنی مختلف افعال اور متفرق طرز کی ان کیفیتوں کا قیام جس محل میں ہوتا ہے؛ اس میں یہی صورت اس حال کو آہستہ آہستہ پیدا کرتی ہے؛ جو ان کیفیتوں کے باہم ملنے کا لازمی نتیجہ ہے؛ اور ان مختلف کیفیتوں کے اکٹھے ہونے کی وجہ سے جو چیز اس محل سے نائل ہوتی ہے اس کو

ہی صورت جو ٹسے رکھتی ہے؛ پس یہ ماننا ناگزیر ہے؛ کہ یہی صورت دراصل قدرت اور انتظام تلافی و جبر، تسخیر و غیرہ صفات سے موصوف ہے؛ اور اس کا درجہ مزاج کے درجے سے بلند ہے؛ اس بحث کا زیادہ تعلق طبیعیات سے ہے؛

فصل حرکت اور سکون کے بیان میں

اس بحث کو ہم یہاں اس مناسبت سے چھیڑتے ہیں کہ حرکت و سکون کے متعلق اگر غور کیا جائے تو فعلیت اور قوت و استعداد سے یہ مشابہ نظر آئیگی، پھر حال حرکت و سکون کا اطلاق جب عام معنی پر کیا جاتا ہے؛ تو اس وقت ان کا شمار ان عوارض اور صفات میں ہوتا ہے؛ جو موجود کو بحیثیت موجود ہونے کے عارض ہوتے ہیں؛ میرا مطلب یہ ہے کہ حرکت و سکون سے متصف ہونے کے لیے اس کی ضرورت نہیں ہوتی کہ موجود کو فی طبعی یا تعلیمی قسم کے وجود کی حیثیت اختیار کرے؛ اب ہم ان دونوں کی تفصیل کرتے ہیں قصہ یہ ہے کہ جو چیز موجود ہوگی وہ یا تو اس طرح بالفعل موجود ہوگی کہ اس میں قوت و استعداد کا کوئی پہلو باقی نہ ہوگا، یعنی ہر جہت اور ہر پہلو کے اعتبار سے وہ بالفعل موجود ہوگی؛ اس قسم کے موجود کے لیے یہ ناممکن ہے کہ جس حال میں وہ ہے اس حال کو چھوڑ کر وہ کسی دوسری حالت کی طرف منتقل ہو؛ یا یہ صورت نہ ہوگی بلکہ ہر پہلو اور ہر جہت کے رو سے وہ بالقوۃ ہوگی؛ لیکن جو چیز موجود ہو چکی ہے اس میں اس احتمال کی گنجائش نہیں؛ البتہ ایسی چیز جس میں استعداد اور صلاحیت و قوت ہی کی فعلیت ہو؛ اس کے متعلق یہ ممکن ہو سکتا ہے اس لئے کہ اس کی فعلیت قوت کو اپنے اندر سمیٹے ہوئے ہوتی ہے؛ یہی وجہ ہے کہ اس قسم کی جو چیز ہوتی ہے؛ اس کا تقوم اور تحمل ہر شے سے ہوتا ہے؛ جیسا کہ بیوی اولی یا مادے کی ابتدائی حالت کا حال ہے؛ موجود کی ان دو شکلوں کے بعد تیسری شکل یہ ہے کہ بعض پہلوؤں کے رو سے تو بالفعل ہو؛ اور بعض کے اعتبار سے بالقوۃ ہو؛ ایسی صورت میں لامحالہ اس قسم کی چیز دو باتوں سے مرکب ہوگی؛ یعنی ایک چیز تو وہ جس کی وجہ سے وہ بالفعل ہوگی؛ اور دوسرا جزوہ جس کے وجہ سے وہ بالقوۃ ہوگی اس قسم کی ہستی کو اپنی فعلی حیثیت کے اعتبار سے بالقوت والی

حیثیت پر تقدم بھی تعینا حاصل ہوگا، تم غریب یہ جانو گے کہ مطلقاً فعلیت کو اپنی جنس کے اعتبار سے قوت کی جنس پر تقدم حاصل ہے؛ اور ہر قسم کا تقدم یعنی تقدم کی جتنی قسمیں ہیں، ہر قسم کے اعتبار سے یہ تقدم اس کو حاصل ہوتا ہے؛

اب یہ معلوم ہونا چاہئے کہ موجود کی جو پہلی قسم تھی یعنی جو ہر پہلو کے اعتبار سے بالفعل ہو؛ اور جس کے متعلق کہا گیا تھا کہ ایک حال سے دوسرے حال کی طرف منتقل ہونا اس کے لیے ناجائز ہے؛ اس قسم کے موجود کے لئے ضروری ہے کہ وہ حقیقی بیضا ہو؛ اور اپنی باطنت کے باوجود اس کے لیے یہ بھی ضروری ہے کہ تمام اشیاء کی وہ کل ہو؛ جیسا کہ ہم برہان سے اس کو آئندہ ثابت کریں گے؛ باقی وہ موجود جو بعض وجوہ سے بالفعل اور بعض وجوہ سے بالقوۃ ہو؛ اس قسم کے موجود کے لیے جائز ہے کہ جس پہلو کے اعتبار سے وہ بالقوۃ ہے، اس کے حساب سے وہ بالقوۃ کی حالت سے منتقل ہو کر فعلیت کا رنگ غیر کے ذریعے سے اختیار کرے یعنی غیر کے ذریعے سے وہ قوت سے فعل کی شکل اختیار کرے بایں طور کہ وہ غیر غیر ہی کی حیثیت میں رہے، ورنہ جس اعتبار سے اس کو بالقوت فرض کیا گیا ہے؛ وہ بالقوت نہ رہے گا؛ پھر قوت سے فعل کی طرف جو وہ منتقل ہوگا؛ تو کبھی یہ انتقال تدریجی ہوگا؛ اور کبھی تدریجی نہیں بلکہ دفعۃً ہوگا؛ یہ بھی یاد رکھنا چاہیے کہ منتقل ہونے کے لفظ کو جویہاں استعمال کیا گیا ہے؛ وہ ان دونوں صورتوں کو شامل ہے؛ اور تمام مقولات کو وہ عارض ہوتا ہے؛ کیونکہ ایسا کوئی مقولہ نہیں ہے جس میں قوت سے فعلیت کی طرف انتقال نہ ہوتا ہو؛ لیکن یہ اصطلاح بنائی گئی ہے کہ حرکت کے لفظ کا اطلاق اسی منتقلی پر کیا جاتا ہے؛ جو قوت سے فعل کی طرف دفعۃً نہ ہو؛ اور اسی کی بالمقابل شکل یعنی جو اس قسم کی ہستی جس میں قوت سے فعل کی طرف انتقالی کیفیت نہ پیدا ہوئی ہو؛ اس کی تعبیر سکون کے لفظ سے کی جاتی ہے؛ گزشتہ بالا گفتگو کا محصل یہ ہوا کہ حرکت کی حقیقت کی تعبیر ان الفاظ سے کی جائے گی؛ یعنی کسی شے پر آہستہ آہستہ تدریجی حدوث یا حصول کا ظہور یہی حرکت کی حقیقت ہے؛ یا قوت سے فعل کی طرف آہستہ آہستہ یا تدریجی طور پر یا غیر دفنی طریقے سے انتقال کا نام حرکت ہے؛ الغرض اس قسم کی تمام تعبیروں سے حرکت کی تعریف کی جاسکتی ہے؛ یہاں اس

اعتراض کی گنجائش نہیں ہے؛ جو اس موقع پر عموماً کیا جاتا ہے؛ یعنی کہا جاتا ہے کہ دفعۃً کسی چیز کے حاصل ہونے کے معنی یہ ہیں کہ اس شے کا حصول آن میں ہوا اور آن ظاہر ہے کہ زمانے کے کنارے کا نام ہے؛ زمانے کے متعلق سب جانتے ہیں کہ وہ حرکت کی مقدار اور پیمانے کی تعبیر ہے؛ اس کا نتیجہ یہ ہوا کہ دفعۃً کسی چیز کے حاصل ہونے کی جب تحلیل کی گئی؛ تو اس میں آن کے سمجھنے کی ضرورت ہوئی؛ اور آن کے سمجھنے کے لیے ضرورت ہوئی؛ کہ زمانے کو سمجھا جائے اور زمانے کے سمجھنے کے لیے پھر حرکت ہی کا سمجھنا ضروری ہوا؛ جس کا مطلب یہی ہوا کہ حرکت کے سمجھنے کے لیے حرکت کی سمجھنے کی ضرورت ہوئی؛ گویا شے کی تعریف میں خود اس شے کو داخل کر دیا گیا؛ ظاہر ہے کہ یہ دور کی شکل ہے؛ جو محال ہے؛ اسی طرح حرکت کی تعریف میں جب تدبیر یا آہستہ آہستہ حاصل ہونے کے الفاظ کو شریک کرتے ہیں؛ تو اس میں بھی یہی خرابی پیش آتی ہے؛ کہ ان امور کا سمجھنا زمانہ کے سمجھنے پر موقوف ہے؛ اور زمانے کا سمجھنا حرکت کے سمجھنے پر موقوف وہی دور کی صورت یہاں بھی پیدا ہوتی ہے؛

میں نے جو یہ کہا کہ اس قسم کے اعتراض کی یہاں گنجائش نہیں ہے؛ اس کی وجہ یہ ہے؛ بیجا کہ بعض فاضلوں سے منقول ہے؛ کہ یہ باتیں یعنی دفعۃً کسی چیز کا حاصل ہونا؛ یا تدبیر یا آہستہ آہستہ کسی شے کا حصول؛ یہ سب بدیہی امور ہیں؛ مطلب یہ ہے کہ آدمی اپنے حواس کی مدد سے ان باتوں کا علم حاصل کرتا ہے؛ البتہ جب ان کی علمی تعریف کی جاتی ہے؛ تو ضرورت ہوتی ہے کہ ان کے ان ذاتیات کا ذکر کیا جائے؛ جن سے ان کی تقویم ہوتی ہے؛ اور اس وقت زمانے اور آن کا بیان کرنا ان کی تعریفوں میں ناگزیر ہو جاتا ہے؛ اور یہ چیزیں برہان اور دلیل کی محتاج ہیں؛ صرف حواس سے ان کا علم حاصل نہیں ہو سکتا؛ پس جب صورت حال یہ ہے؛ تو یہ ہو سکتا ہے کہ حرکت کی حقیقت کی تعریف تو ان امور کے ذریعے سے کر دی جائے؛ یعنی جس میں دفعۃً (اچانک) یا تدبیر یا آہستہ آہستہ وغیرہ الفاظ ماخوذ ہوں؛ پھر حرکت کو زمانے اور آن کے جاننے کا ذریعہ بنایا جائے جن میں ایک یعنی زمانہ تو

حکمت کی مقدار اور پیمانے کا نام ہے؛ اور ان اسی زمانے کے کنارے اور طرف کی تعبیر ہے؛ اور اس کی وجہ یہ ہے کہ یہ باتیں ایسی ہیں جن کا تصور آدمی کو بجا ہر شے بغیر کسی غور و فکر کے پہلی توجہ میں حاصل ہو جاتا ہے؛ اور یہ بات کچھ انہی کے ساتھ مخصوص نہیں ہے؛ بلکہ ایسی تمام چیزیں جن کی ہستی اور انیت تو بالکل بدیہی اور ظاہر ہوتی ہے؛ لیکن ان کی ماہیت مخفی اور پوشیدہ ہوتی ہے؛ ظاہر ہے کہ اس کے بعد دور کے لزوم کا جو اعتراض کیا گیا تھا وہ اٹھ جاتا ہے؛ یہ بھی وہ تقریر جو کتاب مطارحات کے مصنف نے کی ہے؛ امام رازی نے اپنی کتاب مباحث مشرقیہ میں اس تقریر کی تعریف بھی کی ہے؛ لیکن متقدمین نے حرکت کی ان تعریفوں کو پسند نہیں کیا ہے اور وجہ وہی ہے کہ ان تعریفوں میں دور کا عیب چھپا ہوا ہے؛ کیونکہ بہر حال ان تعریفوں کی بنیاد پر حرکت کو کسی ایسی چیز پر منطبق کرنا ناگزیر ہے؛ جو پہیلی ہوئی ہو؛ اور اس کا حصول یہ تدبیر آہستہ آہستہ ہوتا ہو؛ یہی سبب ہے کہ شیخ نے اپنی کتاب شفاء میں حرکت کی ان تعریفوں پر یہ تنقید کی ہے؛

یہ ساری تعریفیں بہر حال دوری بیان کی صورت اختیار کر لیتی ہیں؛ اسی لیے وہ جس نے اس فن کے مسائل کی تعلیم دی ہے؛ ایک دوسری راہ کے اختیار کرنے پر مجبور ہوا؛ یعنی قدیم حکما نے حرکت کی تعریف کے اس طریقے کو چھوڑ کر یہ راہ اختیار کی یعنی وہ یہ کہتے ہیں کہ حرکت ایک ایسی کیفیت کا نام ہے جس کا حاصل ہونا ممکن ہے؛ اور قاعدہ ہے کہ کسی شے کے لیے جس بات کا حاصل ہونا ممکن ہوتا ہے اس کا شمار اس شے کے کمالات میں کیا جاتا ہے؛

اب ظاہر ہے کہ اس بنیاد پر حرکت دراصل اس شے کے لیے جو متحرک ہوتی ہے ایک قسم کا کمال ہے؛ لیکن تمام کمالات کے مقابلے میں حرکت کی خصوصیت یہ ہے کہ مدغیر تک پہنچنے کے سوا اس کمال کی کوئی اور حقیقت نہیں ہے؛ اور جس چیز کا یہ حال ہو؛ اس میں دو خصوصیتوں کا پایا جانا ناگزیر ہے؛ ایک تو یہ کہ کوئی ایسا مطلوب اور مقصود یہاں ہو؛ جس کا حاصل ہونا ممکن ہو؛ تاکہ جب

اس کی طرف توجہ کی جائے تو یہ توجہ اسی کی طرف ہو، اور دوسری خصوصیت یہ ہے کہ اس مقصود اور مطلوب کی طرف جب وہ شے توجہ ہوگی، اور جب تک یہ توجہ اس میں باقی رہے گی، اس وقت تک اس شے میں یقیناً کوئی چیز ضرور بالقوۃ باقی رہے گی، اس لیے کہ جو چیز متحرک ہوتی ہے وہ اسی وقت تک بالفعل متحرک رہے گی جب تک مقصود تک اس کی رسائی نہ ہوئے، اور جب تک متحرک کی رسائی مقصود تک نہ ہوگی ظاہر ہے کہ اس میں کچھ چیز ابھی باقی ہے جو بالفعل نہیں ہوئی ہے بلکہ بالقوت ہے اس ساری گفتگو کا حاصل یہ ہوا کہ حرکت کی خالص حقیقت میں یہ بات شریک ہے کہ اس میں کچھ نہ کچھ چیز بالقوۃ رہے، اور یہ کہ حرکت کا جو مقصود اور اس کی غایت ہے وہ بالفعل حاصل نہ ہو، یہ ہے حرکت کی خاص خصوصیت لیکن اس کے سوا جتنے کمالات ہیں ان میں ان دو خصوصیات میں سے کوئی خصوصیت نہیں پائی جاتی جیسے موسم میں اگر مربع بننے کی صلاحیت ہو، یعنی وہ بالقوۃ مربع ہو، پھر جب اس کو بالفعل مربع بنایا جائے، تو ظاہر ہے کہ مربع ہونے کی صفت خود اپنی ذات کی حد تک اس بات کو نہیں چاہتی کہ اس کے بعد بھی کسی امر کا طاری ہونا ضروری ہے، نیز جب مربع ہونے کی صفت حاصل ہو گئی، تو ظاہر ہے کہ وہ یہ بھی نہیں چاہتی کہ اس میں کوئی چیز بالقوۃ باقی رہے؛

یہ باتیں تمہیں جب معلوم ہو چکیں تو اب ہم یہ کہتے ہیں کہ ایک جسم فرض کرو کہ کسی جگہ پر پڑا ہوا ہے، اور اس کے لیے یہ ممکن ہے کہ کسی دوسری جگہ بھی پایا جاسکے، تو اس وقت اس جسم میں واد باتوں کی صلاحیت ہے، ایک تو یہ ہے کہ اس دوسری جگہ میں وہ پایا جائے دوسری یہ کہ اس دوسری جگہ کی طرف وہ توجہ کرے اور یہ بات گزر چکی کہ کسی شے کے لیے جس بات کا حاصل ہونا ممکن

ہوتا ہے، یہ بات اس شے کے کمالات میں شمار ہوتی ہے، ظاہر ہے کہ
 ایسی صورت میں اب اس جسم کا اس دوسری جگہ کی طرف توجہ کرنا
 اس کا کمال قرار پائے گا، اور یہ بھی بدیہی بات ہے کہ مقصود کی طرف
 توجہ کو خود مقصود تک پہنچنے پر یقیناً تقدم حاصل ہے، ورنہ
 مقصود تک رسائی بہ تدریج نہ ہوگی، اور اس وقت ہماری گفتگو
 اسی میں ہو رہی ہے، پس اب سمجھنا چاہئے کہ ایسی چیز جس میں بعض
 باتیں بالفصل حاصل نہیں ہوتی ہیں؛ بلکہ بالقوۃ ہیں اس میں مطلوب
 کی طرف توجہ کی صفت کمال اول کی حیثیت رکھتی ہے، یعنی مطلب
 نہیں ہے کہ مثلاً جسم کے لیے کسی مقصد کی طرف توجہ اس کا یہ پہلا کمال
 ہوتا ہے؛ کیونکہ توجہ تو حرکت کا نام ہے؛ اور ظاہر ہے کہ جسم کے
 جسم ہونے کے حساب سے حرکت کا شمار کمالات کے سلسلے
 میں نہیں ہے؛ بلکہ جسم جن باتوں میں ابھی بالقوۃ ہے، ان کے
 اعتبار سے توجہ کو کمال اول ہونے کی حیثیت حاصل ہے؛
 ”پس خلاصہ یہ ہوا کہ جو چیز بالقوۃ ہے، اس کے کمال اول
 کا نام حرکت ہے، یعنی جن امور میں وہ چیز بالقوۃ ہے، ان کے
 اعتبار سے جو کمالات اس میں پیدا ہوں گے، ان میں پہلے اور
 اول کمال کا نام حرکت ہے؛“
 ”یہ ہے حرکت کی وہ تعریف جو فیلسوف اعظم ارسطو طیس
 نے کی ہے، لیکن افلاطون الہی نے اسی حرکت کی تعریف ان
 الفاظ میں کی ہے، کہ

”سادات کی حالت سے شے کا نکلنا اسی کو حرکت
 کہتے ہیں“

”مطلب یہ ہے کہ شے کا اس طرح ہونا کہ جو حال اس کا

پہلی آن میں تھا، اسی حال میں وہ دوسری آن میں نہ رہے“
 دونوں آنوں کی حالت برابر نہ ہو؛

”اسی طرح فی ثار غورس سے حرکت کی تعریف ان الفاظ میں نقل کی گئی ہے، کہ ”حرکت غیریت کا نام ہے“ ”یہ بات قریب قریب وہی ہے، جو افلاطون نے کہی، کیونکہ اس تعریف میں یہ بتایا گیا ہے، کہ حرکت ”کی حالت یہ ہوتی ہے کہ اپنے صفات میں سے کسی صفت کے لحاظ سے ہر آن ایک ایسے حال کی طرف منتقل ہوتی ہے“ ”جو پہلے حال کے معائر اور اس سے مختلف ہوتی ہے، اسی طرح دوسری آن والی حالت پہلی آن والے سے معائر ہوتی ہے“

افلاطن اور فی ثار غورس ان دونوں کی پیش کردہ تعریفوں کی توجیہ اس طرح ہو سکتی ہے، جس سے یہ معلوم ہو، کہ ان کی تعریفوں کی تکمیل دراصل اتصالی تدریج کو ہمیشہ نظر رکھ کر کی گئی ہے؛ کیونکہ جب شے کی یہ کیفیت ہو، کہ جس وقت بھی اس کا جو حال ہو، وہ اپنے مابقی اور مابعد سے مختلف ہو، تو ظاہر ہے کہ ان حالات میں ایک تسلسل پیدا ہوگا، گویا مسلسل ایسے حالات ہیں؛ جو باہم ایک دوسرے سے تدریجی طور پر مختلف ہوتے چلے جاتے ہیں؛ لیکن اسی کے ساتھ ان میں ایک اتصالی وحدت بھی پائی جاتی ہے، جو ایک کو دوسرے سے جوڑے ہوئے ہے؛ واقعہ تو یہی ہے، اسی واقعہ کی تعبیر ”مسادات کی حالت سے نکلنا“ افلاطن نے کی اور فیثاغورس نے ”غیریت“ کے لفظ سے اس کا اظہار کیا اور نہ مطلب دونوں کا ایک ہی ہے، ہم نے ان دونوں کے بیان کی توجیہ کی ہے؛ اس کے بعد ان کی تعریفوں پر یہ اعتراض وار نہیں ہو سکتا کہ ان کے بیان سے ایسا معلوم ہوتا ہے کہ حرکت کوئی بسیط سی چیز ہے، کیونکہ ان میں سے کسی کی تعریف میں امتداد (پھیلاؤ) اور اتصالی کی طرف اشارہ نہیں کیا گیا ہے؛ گویا حرکت کی پوری حقیقت کی تعبیر سے ان کی تعریفیں قاصر ہیں؛

لیکن مذکورہ بالا توجیہ کی طرف شیخ کا ذہن منتقل نہیں ہوا؛ اور شفا میں اسی بنیاد پر وہ یہ ارتقام فرماتے ہیں؛

”حرکت کی تعریف مختلف الفاظ میں کی گئی ہے؛ اور یہ الفاظ باہم ایک دوسرے سے بہت کچھ ملتے جلتے ہیں؛ اور یہ اشتباہ

حرکت کی اس خاص طبیعت کی وجہ سے پیدا ہوا، بالفعل ایک حال پر اس کو قرار نہیں اور جیسا کہ بظاہر محسوس ہوتا ہے کہ حرکت میں ایسی صورت پیدا ہوتی ہے، کہ اس سے پہلے کوئی ایسی بات پیدا ہوئی تھی جو غائب اور باطل ہو گئی، اور اس کے بعد علیحدہ وجود کے ساتھ کوئی شے موجود ہوئی، اسی وجہ سے بعضوں نے اس کی تعریف ”غیریت سے کی“ یعنی انھوں نے دیکھا کہ حرکت کا لازمی نتیجہ یہ ہے کہ حالات تغیر پذیر ہوں، اور جو پہلی حالت تھی وہ بدل گئی، لیکن اس شخص نے یہ خیال نہیں کیا کہ جس چیز سے ”غیریت“ پیدا ہوتی ہو، ضروری نہیں ہے، کہ وہ خود غیریت ہو، آخر یہ کیسا ضرور ہے کہ جس چیز سے کوئی شے پیدا ہوتی ہو، وہ خود وہی شے بھی ہو، اور اگر صرف ”غیریت“ ہی حرکت کا نام ہے، تو اس کا مطلب یہ ہوا، کہ ہر غیریت حرکت ہو، حالانکہ یہ واقعہ نہیں ہے، بعضوں نے حرکت کی تعریف میں کہا ہے کہ یہ اس حقیقت کا نام ہے جو کسی حد کے ساتھ محدود نہ ہو، مگر اگر حرکت کی یہ کوئی صفت ہو بھی تو ظاہر ہے کہ کچھ اس کے ساتھ مخصوص نہیں بلکہ زمانہ اور لاناہایت سب میں یہ صفت پائی جاتی ہے، بعضوں نے حرکت کی تعریف میں کہا ہے کہ ”مساوات سے باہر نکلنے کا نام حرکت ہے“، گویا اس کا مطلب یہ ہوا کہ جو وقت گزرتا جائے اس کے اعتبار سے شے کا ایک ہی حالت پر برقرار رہنا یہ تو اس شے کی ”مساوات“ کی حالت ہوئی اور حرکت میں چونکہ مختلف زماؤں اور وقتوں کے ساتھ اس کے اجزا اور حالات کی نسبت ایک حال پر نہیں رہتی اس لئے ان لوگوں نے اس کی یہی تعریف کی، انھوں نے دیکھا کہ جو چیز متحرک ہوتی ہے، ہر آن میں اس کو خاص قسم کا تعین حاصل ہوتا ہے یا ایک حال سے جو چیز منتقل ہو کر دوسرے حال میں پہنچتی ہے، جس کا نام احتمال ہے

اس سے ہرگز شے میں جدید کیفیت پیدا ہوتی ہے؛

بہر حال دراصل یہ سب رسوم ہیں (یعنی خارجی صفات کو پیش نظر رکھ کر تعریفیں کی گئی ہیں) بے چاروں کو مجبوری اور میلان کی تنگی نے اس پر مجبور کیا کہ ان الفاظ سے حرکت کی تعریف کریں؛ لیکن اس کی ضرورت نہیں کہ خواہ مخواہ طول بیان کے لیے میں ان کی تعریفوں کو غلط ثابت کروں؛ یا ان پر تنقید کروں؛ اس لیے کہ عقل سلیم یا سانی ان تعریفوں کی کمزوریوں پر مطلع ہو سکتی ہے؛ شیخ کا کلام ختم ہوا؛

میں کہتا ہوں کہ فیثاغورس کی تعریف پر شیخ نے جو یہ اعتراض کیا ہے کہ حرکت خود غیریت کا نام نہیں ہے؛ بلکہ غیریت اس سے پیدا ہوتی ہے، میرے خیال میں شیخ کا یہ بے جا اعتراض ہے اس لیے کہ حرکت تو نام ہی تجدد اور توبہ نو ہونے کا ہے؛ یعنی ایک حال سے منتقل ہو کر دوسرے نئے حال کی طرف آیا ہی تو حرکت کی حقیقت ہے؛ ایسی چیز جس سے شے میں تجدد پیدا ہوتا ہو؛ یا جس کی وجہ سے شے ایک حال سے منتقل ہو کر دوسرے حال کی طرف آئے؛ اس کو حرکت نہیں کہتے؛ بلکہ شے کا اپنی حالت سے نکلنا؛ ہی تو شے کی یافت اور تحقق و ثبوت کا تغیر ہے حرکت میں اور ان الفاظ کے مفہوم میں ممکن ہے کہ کچھ معاشرت ہو مگر رسمی تعریف کے لیے اتنی بات کافی ہے؛ باقی جن لوگوں نے غیر محدود ہونے کے الفاظ سے حرکت کی تعریف کی ہے؛ اور شیخ نے اس تعریف کی بھی کمزوری ظاہر کی ہے؛ تو عنقریب تمہیں یہ بتایا جائے گا کہ جو ہری ہستیوں میں بھی تجدد کا عمل جاری ہے اور ہر جسم میں جو طبیعت ساری و جاری ہے؛ وہ بھی بدلتی رہتی ہے؛ اور یہ بھی ثابت کیا جائے گا کہ ان میں جو تبدیلیاں اور تغیرات واقع ہوتے ہیں؛ ان کا تعلق صفات سے نہیں بلکہ جو ہر ذات سے ہے؛ اور یہی تغیر و انقلاب دراصل تمام حرکات کی جڑ اور بنیاد ہے؛ اور تمام عرضی غیر جوہری استحالات کا منشا ہے؛

ایک پچیدگی امام رازی نے اپنی کتاب مباحث مشرقیہ اور عیون الحکمت میں لکھا ہے کہ قوت سے فعلیت کی طرف بہ تدریج آہستہ آہستہ شے کے منتقل ہونے کے متعلق مجھے چند شکوک ہیں؛ اگرچہ

حاصل

حکا کی رائے اس بات میں متفق ہے؛ لیکن باریں ہمہ میری سمجھ میں یہ بات نہیں آتی، کہ آئندہ میں جب تغیر واقع ہوگا تو ظاہر ہے کہ یہ تغیر کسی چیز کے حاصل کرنے کے لیے ہوگا، یا اس لیے ہوگا کہ شے سے کسی چیز کا ازالہ ہو؛ کیونکہ شے میں اگر اس تغیر سے کوئی ایسی بات پیدا نہیں ہوتی ہے؛ جو اس میں نہ تھی یا جو بات شے میں موجود تھی اس تغیر سے اس کا ازالہ نہیں ہوتا، تو اس کا مطلب یہ ہوگا کہ جو حال اس شے کا پہلے آن میں تھا، وہی حال دوسرے آن میں باقی رہا، پھر تغیر کے کیا معنی ہوں گے؛ حالانکہ فرض یہ کیا گیا ہے کہ شے میں تغیر ہوا ہے؛ ظاہر ہے کہ یہ خلاف مفروض ہے؛ پس ضروری ہو کہ جب شے میں تغیر ہو؛ تو اس میں کسی نئی بات کا پیدا ہونا، یا کسی بات کا اس سے ازالہ ضروری ہے اب اس بنیاد پر ہم فرض کرتے ہیں کہ اس میں کوئی نئی بات اس تغیر کی وجہ سے پیدا ہوئی، ظاہر ہے کہ یہ نئی بات اسی قسم کی ہو سکتی ہے کہ پہلے نہ تھی اور اب پیدا ہوئی ہے اور جس چیز کا یہ حال ہے؛ ضرور ہے کہ اس کے وجود کی ابتدا ہو؛ اور یہ بھی ضروری ہے کہ یہ ابتدا ایسی ہو؛ جس کی تقسیم نہ ہو سکے، ورنہ پھر اس ابتدا کا کوئی ایک جز ہی دراصل ابتدا ہوگا، اور دوسرا جز ابتدا نہ ہوگا، اب سوال یہ ہے کہ یہ نئی پیدا ہونے والی بات اپنے وجود کے آغاز کے وقت موجود ہوگی یا موجود نہ ہوگی اگر موجود نہ ہوگی تو اس کے یہ معنی ہوئے کہ ابھی وہ معدوم ہی ہے، اور اس کے وجود کا آغاز نہیں ہوا ہے؛ اور اگر اس وقت اس کو وجود حاصل ہوا ہے؛ تو اب یہ پوچھا جاتا ہے، کہ آیا اس کے وجود کا کوئی حصہ بالقوة حالت میں باقی ہے یا نہیں اگر نہیں باقی ہے تو اس کا یہ مطلب ہو کہ وہ اپنی پوری اور کامل حقیقت کے ساتھ اپنی پیدائش کے آغاز ہی کے وقت موجود ہو چکی؛ پھر اب یہ کہنا کیسے درست ہو سکتا ہے کہ اس کا حصول تدریجی طور پر آہستہ آہستہ ہوا ہے؛ بلکہ اس بنیاد پر تو یہ ماننا پڑے گا کہ اس کا وجود دفعۃً یکایک حادث ہوا، اور اگر یہ شق مافی جائے کہ ابھی اس کے اندر کچھ چیزیں بالقوة ہیں، تو اب یہ سوال ہوتا ہے، کہ جو ابھی بالقوت رنگ میں ہے؛ وہ اور جو حصہ اس کا موجود ہو چکا ہے، دونوں ایک ہی ہیں ظاہر ہے کہ یہ تو ناممکن ہے اس لیے کہ ایک ہی چیز کا ایک ہی وقت میں

موجود بھی ہونا اور معدوم بھی ہونا محال ہے؛ اور ایک نہیں بلکہ ایک دوسرے کا غیر ہے؛ تو اب یہ ماننا پڑے گا کہ جو چیز پہلے موجود ہو، وہ اپنی پوری حقیقت کے ساتھ موجود ہو چکا اور جو معدوم ہے وہ اپنے کامل وجود کے ساتھ معدوم ہے؛ اور ایسی صورت میں اب یہاں کوئی ایسی چیز برآمد نہیں ہوتی جس کے متعلق دعویٰ کیا گیا تھا کہ اس کا حصول تدریجی طور پر آہستہ آہستہ ہوتا ہے؛ بلکہ جو کچھ بھی ثابت ہوتا ہے وہ یہ ہے کہ یہاں چند ایسے امور پائے گئے جو ایک دوسرے کے ساتھ جڑے ہوئے ہیں؛ اور ایک کا حصول دوسرے کے ساتھ متصل ہے؛ پس خلاصہ یہ نکلا کہ کسی انفرادی وجود کے لیے یہ ناممکن ہے کہ بجز اچانک اور دفعۃً پیدا ہونے کے کسی اور طریقے سے پیدا ہو؛ ہاں یہ ہو سکتا ہے کہ ایسی شے جس کے بہت سے اجزاء ہوں؛ اس کے متعلق یہ کہا جائے کہ اس کا حصول تدریجی طور پر ہوا ہے؛ اور اس کا مطلب یہ لیا جائے کہ ان اجزاء میں سے ہر جزا اور ان افراد میں سے ہر فرد کا حصول اس طور پر ہوتا ہے کہ ان میں ہر ایک دوسرے کے بعد پیدا ہوا ہے؛ ورنہ اصل واقعہ یہی ہے کہ جو چیز بھی پیدا ہوتی ہے وہ اپنے کامل اور تام وجود کے ساتھ دفعۃً پیدا ہوتی ہے اور جب تک پیدا نہیں ہوتی اس وقت تک وہ اپنے کامل وجود کے ساتھ معدوم ہوتی ہے اس موقع پر جو اصل بات ہے وہ تو یہی ہے، امام رازی کا کلام ختم ہوا میں کہتا ہوں کہ یہ وہ شبہ ہے جس کا ذکر ہمیں یاد کرنے کی ضرورت ہے اور اس کو اپنے پیش روؤں سے نقل کیا ہے، پھر اس کو اس نے خود ہی باطل بھی کیا ہے، جس کا حاصل یہ ہے کہ اس تقریر سے اگر حرکت کے وجود کی نفی ہوتی بھی ہے تو حرکت کی یہ وہ قسم ہے جسے حرکت قطعیہ کہتے ہیں، ظاہر ہے کہ حرکت قطعیہ خارج میں موجود بھی نہیں ہوتی اور حرکت کی جو قسم خارج میں موجود ہوتی ہے وہ توسط والی حرکت ہے جس کا ذکر پہلے کیا گیا، اور یہ توسط والی حرکت ظاہر ہے کہ ایک ایسی سیال حقیقت ہے جو گزرتی بھی رہتی ہے اور سمجھے سے لاحق بھی ہوتی رہتی ہے؛ متاخرین میں عام لوگوں نے اسی مسلک کو اختیار کر لیا ہے، اور اپنے نزدیک وہ سمجھتے ہیں کہ

حکمت اور فلسفہ کی راہ یہی ہے، البتہ ہمارے آقا اور ہمارے استاد و ائمہ خدا تعالیٰ نے اس طریقے سے اختلاف کرتے ہوئے ارغام فرمایا ہے؛

حرکت کو حرکت قطعی کے معنی میں استعمال کر کے جن لوگوں نے اس کے وجود سے یہ کہتے ہوئے انکار کیا ہے کہ واسطی حرکت دراصل انسان کے وہی قوت میں ایک ایسی چیز کا نقش قائم کرتی ہے؛ جس کا حصول تدریجی طور پر اتصال کے رنگ میں ہوتا ہے؛ اور وہ یہ خیال کرتے ہیں کہ یہاں یہ اجزاء تدریجی طور پر اکٹھے ہو جاتے ہیں؛

لیکن ظاہر ہے کہ شے واحد کا تدریجی طور پر حصول جب ناقابل تصور ہے تو پھر یہ بات نہ خارج میں متصور ہو سکتی ہے نہ ادہام میں اور اگر اس مغالطے والی دلیل کو درست تسلیم کر لیا جائے تو اس دلیل سے خارج میں بھی اس کا وجود ثابت ہو سکتا ہے کیونکہ اس کو خارجی یا ذہنی وجود سے کوئی خصوصیت حاصل نہیں ہے، لیکن خارج میں ایسا ہونا ناممکن ہے، کیونکہ حکما کی قطعی رائیں اس کے باطل ہونے پر متفق ہو چکی ہیں، اور دلیل سے یہ بات ثابت ہو چکی ہے کہ جسم کے اجزاء کا اتصال حقیقی اور واقعی اتصال ہے؛ اور یہ محال ہے کہ جسم کو ایسے اجزاء کی صورت میں تقسیم کیا جائے جن کی پھر تقسیم نہ ہو سکتی ہو؛ جیسا کہ جوہر کی بحث میں اس کا ذکر آئندہ کیا جائے گا، اسی کے ساتھ یہ بھی مشاہدہ ہے کہ جسم ایک جگہ سے منتقل ہو کر دوسری جگہ پہنچتا ہے، اور اس کا یہ انتقال تدریجی طور پر اس طریقے سے ہوتا ہے کہ اس مسافت پر جس کے اجزاء باہم ایک دوسرے سے متصل ہوتے ہیں، ان پر یہ تدریجی انتقال منطبق ہوتا ہے؛ پس معلوم ہوا کہ حرکت ایک ایسی مقداری ہستی ہے؛ جس کے اجزاء باہم ایک دوسرے کے ساتھ متصل ہیں؛ اور یہ کہ اس میں ہر جز غیر قرار ہے (یعنی ایک جز دوسرے جز کے ساتھ

جمع نہیں ہو سکتا) اور حرکت کا یہ وجود ایک ایسی کیت اور مقدار پر منطبق ہے جس کے اجزاء متصل بھی ہیں اور قار بھی ہیں یعنی ایک دوسرے کے ساتھ جمع ہیں؛ خواہ یہ انطباق خیال ہی میں کیوں نہ حاصل ہوتا ہو، بہر حال یہ ایسا بدیہی واقعہ ہے جس کے انکار کی کوئی وجہ نہیں ہو سکتی، پس مناسب ہے کہ جو پیچیدگی یہاں پیدا کی گئی ہے، اس کی بنیاد ہی کو اکھاڑ دیا جائے، اور غلطی کی جو اصلی وجہ ہے، اسے ظاہر کر دیا جائے، اور یہ اتنی آسان بات ہے کہ توفیق یافتہ نفوس کے لیے اس کا پتہ چلنا کچھ دشوار نہیں ہے، اور وہ بات یہ ہے کہ شے کا اپنے کامل وجود کے ساتھ زمانے میں پایا جانا یہ بات ہے، اور اسی شے کا اپنے کامل وجود کے ساتھ آن میں پایا جانا یہ دوسری بات ہے، اس لیے کہ بس اوقات شے کا وجود زمانے میں ہوتا ہے، لیکن آن میں نہ خود اس کا وجود ہوتا ہے نہ اس کے وجود کا کوئی جز بلکہ آن میں اس کی وجود کا کنارہ یا اس کی انتہا پائی جاتی ہے، اور قاعدہ ہے کہ شے کی انتہا شے کے وجود سے خارج ہوتی ہے، اس لیے کہ شے کی انتہا دراصل شے کے عدم اس کے نہ ہونے اور ختم ہونے ہی کی تعبیر ہے، اور شے کی انفرادیت یا وحدت میں اس سے کوئی نقصان نہیں پیدا ہوتا، جس کی وجہ یہ ہے کہ حرکت اور زمانہ اور جو بھی اس نوعیت کی چیزیں ہیں ان کا شمار ان امور کے ذیل میں کیا جاتا ہے جس کی ہستی بہت ضعیف ہوتی ہے، یعنی ان کا ہر جز دوسرے جز کے عدم کے ساتھ جمع ہوتا ہے، اسی طرح اگر کسی شے کی پیدائش تدریجی طور پر ہو، تو یہ بات اس کے منافی نہیں ہے کہ وہی شے واحد امتدادی صفت کے ساتھ اس زمانے میں اپنے کامل وجود کے ساتھ پائی جائے جو بذات خود ایک واحد شخصی اتعالیٰ وجود ہے، ہاں! آن میں اس قسم کی چیزوں کا اپنے کامل وجود کے ساتھ پایا جانا

البتہ ناممکن ہے، پھر اسی کے ساتھ یہ بھی ضروری نہیں ہے کہ ہر وہ چیز جو پیدا ہو، اس کے لیے آنی ابتدا کا ہونا بھی ضروری ہو، یعنی ایسی آنی ابتدا جس میں خود وہ شے یا اس کا کوئی جز پایا جائے یہ قطعاً غیر ضروری ہے؛

در اصل یہاں مغالطہ اس سے پیدا ہوا کہ ابتدا کے لفظ کو عام طور سے دو مختلف معنوں میں استعمال کرتے ہیں یعنی کبھی تو ابتدا کے لفظ کا اطلاق شے کے طرف کنارے اور اس کے ختم ہونے یعنی نہایت پر کیا جاتا ہے کبھی اسی لفظ کا اطلاق اس آن پر بھی کیا جاتا ہے، جس میں وہ چیزیں پیدا ہوتی ہیں جن کی پیدائش اچانک اور دفعۃً ہوتی ہے؛ خواہ اس کے بعد اس کا وجود باقی رہے یا نہ رہے؛ اور حرکت ظاہر ہے کہ اس کی پیدائش اس طرح نہیں ہوتی کہ اچانک دفعی طور پر پیدا ہونے کے بعد پھر وہ باقی رہتی ہو ابھی وجہ ہے کہ حرکت کی پیدائش کے لیے کسی ایسی آن کی ضرورت نہیں ہوتی جس میں خود اس کی پیدائش یا اس کے جز کی پیدائش کا آغاز ہو، کیونکہ حرکت کا جز بھی دراصل حرکت ہوتا ہے، ہاں حرکت کے لیے کنارہ اور طرف و نہایت ضرور ہوتی ہے اور یہی چیز ہے جس کا خصوصی تعلق آن سے ہوتا ہے؛ اور آن حرکت کے اسی طرف اور نہایت پر منطبق ہوتا ہے؛

حرکت کی ایک تعریف شیخ نے نجات نامی کتاب میں یہ کی ہے ”جسم کے کسی قار اور ٹھیرے ہوئے حال کا آہستہ آہستہ اس طور پر بدلنا کہ جس سے معلوم ہو کہ اس تبدیلی کا رخ کسی چیز کی طرف ہے اور جسم اس تبدیلی کے ذریعے سے اس چیز تک پہنچنا چاہتا ہو؛ وہ بالفعل موجود ہو؛ یا بالقوۃ“ یہ بھی شیخ کی تعریف میں چاہتا ہوں کہ اس تعریف کے قیود کے فوائد بیان کروں،

”جسم کے کسی قار اور ٹھیرے ہوئے حال“ کے فقرے میں ”ٹھیرے ہوئے اور قار حالت“ کی قید اس لیے بڑھائی گئی تاکہ غیر قار حال سے غیر قار ہی حال

کی طرف جسم منتقل ہوتا ہے؛ مثلاً کسی زمانے سے دوسرے زمانے میں جسم کے منتقل ہونے یا کسی تاثیر کی عمل و فعل سے کسی دوسرے تاثیر کی عمل و فعل کی طرف منتقل ہونے یا اثر پذیری و انفعالی حالت سے دوسرے انفعالی حال کی طرف منتقل ہونے کی جو صورتیں جسم پر پیش آتی ہیں، وہ سب حرکت کی تعریف سے خارج ہو جائیں کیونکہ یہ سارے حالات غیر قار ہوتے ہیں، اور ان حالات سے منتقل ہونا نہ حرکت ہے اور نہ ان کے ساتھ موصوف ہونا یہ سکون ہے، اسی فقرے میں ”جسم“ کا لفظ جو بڑھایا گیا ہے اس سے یہ مقصود ہے کہ نفوس مجردہ کے قار حالات مثلاً صفات اور ادراکات و علوم میں جو تبدیلیاں ہوتی ہیں وہ نکل جائیں، کیونکہ ظاہر ہے کہ ان تبدیلیوں کو کوئی حرکت نہیں کہہ سکتا اور وہ جو بعض لوگوں نے اس قید کا فائدہ یہ بتایا ہے کہ ”ہیولی اولی“ کے صفات میں جو تبدیلیاں ہوتی ہیں ان کو خارج کرنا مقصود ہے؛ تو میرے نزدیک یہ صحیح نہیں ہے؛ اس لیے کہ ہیولی کے اندر بھی اپنی صلاحیتوں و استعدادوں اور انفعالی کیفیتوں میں حسرت واقع ہوتی ہے؛ نیز حرکت کی جس قسم کا نام کمی اور مقداری حرکت ہے اس کے متعلق لوگوں کا خیال یہی ہے کہ اس حرکت میں متحرک ہیولی و مادے کے سوا اور کوئی دوسری چیز نہیں ہوتی؛ پس چاہئے کہ اس تعریف میں جسم کے لفظ کو عام معنی میں استعمال کیا جائے تاکہ اس کے نیچے ہیولی بھی داخل ہو سکے؛

آگے اس تعریف میں ”آہستہ آہستہ“ کی قید جو بڑھائی گئی ہے؛ اس سے یہ مقصود ہے کہ جس تغیر و انقلاب کی یہ صورت نہیں ہوتی وہ حرکت کی تعریف سے خارج ہو جائے، مطلب یہ ہے کہ ہیولی و مادہ ایک جو ہری صورت کو چھوڑ کر جو دوسری جو ہری صورت کی طرف منتقل ہوتا ہے، مثلاً ہوا پانی یا پانی ہوا بن جاتا ہے تو انقلاب و تبدیلی کی یہ صورتیں عام حکم اور خود شیخ کے خیال میں تدریجی طور پر انجام نہیں پاتی ہیں اگرچہ اس مسئلے میں جو حق ہے عنقریب تم پر وہ بھی واضح ہوگا، لیکن جو ان کا مسئلہ ہے اس کی بنیاد پر ان تبدیلیوں میں تدریج کو دخل نہیں ہے،

حرکت کی اسی تعریف میں جو یہ الفاظ ہیں یعنی ”اس تبدیلی کا رخ کسی چیز

کی طرف ہے، اس سے مقصود یہ ہے کہ جسم جو با اوقات روشنی سے منتقل ہو کر تاریکی میں آہستہ آہستہ بہ تدریج داخل ہوتا ہے یا خود روشنی کے ایک درجے سے دوسرے درجے میں رفتہ رفتہ پہنچتا ہے؛ اس حالت کو حرکت کی تعریف سے خارج کر دیا جائے؛ اس لیے کہ یہ تبدیلی بھی اگرچہ ایک قار حال سے تدریجی طور پر عمل میں آتی ہے؛ لیکن یہ حرکت نہیں ہے؛ اس لیے کہ اس تبدیلی کا رخ کسی چیز کی طرف نہیں ہے، تعریف کے یہ الفاظ کہ ”جسم اس تبدیلی کے ذریعے سے اس چیز تک پہنچنا چاہتا ہے“ ان کے اضافے کی غرض یہ ہے کہ با اوقات جسم کسی قار اور ثابت حال سے تدریجی طور پر منتقل تو ہوتا ہے لیکن اس انتقال کے ذریعے سے وہ اس چیز تک نہیں پہنچتا، جہاں پہنچنا اس کے پیش نظر تھا، یا جہاں ذاتی طور پر اس کو پہنچنا چاہیے تھا اس عبارت کا صحیح مطلب تمھاری سمجھ میں وہاں آئے گا، جہاں علت غائی کے مباحث کی تفصیل کی جائے گی، اور بتایا جائے گا کہ غایت کبھی ذاتی ہوتی ہے اور کبھی عرضی، ماسوا اس کے اسی قید سے اور بھی منتقلی کی جو چند صورتیں ہیں وہ بھی حرکت کے دائرے سے خارج ہو جاتی ہیں، مثلاً مقولہ جدہ سے منتقل ہو کر جسم کسی دوسرے جدہ میں جب پہنچتا ہے؛ یا اضافت کے کسی مقولے سے دوسری اضافت کی طرف منتقل ہوتا ہے؛ حرکت سے یہ صورتیں اس لیے خارج ہیں کہ ان میں بھی اگرچہ جو منتقلی عمل میں آتی ہے وہ تدریجی ہی ہوتی ہے؛ لیکن ان میں کوئی حالت ذاتی اور اولی غایت ہونے کی حیثیت نہیں رکھتی، بلکہ ان مقولوں کی تبدیلیاں ہمیشہ ان تبدیلیوں کے بعد پیش آتی ہیں جو ان کے سوا دوسرے مقولوں میں ہوتی ہیں؛ یہاں یہ بھی قابل غور ہے کہ حرکت کے لیے کسی ذاتی اور اولی غایت کا ہونا

لہ۔ قاطبی غوریاس (کئی گری) جس کا ترجمہ عربی میں مقولات سے کیا گیا ہے اس کی ایک قسم کلام مقولہ جدہ بھی ہے، عام طور پر اس کو مقولہ ملک بھی کہتے ہیں کسی لباس مثلاً ٹوپی، ٹکڑا بندہ باندھنے سے آدمی میں جو ایک ہیئت پیدا ہوتی ہے اسی کو جدہ کہتے ہیں، اور، والک الگ جموں میں قرب و بعد کے حساب سے جو نسبت پیدا ہوتی ہیں اسے وضع کہتے ہیں ۱۲

اگرچہ ضروری قرار دیا گیا ہے؛ لیکن اسی کے ساتھ غایت میں اس کی قید نہیں لگائی گئی کہ وہ بالفعل ہو یا بالقوۃ، اس عمومیت کی وجہ یہ ہے کہ بعض حرکتوں کی غایت تو بالفعل ہوتی ہے، مثلاً سیدھے رخ پر جو حرکت واقع ہو، اور دائی نہ ہو، یعنی حرکات مستقیمہ کی وہ شکل جن میں دوام نہ ہو؛ ظاہر ہے کہ ان کی غایت بالفعل پیدا ہو جاتی ہے؛ لیکن ایسی دوری حرکتیں جن میں دوام ہو؛ ظاہر ہے کہ ان میں متحرک ایک وضع کو چھوڑ کر دوسرے وضع کو تدریجی طور پر اختیار کرتا رہتا ہے؛ لیکن چونکہ یہ گردش دائی ہوتی ہے، اس لیے کوئی بالفعل غایت ان کے لیے پیدا نہیں ہوتی؛ البتہ ان میں اس کی صلاحیت ہے کہ ان گردشوں سے مختلف وضع تحلیل کر کے پیدا کر لی جائیں، بالفعل ان میں کوئی وضع نہیں پائی جاتی، اگرچہ فعلیت سے یہ صلاحیتیں بہت ہی قریب کا تعلق رکھتی ہیں؛

حرکت کی منجملہ گزشتہ تعریفوں کے ایک اور تعریف بھی ہے جسے اسلام کے بعض حکماء نے متقدمین کی پیروی کرتے ہوئے اختیار کیا ہے، وہ تعریف یہ ہے؛ یعنی ایک حال کو چھوڑ کر دوسرا حال اختیار کرنا، یا قوت سے چل کر فعلیت کی طرف آنا، اسی کو حرکت کہتے ہیں، شفا میں شیخ نے لکھا ہے کہ یہ تعریف غلط ہے؛ اس لیے کہ ”چھوڑنا“ یا ”چل کر آنا“ ان دونوں لفظوں کو حرکت سے وہ نسبت نہیں ہے جو جس کو اپنے ماتحت سے ہوتی ہے؛ بلکہ جس کے مشابہ بھی نہیں ہے؛ البتہ ان کی حیثیت مترادف الفاظ کی سی ہی ہے؛ یعنی جس معنی کی تعبیر حرکت کا لفظ کرتا ہے؛ اسی کی تعبیر یہ دونوں لفظ بھی کرتے ہیں، واقعہ یہ ہے کہ یہ دونوں الفاظ اور حرکت شروع میں دراصل اس لیے بنائے گئے تھے کہ ایک جگہ کو دوسری جگہ سے بدلنے کے مفہوم کو ان سے ادا کیا جائے، پھر ”جگہ کی تبدیلی“ کی خصوصیت باقی نہ رہی بلکہ احوال کی تبدیلیوں پر بھی اس کا اطلاق ہونے لگا؛

بہر حال حرکت کی تمام تعریفوں میں واقعات سے جو تعریف بہت زیادہ قریب ہے وہ یہ ہے؛ ”ایسے حدود جو ابھی بالفعل نہ ہوں بلکہ بالقوۃ ہوں ان کے ساتھ مسلسل بغیر کسی انقطاع کے موافقت اور مواخاۃ پیدا کرنے کا

نام حرکت ہے؛ اور اسی موافقت و موافقہ کے منقطع ہو جانے کا نام سکون ہے۔ یہ حد و وجہ حرکت کی وجہ سے پیدا ہوتے ہیں، ان کو اسی وقت فرض کر سکتے ہیں جب جسم ان کے ساتھ موافقت پیدا کرے، یہ بھی یاد رکھنا چاہئے کہ حرکت کی اسی قسم پر اس حرکت کا وجود مرتب ہوتا ہے جسے حرکت قطعیت کہتے ہیں، اس کا ذکر غفریب آئندہ کیسے گئے؛

فصل حرکت کس قسم کے وجود کے ساتھ موجود ہوتی ہے، اس فصل میں اسی کی تحقیق کی جائے گی، شیخ کی عبارت اس

سلسلے میں شفا میں یہ ہے؛

”حرکت کا اطلاق دو معنوں پر ہوتا ہے، مبدء (یعنی جہاں سے حرکت کا آغاز ہو) اور منتہی (جہاں حرکت ختم ہو) الغرض مبدء اور منتہی کے درمیان متحرک سے جو ایک متصل سی چیز کا احاطہ اور ثقل ہوتا ہے، ایک تو حرکت کے یہ معنی ہیں؛ اور یہ حرکت کی وہ قسم ہے جس کا وجود خارج میں نہیں ہوتا، اس لیے کہ متحرک کی رسائی جب تک منتہی تک نہ ہوئے اس وقت تک پوری اور کامل حرکت ظاہر ہے کہ موجود نہیں ہوتی، اور جس وقت اپنے تمام اجزاء کے ساتھ پائی گئی، اسی وقت وہ ختم ہو کر غائب ہو جاتی ہے، پس معلوم ہوا کہ خارج میں قطعاً اس کا وجود نہیں پایا جاتا، بلکہ اس کا تحقق ذہن میں ہوتا ہے، اور اس کی صورت یہ ہوتی ہے کہ متحرک ظاہر ہے کہ اس جگہ سے بھی نسبت رکھتا ہے جسے اس نے چھوڑا اور اس جگہ سے بھی جسے اس نے پایا اور نہیچا، اب ہوتا یہ ہے کہ پہلی جگہ میں متحرک کے ہونے کا خیال آدمی کے ذہن میں جمتا ہے، ابھی یہ خیال مٹنے بھی نہیں پاتا کہ دوسری جگہ میں ہونے کا خیال بھی ذہن میں منقوش ہو جاتا ہے، اس کا نتیجہ یہ ہے کہ آدمی کی خیالی قوت میں دونوں صورتیں اکٹھی ہو جاتی ہیں، اور ایسی صورت میں ذہن میں یہ شعور پیدا ہوتا ہے کہ یہ دونوں صورتیں

ایک ہی دفعہ ذہن میں اتری ہیں اور دونوں ایک ہی ہیں، یہ تو ان کے ذہنی وجود کا حال ہے باقی خارج میں، تو یہ واقعہ ہے کہ خارج میں ان کی ایسی یافت نہیں ہوتی جو قائم رہے، جیسا کہ ذہن میں ان کا قیام ہوتا ہے، وجہ یہ ہے کہ مبداء اور منتہی ان دونوں کناروں میں نہ تو متحرک کو آن و آمد میں وجود حاصل ہوتا ہے، اور نہ ان دونوں کناروں کے بیچ میں متحرک کا جو حال ہوتا ہے اسی کو قیام و قرار ہوتا ہے (یہ تو حرکت کے پہلے معنی کی تشریح تھی) حرکت کا اطلاق جس دوسرے معنی پر ہوتا ہے، وہ دراصل ایک وجودی امر ہے، یعنی خارج میں اس کا وجود ہوتا ہے، اور یہ متحرک جسم کے ایک حال کا نام ہے جس کی تعبیر ان الفاظ میں ہم کر سکتے ہیں کہ مبداء اور منتہی کے بیچ میں متحرک کا اس طرح ہونا کہ اس درمیان میں جو حصہ بیچ میں فرض کیا جائے وہ نہ اپنے پہلے موجود ہو، اور نہ اپنے بعد، اور یہ متحرک شے کی ایک اتھرا دی دوامی وجودی حالت کا نام ہے جس سے متحرک اس وقت تک متصف رہتا ہے، جب تک وہ متحرک ہے، اور واقع میں خود اس حال میں کوئی تغیر نہیں ہوتا، بلکہ یہاں جو کچھ تبدیلی ہوتی ہے وہ مسافت کے حدود میں ہوتی ہے، جب ان حدود کو الگ الگ فرض کیا جائے، پھر حال اس حرکت کے اعتبار سے متحرک اس لیے متحرک نہیں ہوتا کہ وہ وسط کے کسی معین حد میں ہے، کیونکہ متحرک ہونے کے پہلی منہ ہوں گے، تو چاہئے کہ اس حد سے جب متحرک پار ہو جائے تو متحرک باقی نہ رہے، بلکہ اس کے متحرک ہونے کے یہ معنی ہیں کہ مذکورہ بالا صفت کے ساتھ متحرک اس مبداء اور منتہی کے بیچ میں ہے، اور متحرک کے لیے یہ حالت مسافت کے تمام حدود میں ثابت ہوتی ہے، اور یہ حالت مسافت کی نہیں بلکہ متحرک کی صفت ہوتی ہے، اسی میں پائی جاتی ہے، اور خود متحرک آن میں پایا جاتا ہے اس لیے کہ متحرک کے متعلق یہ کہنا قطعاً صحیح ہے کہ وہ یعنی متحرک

ہر اس آن میں جو فرض کی جائے ایک ایسے درمیانی و وسطانی میں ہے جو نہ اس حد سے پہلی تھی اور نہ بعد کو رہے گی، اور یہ جو کہا جاتا ہے کہ ہر حرکت زمانے میں وقوع پذیر ہوتی ہے؛ تو سوال یہ ہے کہ حرکت سے یہاں کیا مراد ہے اگر اس سے مقصد وہ اتصالی امر ہے (یعنی معنی اول والی حرکت) تو ظاہر ہے کہ اس کا وقوع زمانے میں ہوتا ہے؛ اور زمانے ہی میں اس کا وجود پایا جاتا ہے؛ یعنی جس طرح گزرے ہوئے واقعات زمانہ ماضی میں پائے جاتے ہیں، اسی طرح یہ بھی زمانے میں پایا جاتا ہے، اگرچہ ماضی کے ان واقعات اور اس حرکت میں کچھ فرق بھی ہے؛ یعنی ماضی میں جو واقعات پائے جاتے ہیں، ظاہر ہے کہ ان کے وجود کا زمانہ ماضی کے کسی ایسے آن میں پایا جانا ضروری ہے جو اس وقت حاضر تھا، لیکن اس حرکت کی یہ صورت نہیں ہے؛

اور حرکت سے اگر دوسرا معنی مراد ہے، اور اس کے متعلق کہا جاتا ہے کہ وہ زمانے میں پائی جاتی ہے تو اس کے معنی یہ نہیں ہیں کہ زمانے پر وہ حرکت منطبق ہوتی ہے، بلکہ اس سے مراد یہ ہے کہ اس حرکت کے کسی قطعے اور حصے سے زمانہ خالی نہیں ہو سکتا، اور یہی قطعہ زمانے پر منطبق ہوتا ہے اس لیے اس حرکت کو اس سے چارہ نہیں ہے کہ اس کی پیدائش کو زمانے میں مانا جائے، نیز جب اس حرکت کا ثبوت ہر آن میں ہوتا ہے اور آن ظاہر ہے کہ زمانے سے کلکتی ہے، پس اس آن کے ذریعے سے یہ حرکت زمانے میں بھی ثابت ہوگی، (یہ تھانج کا کلام)

مجھے شیخ کی اس گفتگو کے متعلق چند بحثیں کرنی ہیں؛ جن میں شیخ کی بعض چیزیں قبول کی جائیں گی اور بعض رد کی جائیں گی؛ پہلی بحث یہ ہے کہ ہر ماہیت کے وجود کی ایک خاص نوعیت ہوتی ہے، اسی طرح خارج میں کسی ماہیت کے پائے جانے کا یہ مطلب ہوتا ہے؛ کہ خارج میں وہ کسی چیز پر صادق آتی ہے اور اس کی حد (تعریف) اس شے میں پائی جاتی ہے؛ جیسا کہ خود شیخ نے "مضاف"

کی بحث میں لکھا ہے کہ ”وہ یعنی مضاف خارج میں پایا جاتا ہے جس کا مطلب یہ ہے کہ خارج میں مضاف بہت سی چیزوں پر صادق آتا ہے اور شے کے موجود ہونے کے معنی اس کے سوا اور کچھ نہیں ہوتے حرکت اور زمانے کی ماہیت ایسی ذیل کی چیزیں ہیں؛ بلکہ جو چیزیں بالفعل نہیں بلکہ بالقوی ہوتی ہیں اسی طرح مختلف امور کی صلاحیت و استعداد کے وجود کے ہی معنی ہیں“ تعجب ہے کہ زمانہ متصل کے وجود کے متعلق شیخ ہی کا خیال ہے کہ وہ خارج میں موجود ہے؛ اس کی وجہ بھی یہ بتائی ہے کہ متصل زمانہ ہی تو سالوں اور مہینوں دنوں گھنٹوں کی شکل میں تقسیم ہوتا ہے؛ اور معنی اول والی حرکت پر یہ بات صادق آتی ہے؛ شیخ کا یہ بھی مذہب ہے کہ حرکت زمانے کا محل بھی ہے اور وہی اس کی علت بھی ہے پھر سمجھ میں نہیں آتا ہے کہ جو چیز معدوم ہوگی وہ کسی موجود شے کا محل اور اس کی علت کیسے ہو سکتی ہے پس شیخ کا یہ کہنا کہ حرکت بمعنی اول خارج میں موجود نہیں ہے محل حیرت ہے؛

دوسری بحث میری یہ ہے کہ شیخ نے اول معنی والی حرکت کے وجود کی جو نفی کی ہے؛ اور اس کے خارجی وجود کا انکار کیا ہے؛ اس سے ان کی غرض یہ ہے کہ حرکت تو جسم کی صفت ہے؛ اور جسم ایک ایسا جو ہر ہے جو اپنے وجود کے زمانے کے ہر آن میں ثابت اور برقرار رہتا ہے؛ لیکن حرکت کا وجود آن میں ثابت و برقرار نہیں رہ سکتا؛ پس اگر معنی اول والی حرکت کو جسم کی صفت قرار دی جائے تو اس کا لازمی نتیجہ یہ ہوگا کہ جس آن میں وہ جسم موجود رہتا ہے جو اس حرکت سے موصوف ہے؛ اسی آن میں حرکت کا وجود بھی پایا جائے؛ کیونکہ صفت کا موصوف سے جدا ہونا ظاہر ہے کہ محال ہے؛ یعنی اس زمانے میں جدا ہونا محال ہے؛ جس میں موصوف اس صفت کے ساتھ موصوف ہو؛ پس ثابت ہوا کہ جو حرکت موجود ہے وہ معنی دوم والی ہی حرکت ہے؛ کیونکہ اسی حرکت میں استمرار اور تسلسل کی صفت پائی جاتی ہے جس طرح جسم کے وجود میں استمرار پایا جاتا ہے؛ باقی اول معنی والی حرکت وہ کس طرح موجود ہو سکتی ہے اس لیے کہ وہ تو برابر بدلتی اور تجدید پذیر ہوتی ہے؛ حالانکہ جسم ثابت اور برقرار رہتا ہے؛

مگر ہم اس کے بعد بھی یہ کہہ سکتے ہیں کہ حرکت کا محل اور وہ چیز جو اس کو قبول کرتی ہے وہ جسم نہیں ہے؛ یعنی جسم کو جب اس حیثیت سے تصور کیا جائے کہ وہ ثابت اور برقرار ہے؛ بلکہ اس نقطہ نظر سے کہ جسم ایک ایسے مادے کے وجود کو اپنے اندر سمیٹے ہوئے ہے جو آنا فانا متاثر اور انفعال پذیر ہوتا رہتا ہے اسی مادے کے واسطے سے جسم حرکت سے متصف ہوتا ہے؛ جیسا کہ حرکت کے فاعل اور محرک کا حال ہے کہ خواہ وہ طبیعت ہو، یا ارادہ ہو، یا کوئی بیرونی قسری قوت ہو، کوئی ہو، ضروری ہے کہ اس پر بھی مسلسل مختلف احوال طاری ہوتے رہیں اور مختلف حیثیتوں سے وہ گزرتا رہے؛ تاکہ ان ہی مختلف احوال و حیثیات کے بدولت قابل میں حرکت کا حصول ہوتا رہے؛ جیسا کہ شیخ نے اپنے محل پر اس کو خود بیان کیا ہے، یعنی اس قاعدہ کی بنیاد پر کہ ہر تغیر پذیر چیز کی علت کا تغیر پذیر ہونا اور ہر ثابت و برقرار رہنے والی شے کی علت کا ثابت و برقرار رہنا ضروری ہے؛ حرکت کے فاعل کے لیے ایسا ہونا گزیر ہے؛ اور یہی حال شے کے قابل کا بھی ہے،

تیسری بحث ہماری یہ ہے کہ اول معنی والی حرکت یعنی حرکت قطعہ کے وجود کا مطلقاً انکار کرنا میرے خیال میں درست نہیں ہے؛ اور جب اس کے وجود کا انکار صحیح نہیں ہے، تو خود اس حرکت ہی کا سرے سے انکار کیسے درست ہو سکتا ہے؛ پس مناسب یہ ہے کہ شیخ کے اس بیان کی یہ تاویل کی جائے کہ ان کی غرض یہ ہے کہ اس حرکت کے وجود کی خارج میں کوئی ایسی صورت نہیں ہوتی جیسے ان چیزوں کے وجود کی حالت ہے جو ثابت و برقرار رہتی ہیں؛ اور جس کی ذات میں استمرار ہوتا ہے؛ یعنی وہ تجدید پذیر نہیں ہوتیں؛ شیخ کے بیان کا یہ فقرہ کہ ”معنی اول والی حرکت کی خارج میں ایسی یافت نہیں ہوتی جو قائم رہے“ اس میں ”قائم رہنے کی“ جو قید لگائی گئی ہے، اس سے بھی اس تاویل کی تائید ہوتی ہے؛ یعنی وہ یہ کہنا چاہتے ہیں کہ اس حرکت کے وجود میں قرار اور ثبات نہیں ہے؛ اسی طرح آگے بھی جو شیخ نے یہ لکھا ہے کہ اول معنی والی حرکت سے جو صورتیں ذہن میں حاصل ہوتی ہیں ان کو ذہن میں قیام حاصل ہوتا ہے“

اس سے ان کا مقصد وہی معلوم ہوتا ہے، جو میں نے عرض کیا، یعنی ذہن میں لکچرہ ان کی پیدائش (بہ تدریج ہوتی ہے، لیکن ان کی بقا دفعی ہوتی ہے) بخلاف اس کے خارج میں ان کی پیدائش بھی تدریجی رنگ میں ہوتی ہے اور بقا بھی تدریجی طرز کی ہوتی ہے، یعنی دونوں اعتبار سے ان کی حیثیت تدریجی ہی ہوتی ہے؛

جو بھی بحث یہ ہے کہ اول معنی والی حرکت کا شیخ نے یہاں تو انکار کیا ہے، لیکن اسی شفا میں ان کا ایک اور بیان ہے جو اس کے بالکل مخالف اور مناقض ہے، زمانے کے متعلق جو شکوک پیدا ہوتے ہیں ان کے حل کے لیے شیخ نے شفا میں ایک خاص فصل منعقد کی ہے اور اس میں وہ اہم کام فرماتے ہیں؛

”زمانے کے انکار کے متعلق اب تک جو کچھ کہا گیا ہے، اور یہ دعویٰ کیا گیا ہے کہ آن میں اس کا وجود نہیں ہے، تو میں کہتا ہوں کہ مطلقاً زمانے کے وجود کا انکار یہ بات اور یہ کہ آن میں زمانے کا وجود نہیں پایا جاسکتا یہ بات ان دونوں میں بہت بڑا فرق ہے، دوری صورت کے متعلق ہم تسلیم کرتے ہیں بلکہ اس کی تصحیح کرتے ہیں کہ آن میں زمانے کے وجود کا حصول، یعنی اس نوعیت کا محصل وجود، زمانے کے لیے بجز ذہن اور توہم کے کسی دوسری جگہ نہیں پایا جاتا، لیکن ایسا مطلق وجود جو عدم مطلق کا مقابل ہے، تو زمانے کے لیے اس وجود کا ثابت ہونا درست ہے، اس لیے کہ اگر یہ صحیح و درست نہ ہوگا، تو اس کا سلب اور اس کی نفی درست ہوگی اور اس وقت پھر یہ ماننا پڑے گا کہ سرعت اور تیزی کے کسی درجے کی حرکت کے مقدار کی گنجائش کسی مسافت کے دونوں کناروں (مبداء و مقبدا) کے درمیان میں نہیں ہے، یعنی اس کی گنجائش نہیں ہے کہ مسافت کے ان دونوں کناروں کے درمیان کے فاصلے کو کسی قسم کی حرکت کسی مقدار (وقت) میں قطع کرے، اور اگر یہ سلب صحیح نہیں ہے، تو پھر اس کے مقابل میں جو اثبات ہے اس کا صاق اور کچا ہونا ناگزیر ہے؛ یعنی اس

گنجائش کی مقدار یہاں پائی جاتی ہے،

اور کسی چیز کے ثابت ہونے یا ثابت کرنے کا یہی مطلب ہو سکتا ہے کہ اس چیز کا مطلقاً وجود ضرور ہے، خواہ ان میں یا کسی اور جہت یا پہلو سے وہ وجود ثابت نہ ہو، اور زمانے کے وجود کا یہ وہ رخ ہے جس کی بنیاد تو ہم پر قائم نہیں ہے؛ کیونکہ اگر اس کا تو ہم نہ بھی کیجائے تو اس نوعیت کے وجود کا پایا جانا بہر حال ضروری ہے، ماسوا اس کے یہ بھی معلوم ہونا چاہئے کہ موجودات کی مختلف قسمیں ہیں، بعض تو ان میں ایسے ہیں جن کا وجود بالکل محقق اور واضح طور پر حصول یافتہ ہوتا ہے، اور بعض ایسے ہیں جو اپنے وجود اور یافت میں بہت ہی کمزور اور مدہم ہوتے ہیں، اور زیادہ قریبی قیاس یہ ہے کہ زمانے کا وجود حرکت کے وجود سے بھی زیادہ کمزور اور مدہم ہے۔

ظاہر ہے کہ شیخ قدس سرہ کی ذات اس سے ارفع ہے اور ان کی شان اس سے اونچی ہے کہ ایک ہی کتاب میں وہ دو متضاد چیزوں کو درج فرمائیں، کیونکہ بہر حال ان کی اس عبارت سے یہ ثابت ہوتا ہے، کہ جن چیزوں کے متعلق یہ سمجھا جاتا ہے، کہ کسی نہ کسی طرز کا مطلقاً وجود خارج میں ان کا پایا جاتا ہے، حرکت کا وجود ان سے بھی قوی تر ہے، یعنی زمانے سے حرکت کا وجود زیادہ قوت رکھتا ہے، پس یقیناً حرکت کے وجود کو عیاں اور خارج میں ہونا چاہئے، آخر اس کے سوا اور کیا ہو سکتا ہے؛ جب حرکت ہی کو زمانے کی علت بھی کہتے ہیں اور اسی کو زمانے کا محل بھی قرار دیتے ہیں، بلکہ وجود کی وہ زیادہ مستحق ہے، جیسا کہ شیخ نے اس کی تہریج کی ہے؛ پس معلوم ہوا کہ یہاں اس کے وجود کا جو شیخ نے انکار کیا ہے اس کا وہی مطلب ہے جو میں نے کہا۔

پانچویں بحث ہماری یہ ہے، کہ توسط والی حرکت کے متعلق میرا خیال یہ ہے کہ خارج میں اس کا وجود نہیں ہے۔ اس لیے کہ وہ کلی ہے، اور کلیات ظاہر ہے کہ بحیثیت کلیات ہونے کے خارج میں موجود نہیں ہو سکتے، میرا مقصد یہ ہے کہ کلیات کو جب اس حیثیت سے تصور کیا جائے کہ اشتراک اور عمومیت کے

وہ معروض اور موصوف ہیں؛ اس اعتبار سے ان کا خارج میں پایا جانا جائز ہے کہ پس کسی معین اور مخصوص حرکت کے سلسلے کی اگر کوئی چیز موجود ہو سکتی ہے تو صرف اس کی وہ یافت اور اس کا وہی حصول ہو سکتا ہے جو مسافت کے کسی معین حد سے تعلق رکھتا ہو؛ اور ظاہر ہے کہ یہ صرف وہی چیز ہو سکتی ہے جو آن میں پائی جاتی ہو؛ یعنی آتی امر ہو؛ یہی وجہ ہے کہ حرکت کے متعلق بعضوں کا خیال یہ ہے کہ مسافتوں کے مسلسل حدود جو ایک دوسرے کے ساتھ جڑے ہوئے ہوں، ان میں یکے بعد دیگرے جو حصوں کا مسلسل ایک سلسلہ پیدا ہوتا چلا جاتا ہے، اسی کا نام حرکت ہے؛ اگر حرکت کی یہی حقیقت قرار دی جائے تو لازم آتا ہے کہ آتات میں سلسلہ پیدا ہوئے بغیر نہ آتات کے بعد دوسری آتات اور دوسری کے بعد تیسری آتات کی لڑی پیدا ہو؛ اور اس کی وجہ سے پھر مسافت کے حدود میں بھی باہم ایک دوسرے کے ساتھ پیوستگی پیدا ہو جائے گی (جو دلائل سے باطل ثابت ہو چکی ہے؛ ماسوا اس کے آخر یہ بھی تو سوچنا چاہئے کہ اس نظریے کا آخری نتیجہ کیا ہو گا؛ بتایا جا چکا تھا کہ حرکت متحرک کے کمال اول کا نام ہے اور حدود مسافت میں متحرک کے حصول ہی کا نام جب حرکت ہو تو اس کا مطلب کیا یہ نہیں ہو کہ کمال اول نہیں بلکہ کمال ثانی کو حرکت قرار دیا جا رہا ہے حالانکہ یہ صحیح نہیں ہے، اس لیے کہ کسی معین و مخصوص حد کو حاصل کرنے کے لیے چلنا حرکت کی یہی اصل حقیقت ہے دوسرے لفظوں میں یوں سمجھو کہ مسافت کے کسی معین حد کے حصول کے طلب کا نام حرکت ہے نہ کہ خود یہ حصول ہی حرکت ہے؛ کون نہیں جانتا کہ کسی چیز کی طلب خود وہی چیز نہیں ہو سکتی؛ یا کسی شے کے لیے چلنا خود اس شے کا حاصل ہونا نہیں ہے؛ اس کا جواب یہ ہے کہ اس معنی کے رو سے حرکت اگرچہ مبہم ہو کر رہ جاتی ہے، یعنی جن مختلف آتات اور زمانوں کے اعتبار سے عقل مختلف آتی اور زمانی حصوں کو پیدا کرتی ہے؛ ان حصوں کی نسبت سے اس حرکت میں ضرور ابہام کی سی کیفیت نظر آتی ہے؛ لیکن باوجود اس کے موضوع (یعنی متحرک) کی وحدت، مسافت کی وحدت، زمانے کی وحدت، معین فاعل

اور محرک کی وحدت، خاص مبدع کی خصوصیت، خاص فہمی کی خصوصیت، وحدت و خصوصیت کے ان تمام پہلوؤں کے اعتبار سے یقیناً اس حرکت میں ایک قسم کا تعین اور اختصاص بھی پیدا ہو جاتا ہے، اور یہاں کہ گزر چکا کہ اس کا شمار موجودات ضعیفہ کے ذیل میں ہے، اس لیے اتنا تعین بھی اس کے لیے بس کتر یا ہے؛ اگرچہ پھر بھی ایک قسم کا اشتراک اس میں پایا جاتا ہے، کیونکہ مسافت کے مختلف حدود میں جو مختلف حصوں کا سلسلہ یہاں پیدا ہوتا ہے، ان کو اس توسط والی حرکت سے جو برابر ایک استمراری حال میں برقرار رہتی ہے، وہ نسبت ہے، جو کل کو اپنے جزئیات سے ہوتی ہے، اور خود اس توسط والی حرکت کو اس حرکت سے جسے قطعی اتقالی حرکت کہتے ہیں یعنی اول معنی والی حرکت سے وہ نسبت ہے، جو اجزا اور حدود کو اپنے کل سے ہوتی ہے۔

ہماری چھٹی بحث یہ ہے کہ یہاں یہ سوال پیدا ہوتا ہے کہ حرکت دو حال سے خالی نہیں ہو سکتی، یا تو وہ ایسے امور سے مرکب ہوگی جن کی تقسیم کسی طرح نہ ہو سکتی ہو، یا ایسا نہ ہوگا، پہلی شق تو اس لیے باطل ہے، کہ کسی چیز کا بھی ایسے اجزا سے مرکب ہونا جسم اور مقدار کے مباحث میں باطل ہو چکا ہے، اور دوسری صورت یعنی ان اجزا کا ہمیشہ قابل تقسیم ہونا، تو اس صورت میں ظاہر ہے، کہ اس کے تمام فرضی اجزا ایک ہی دفعہ تو موجود نہیں ہو سکتے، اس لیے کہ حرکت کے اجزا تو بغیر قار ہوتے ہیں، یعنی اس کا ایک جز دوسرے جز کے ساتھ جمع نہیں ہو سکتا، پس یہی صورت متعین ہوتی ہے کہ اس کے اجزا ایکے بعد دیگرے موجود ہوتے ہیں، اب سوال اس جز کے متعلق ہے جو موجود ہو چکا ہے کہ اگر وہ ناقابل تقسیم ہے تو یہی حال اس جز کا بھی ہوگا، جو معاً اس کے گزرنے کے بعد ہی موجود ہوگا یعنی وہ بھی ناقابل تقسیم ہوگا، نتیجہ یہ ہوا کہ پھر حرکت کی ترکیب ایسے اجزا سے ہو جائے گی جن کی تقسیم نہیں ہو سکتی، اور یہ خلاف مفروض ہے؛ اور اگر وہ موجود ہونے والا جز قابل تقسیم ہے، تو اس جز کا بعض حصہ یقیناً پہلے ہوگا اور بعض حصہ بعد کو آئے گا، تو اس کا مطلب یہ ہوا کہ وہ جز بہ تمام و کمال موجود ہی نہیں ہوا، حالانکہ اس کے متعلق یہ

فرض کیا گیا تھا کہ وہ موجود ہو چکا ہے پس لازم یہ آیا کہ جس کے متعلق یہ فرض کیا گیا تھا کہ بہ تمام و کمال موجود اور حاصل ہو چکا ہے وہ یہ تمام و کمال موجود حاصل نہیں ہوا اور یہ بھی خلاف مفروض ہے؛

میں کہتا ہوں کہ یہ بحث دراصل امام رازی کی ہے اور قریب قریب یہ سارے سوالات و جوابات وہی ہیں جن کا ذکر پہلے بھی ہو چکا ہے، اس تقریر میں مخاطب کا اصلی راز وہی ہے کہ کسی شے کے مطلقاً موجود ہونے کا مطلب یہ لے لیا گیا ہے کہ وہ ان میں موجود ہونے کو بھی شامل ہے اب دیکھو ان تمام شقوں میں سے میں آخری شق کو اختیار کر لیتا ہوں، یعنی یہ مان لیتا ہوں کہ حرکت کے ہر جز کا جو حصہ موجود ہوا ہے وہ ایسے اجزا کی طرف منقسم ہو چکا ہے جو اگرچہ بالفعل تو موجود نہیں ہیں لیکن بالقوۃ پائے جاتے ہیں، اور ان اجزا کا بعض حصہ پہلے ہے اور بعض پیچھے ہے اور یوں ہی اجزا کی یہ تقسیم جاری رہے گی جہاں تک پہلی جائے، یہاں تک کہ عقل تقیم کے عمل کے اعتبار کرنے سے ٹھہر جائے؛

ساتویں بحث یہ ہے کہ حرکت کے گزرنے والے جز اور آنے والے جز میں جو اتصال ہے، یہ معدوم اور موجود کا ملاپ اور اتصال ہے، اس کا جواب یہ ہے کہ حرکت اور زمانے کا تعلق ان ضعیف اور کمزور مقیموں سے ہے، جن کا وجود عدم کے ساتھ وابستہ ہے، یا جن کا وجود عدم کے ساتھ گٹھا ہوا ہے، اور جن کی فعلیت قوت کے ساتھ لپٹی ہوئی ہے، جن کا بود ہی بحسنہ ان کا نابود ہونا ہے، اس لیے کہ ان کا ہر جز دوسرے جز کے عدم کا طالب ہے، بلکہ ہر جز خود ہی دوسرے جز کا بحسنہ عدم ہے، کیونکہ ایک چیز کے زوال کے بعد دوسری چیز کا زوال اور ایک شے سے پہلے دوسری شے کی پیدائش یہی تو حرکت کی حقیقت ہے، اور مطلق وجود کی یہ بھی ایک قسم ہے جیسے اضافتوں اور نسبتوں کا وجود بھی تو آخر وجود ہی کی ایک شکل ہے؛

حرکت کے وجود کے متعلق اور بھی بکثرت شکوک و شبہات پیدا کیے گئے ہیں، اور ہر ایک کا جواب بھی دیا گیا ہے اب میں ان کے ذکر سے بات کو زیادہ طول دینا

نہیں چاہتا، اور لگنگو کا رخ اس سے زیادہ جو عام مباحث میں ان کی طرف پھیرتا ہوں؛

”محرك اول کاشبات“

فصل

تم حرکت کی تعریف سے واقف ہو چکے، اور اس سے تم نے سمجھ لیا ہو گا کہ ایسی چیز جو بعض اعتبار سے بالقوة ہو، اسی بالقوة والی حیثیت کے اعتبار سے اس میں جو فعلیت یا جو پہلا کمال پیدا ہو، اسی کو حرکت کہتے ہیں، اس سے یہ معلوم ہوا کہ متحرک کے لیے بحیثیت متحرک ہونے کے بالقوة ہونے کی صفت گویا اس فصل کے حکم میں بچوں سے اس کا قوام تیار ہوتا ہے اور اس کی حقیقت بنتی ہے، اور یہ بھی تم جان چکے کہ حرکت کا مد مقابل سکون ہے، اور یہ وہ مقابل ہے جو عدم و ملکہ کا مقابل کہلاتا ہے؛

بہر حال اس تمہید کے بعد اب ہم کہتے ہیں کہ حرکت چونکہ ایک وجودی امکانی صفت ہے، اس لیے ضرور ہے کہ اس صفت کا کوئی قبول کرنے والا ہو، اور چونکہ حرکت ایک نوپیدا و حادث صفت ہے، بلکہ خود پیدائش اور حادث ہے، اس لیے ضرور ہو گا کہ اس کا کوئی فاعل ہو، اسی کے ساتھ یہ بھی ناگزیر ہے کہ اس کے قابل (قبول کرنے والا) اور اس کے فاعل میں مغایرت ہو، یعنی باہم ایک دوسرے کے فیوہوں اس لیے کہ قبول کرنا، اور صادر کرنا، یہ قبول اور فعل کے دو ایسے صفات ہیں جو بجائے خود یکدیگر پذیر ہیں اور دو مختلف مقولوں کے نیچے درج ہیں یعنی ایک مقولہ ان یفعل (متاثر ہونا) اور دوسرا مقولہ ان یفعل (اثر ڈالنا) کے نیچے مندرج ہے، ظاہر ہے کہ ان دونوں قابل اور فاعل کا ایک ہی شے ہونا محال ہے؛ کیونکہ تمام مقولات ایسے عالی اجناس ہیں، جو باہم ایک دوسرے سے بالکل مبائن اور جدا ہیں، نیز ایک ہی شے کا بجنفہ فیض رساں اور فیض پذیر ہونا ناممکن ہے؛ پس معلوم ہوا کہ حرکت پیدا کرنے والا یعنی محرک خود اپنے آپ کو متحرک نہیں کر سکتا، یا خود اپنا محرک نہیں ہو سکتا، بلکہ واقعہ تو یہ ہے کہ کوئی چیز خود اپنے آپ متحرک نہیں ہو سکتی، اور نہ کوئی چیز اپنے آپ سے متحرک ہو سکتی ہے، کیونکہ اگر ایسا ہو گا تو لازم آئے گا کہ

جس اعتبار سے وہ بالقوۃ ہے اسی کے اعتبار سے اس میں بالفعل حرکت پیدا ہو، حالانکہ یہ محال ہے، آخر جو چیز گرم ہوتی ہے وہ خود اپنے آپ سے گرم نہیں ہو جاتی بلکہ کسی دوسری چیز کے ذریعے سے وہی گرمی جو اس میں بالقوۃ موجود تھی یعنی گرم ہونے کی اس میں جو صلاحیت تھی وہ بالفعل ہو جاتی ہے، اس سے یہ ثابت ہوا کہ حرکت کا قبول کرنے والا بالفعل نہیں بلکہ بالقوۃ متحرک ہوتا ہے، اور حرکت کے پیدا کرنے والے کے لیے یعنی محرک کے لیے ضرور ہے کہ شے کو جس بات میں حرکت دینا چاہتا ہے، یعنی جس وجودی کمال کو اس میں پیدا کرنا چاہتا ہے، اور جس سلسلے میں وہ حرکت واقع ہوتی ہے اس میں چاہے کہ فاعل اور حرکت کا پیدا کرنے والا فعلیت رکھتا ہو، یعنی بالفعل ہو، اگرچہ خود حرکت کے اعتبار سے وہ فاعل نہ بالفعل ہو اور نہ بالقوۃ اس لیے کہ جو چیز بالفعل موجود ہے، اور جن امور کے اعتبار سے وہ بالفعل ہے، اس کی اس فعلیت کے اعتبار سے حرکت اس کے لیے کمال نہیں بن سکتی، مگر با ایں ہمہ یہاں ایک دقیق نکتہ ہے، جسے تم غریب جانو گے، اور وہ یہ ہے کہ ہستی کے دائرے میں ضرور ہے کہ ایک ایسی چیز ہو، جو نہ حرکت ہو، اور نہ حرکت کو قبول کرتی ہو، لیکن باوجود اس کے بذات خود متحرک ہو، اور بہ نفس نفیس تجدید پذیر ہو، اور یہ چیز وہی ہے جو حرکت کی لازمی طور پر مبداء اور سبب ہوتی ہے، اور اس متحرک کا ایک محرک فاعل بھی ہوتا ہے، ہم فاعل سے اس وقت موجد مراد لے رہے ہیں مطلب یہ ہے کہ اس معنی کے حساب سے خود اس کی اپنی تجدید پذیر ذات ہی حرکت کی فاعل ہوتی ہے، فاعل کے معنی کبھی جاعل اور بنانے والے خالق کے بھی لیتے ہیں، سو یہاں یہ مراد نہیں ہے، کیونکہ شے اور اس کے ذاتیات کے درمیان ثابت ہو چکا ہے، کہ جعل اور بنانے کا عمل حائل نہیں ہو سکتا، اور یہ ضرورت اس لیے ہے کہ حرکت کا وہ فاعل جس کے ساتھ براہ راست حرکت وابستہ ہوتی ہے، اس کے لیے یہ ضرور ہے کہ وہ خود متحرک ہو، ورنہ لازم آئے گا کہ علت اپنے معلول سے جدا بھی ہو سکتی ہے، پس اگر بات کسی ایسے وجودی امر پر پہنچ کر ختم نہ ہو، جس کی ذات تجدید پذیر ہو، تو اس سے

تسل یا دور کا لازم آنا ناگزیر ہو جائے گا، اس معنی کی تحقیق ہم انشاء اللہ تعالیٰ
آئندہ کریں گے، اس وقت اجمالی طور پر میں کچھ کہنا چاہتا ہوں، بات یہ ہے کہ
حرکت کے قبول کرنے والے یعنی اس کے قابل کے لیے ضرور ہے کہ وہ کسی نہ کسی
حیثیت سے بالقوۃ ہو، یعنی خواہ اس حرکت کی جہت سے بالقوۃ ہو یا ہر اعتبار
اور ہر پہلو سے وہ صرف قوت ہی قوت ہو، اور حرکت کے فاعل کے لیے
چاہئے کہ وہ کوئی بالفعل امر ہو، خواہ اس حرکت کے حساب سے بالفعل ہو،
یا ہر اعتبار اور ہر پہلو سے بالفعل ہو، بہر حال دور تسلسل کے زائل کی یہی آخری
شکل ہے، کہ فعلیت کے جہات کو بالآخر کسی ایسی چیز پر ختم ہونا چاہئے، جو ہر پہلو
اور ہر لحاظ سے بالفعل ہو، اسی طرح قوت کے جہات کا آخری مرجع بالآخر
کسی ایسے امر کو ہونا چاہئے جو ہر اعتبار سے بالقوۃ ہو، یعنی بالقوۃ ہونے کے
سوا اور تمام پہلوؤں کے اعتبار سے بالقوۃ ہو، اس لیے کہ بالقوۃ ہونے کی
صفت تو اس میں بالفعل ہو چکی ہے، اس کے لحاظ سے وہ کیسے بالقوۃ
رہ سکتا ہے، بلکہ محض اسی فعلیت کی وجہ سے کہ اس میں بالقوۃ ہونے کی
صفت فعلیت حاصل کر چکی ہے، وہ عدم مطلق اور نیستی محض سے ممتاز ہوتا
ہے، خلاصہ یہ نکلا کہ وجود کے سلسلے میں اب دو کنارے پیدا ہو گئے ایک طرف
اس کا تو وہ ہوا، جسے حق اول اور خالص وجود، جل ذکرہ کہتے ہیں، اور
دوسرا کنارہ وجود کا ہیولی اولی ہے، پہلا اس میں حق اول تو محض خیر اور
صرف بھلائی ہے، اور دوسرا یعنی ہیولی اولی ایسی برائی اور ایسا شر ہے کہ
بجز اس کے کہ کسی ذریعے سے خیریت اور بھلائی سے اسے تعلق پیدا ہو جائے

۱۔ جب تک اصل مسئلے کا علم پہلے سے نہ ہو، اوپر کی چند سطریں واقعی معصی کی حیثیت
رکھتی ہیں، واقعہ یہ ہے کہ عام حکماء متوالہ جو ہر میں حرکت کے وقوع کے قائل نہیں ہیں بلکہ
اس کو صرف عرضی مقولات تک محدود رکھتے ہیں، لیکن صاحب اسفار کو اس سے اختلاف
ہے، آئندہ اس پر انھوں نے تفصیلی بحث کی ہے، اور اسی کی طرف بند بند لفظوں میں
یہاں اشارہ کر رہے ہیں اس بحث کو سمجھنے کے لیے ان کی اس بحث کو پڑھنا چاہئے، ۱۲

اور کسی طرح خیریت کی اس میں گنجائش نہیں، چونکہ تمام موجودات کی قوت اور صلاحیت ہیولی ہی ہے اس لیے بالواسطہ اور بالعرض وہ بھی خیر ہو جاتا ہے، بخلاف عدم اور نیستی کے کہ وہ تو محض شر اور صرف برائی ہے، خیریت سے اس کا کوئی تعلق نہیں ہے؛ اسی تقریر سے یہ بات بھی ظاہر ہو گئی کہ جسم ہیولی اور صورت سے مرکب ہے اس لیے کہ جسم میں حرکت کی قوت اور صلاحیت ہے اور اس میں صورتہ جسمیہ یعنی جوہری اتصال بھی پایا جاتا ہے جو یک بالفعل امر ہے اکیلیہ اس میں کثرت پائی جاتی ہے اور یہ اس امر کی طرف اشارہ ہے کہ ہر ایسی چیز جس کی حقیقت بسیط ہو، اس کے لیے ضرور ہے کہ اس میں جو کچھ ہو سب بالفعل ہو اور یہ ایک بلند خیال ہے میں نہیں جانتا کہ روئے زمین پر کسی کو اس کا علم ہے؛

فصل ہر متحرک کے لیے محرک کا ہونا ضرور ہے اس قاعدے پر جو اعتراضات کیے گئے ہیں اس فصل میں ان کا جواب دیا جائے گا لہذا اس قاعدے کے اثبات میں جو دلائل موروثی طور پر مروی ہیں ان کی ایک بڑی تعداد ہے، ہم چند کا یہاں ذکر کرتے ہیں پہلی دلیل یہ ہے کہ شے اگر بذات خود متحرک ہو تو اس کا ساکن ہونا محال ہو جائے، اس لیے کہ جو بات کسی ذات کے اقتضا سے پیدا ہوگی وہ اس وقت تک باقی رہے گی جب تک ذات باقی ہے؛ اور تالی جب غلط ہے تو مقدم کا غلط ہونا ظاہر ہے؛

دوسری دلیل یہ ہے کہ اگر متحرک بذات خود متحرک ہوگا تو لازم آتا ہے کہ حرکت کے اجزاء اکٹھے ہو کر برقرار ہو جائیں، اس لیے کہ جو چیز ثابت اور برقرار ہوتی ہے؛ اس کا معلول بھی برقرار اور ثابت ہوگا، اور حرکت اگر ثابت و برقرار ہو جائے تو وہ حرکت کب باقی رہتی ہے، تیسری دلیل یہ ہے کہ اگر متحرک بذات خود متحرک ہو؛ تو اس وقت سوال ہوتا ہے کہ اس کے لیے کوئی جگہ یا کوئی مناسب و موافق حال ہو گا یا نہیں؛ پہلی شق پر متحرک پھر اسی جگہ اور مکان یا جو چیز مکان اور جگہ کے جائل ہو، اس کا طالب نہیں ہو سکتا اور ایسی صورت میں وہ متحرک باقی نہ رہے گا، نیز یہ بھی لازم آتا ہے کہ کوئی ایک سمت، اس کی حرکت کی نسبت دوسری سمت کے زیادہ حقدار نہ ہوگی، پھر یا تو یہ مانا جائے کہ اس کی حرکت

ہر سمت کی طرف ہوگی ظاہر ہے کہ ایسا ہونا ناممکن ہے؛ یا وہ متحرک ہی نہ ہوگا اور یہ خلاف مفروض ہے اور اگر یہ متحرک کسی مناسب اور موافق حال میں ہے؛ تو چاہئے کہ جب اس حال تک اس کی رسائی ہو جائے تو وہ ساکن ہو جائے؛ ایسی صورت میں اب وہ بذات خود متحرک نہ رہے گا؛ چوتھی دلیل یہ ہے کہ اگر جسم صرف اس لیے متحرک ہوگا کہ وہ جسم ہے تو چاہئے کہ ہر جسم کا یہی حال ہو؛ اس لیے کہ جسم ہونے میں تو تمام اجسام برابر کے شریک ہیں؛ حالانکہ یہ صریح جھوٹ ہے اور اگر اس لیے وہ جسم متحرک ہے کہ وہ کوئی مخصوص قسم کا جسم ہے تو اس وقت محرک وہی خصوصیت ہوئی؛ پانچویں دلیل وہی ہے جس کا گزشتہ فصل میں ذکر آچکا ہے؛ یعنی قوت اور فعل کے دو مختلف جہتوں پر جو مبنی ہے؛ مطلب یہ ہے کہ متحرک ہی اگر خود اپنے کو حرکت میں لاتا ہے اور اپنا خود محرک ہے تو سوال یہ ہے کہ وہ کس لیے حرکت پیدا کر رہا ہے؛ آیا اس لیے کہ متحرک نہ ہو؛ یا اس لیے کہ متحرک ہو؛ پہلی شق کو اگر مانا جائے تو وہ متحرک باقی نہیں رہتا؛ اور اگر دوسری شق تسلیم کی جائے؛ یعنی متحرک ہونے کے لیے اس نے حرکت دی؛ تو اس کے معنی یہ ہوں گے کہ اس میں وہ حرکت پائی گئی جو اسی میں بالقوہ موجود ہے؛ تو نتیجہ یہ نکلے گا کہ اس میں یہی حرکت ایک ہی وقت میں بالقوہ بھی ہے؛ اور بالفعل بھی ظاہر ہے کہ یہ ناممکن ہے؛ چھٹی دلیل یہ ہے کہ حرکت کو اس متحرک سے جو حرکت کو قبول کرتا ہے؛ امکان کی نسبت ہوتی ہے اور اسی حرکت کو اسی متحرک سے بحیثیت فاعل ہونے کے وجوب کی نسبت ہوگی؛ اب ظاہر ہے کہ امکان اور وجوب ان دونوں نسبتوں میں منافات ہے؛ پس ثابت ہوا کہ محرک متحرک کا غیر ہوتا ہے؛

صاحب مباحث مشرقیہ (یعنی امام رازی) مذکورہ بالا دلائل میں سے پہلی تین دلیلوں پر متفق کرتے ہوئے لکھتے ہیں؛ کیا طبیعت خود اپنی ذات کی حرکت نہیں ہوتی؛ لیکن باوجود اس کے وہ خود کبھی متحرک نہیں ہوتی ہم دعوے کرتے ہیں کہ حرکت میں جو اجزا فرض کیے جاتے ہیں وہ باقی نہیں رہتے؛ اور ہم یہ بھی مانتے ہیں کہ حرکت کسی مخصوص جگہ کی طالب ہوتی ہے؛ اس کے بعد اب ہم کہتے ہیں کہ جسم خود اپنی ذات کا محرک ہو یہ کیوں جائز نہیں ہو سکتا اور تم جن امور کے متعلق مدعی ہو کہ اس کی وجہ سے

فطن فطن خرابیاں لازم آئیں گی ان میں سے کوئی بھی لازم نہ آئے! اس پر اگر تم یہ کہو کہ طبیعت حرکت کی مقتضی اس شرط سے ہوتی ہے کہ اس کے ساتھ کوئی منافی حال شریک ہو جائے یا کسی مناسب حال کا زوال ہو گیا ہو، اور اسی مناسب حال کے ساتھ قسرب اور بعد کی نسبتوں کی تجدید کے لیے حرکت کے اجزا بھی تجدید پذیر ہوتے ہیں، پھر جب مناسب حال میسر آ جاتا ہے، اور اس کے حصول تک رسائی حاصل ہو جاتی ہے، اس وقت سکون پیدا ہو جاتا ہے اور یہ مقررہ قاعدہ ہے کہ معلول پر علت کی اثر اندازی جب شرائط کے ساتھ وابستہ ہوتی ہے، تو ایسی صورت میں ظاہر ہے کہ علت کے تاثری فعل اور عمل میں استمرار و دوام باقی نہیں رہتا، کیونکہ اس کی تاثر کے جو شرائط ہیں وہ مفقود ہوتے ہیں، ہم کہتے ہیں کہ اگر یہ ہو سکتا ہے اور تم اسے جائز قرار دیتے ہو، تو پھر تم یہ بھی کیوں نہیں جائز سمجھتے کہ تحریک کا اقتضا کسی نامناسب حال کے ساتھ مشروط ہو، اور اسی نامناسب حال کے ساتھ قسرب و بعد کی نسبت پیدا ہونے کی وجہ سے حرکت کے اجزا تجدید پذیر ہوں، پھر جس وقت اس نامناسب حال کا ازالہ ہو جائے اسی وقت حرکت بھی منقطع ہو کر ختم ہو جائے، اور اس احتمال کے ازالے کی صورت اس کے سوا اور کچھ نہیں ہو سکتی، کہ یہ کہا جائے کہ جو جسم ہونے کی صفت اگر کسی مخصوص حالت کو طلب کرے گی تو لازم آئے گا کہ ہر جسم یہی چاہے، اور یہی تمھاری چوتھی دلیل تھی، گویا اس کا مطلب یہ ہوا کہ جو تین دلیلیں تم نے پہلے پیش کی ہیں وہ مدعا کے ثابت کرنے میں اس کی محتاج ہیں کہ چوتھی دلیل سے بھی امداد حاصل کی جائے اب میں اسی چوتھی دلیل پر بحث کرتا ہوں اور کہتا ہوں کہ ہر جسم میں ظاہر ہے کہ اس کی کوئی مقدار بھی ہوگی اور اس کے لیے صورت اور ہیولی کا ہونا بھی ضروری ہے، جسم کی مقدار تو وہی العباد ثلاثہ ہیں، یعنی طول و عرض و عمق، اب یہ تو سب ہی جلتے ہیں کہ العباد ثلاثہ ایسی چیز ہے جو تمام اجسام میں مشترک ہے، رہی صورت جسمیہ تو اس کے متعلق یہ دعویٰ کہ تمام اجسام کی ایک ہی صورت جسمیہ ہے چاہئے کہ اس کو دلیل سے ثابت کیا جائے، ہم اس دلیل کی یہ تقریر کرتے ہیں کہ

یہ نامکن ہے کہ صورت جسمیہ صرف ان العباد (طول و عرض و عمق) کے قبول کرنے کا نام ہے؛ اس لیے کہ یہ تو صرف ایک اضافی امر ہے؛ اور ظاہر ہے کہ صورت جسمیہ تو جو ہر کے متولے کے نیچے درج ہے، یعنی وہ جو ہری حقیقت ہے؛ پس وہ صرف ان العباد کے قبول کرنے کی صفت کیلئے ہو سکتی ہے؛ بلکہ واقعہ یہ ہے کہ صورت جسمیہ دراصل ایک ایسی جو ہری ماہیت ہے؛ جسے قبول کرنے کی یہ صفت لازم ہوتی ہے؛ اور جب یہ ثابت ہو گیا کہ جسم ہونا یا جسمیت ایک ایسی چیز ہے جسے یہ العباد لازم ہوتے ہیں تو ہو سکتا ہے کہ مختلف اجسام میں یہ جسمیت تو مختلف ہو؛ یعنی مختلف اجسام میں مختلف حقیقت رکھنے والی ایسی جسمیت پائی جائے؛ جو ان العباد کے قبول کرنے کی صفت میں باہم مشترک ہوں؛ اور یہ مسئلہ بجائے خود ثابت شدہ ہے کہ ایسے امور جو اپنی اپنی حقیقتوں میں مختلف ہوں انھیں ایک ہی حقیقت رکھنے والی شے لازم ہو؛ ایسا ہو سکتا ہے بلکہ ہوتا ہے؛ امام رازی نے اس کے بعد یہ اور اضافہ کیا ہے کہ اگر یہ مان بھی لیا جائے کہ صورتہ جسمیہ میں سارے اجسام مشترک ہیں؛ لیکن جسم کے مادے میں تو سب مشترک نہیں ہیں؛ پس حرکت کی علت اگر جسمیت نہ بھی ہو؛ تو یہ کیوں نہیں ہو سکتا کہ اس کی علت مخصوص مادہ ہو؛ میں کہتا ہوں کہ وہ جو ہر جو العباد ثلاثہ کا قابل ہے؛ اس کا تمام اجسام میں مشترک ہونا، یقیناً بدہمی اور مشاہدے کی بات ہے اس پر کسی دلیل و برہان کے قائم کرنے کی ضرورت نہیں؛ اور اتنی بات اس کے لیے کافی ہے کہ حرکت کی علت طبعی مبادی اور خاص محرکات کو قرار دیا جائے؛ وجہ یہ ہے کہ حرکات اور اضلاع؛ اور مختلف اینی و مکانی حالات ظاہر ہے کہ یہ سب کے سب اسی مشترک چیز کے اوصاف ہیں؛ اس لیے کہ کسی مکان اور جگہ میں ہونے کی صفت سے جسمیت ہی متصف ہو سکتی ہے؛ یعنی ان صفات کا موصوف وہی جو ہر ہو سکتا ہے جو طویل و عریض و عمیق ہو؛ اور یہی حال وضع کا بھی ہے؛ وضع سے میری مراد شے کی وہ حالت ہے؛ جو اس کے بعض اجزاء میں دوسرے اجزاء کی نسبت سے یا خارجی امور کی نسبت سے پیدا ہوتی ہو؛ اسی طرح ایک جگہ سے دوسری جگہ منتقل ہونے کی صفت کا حال ہے؛ یعنی ان صفات اور انتقالی کیفیتوں کا قبول

کرنے والا محالہ جسم ہی ہو سکتا ہے؛ پس ثابت ہوا کہ ان امور کا قابل سبب لینے قبول کرنے والا سبب جسم ہے؛ اس لئے ضرور ہوا کہ ان کا فاعلی سبب کوئی اور ہو؛ اب اسی فاعلی سبب کے ثابت کرنے میں لوگوں نے مختلف راہیں اختیار کی ہیں؛ بعض طریقے تو وہ ہیں جن کی بنیاد اس پر ہے کہ جسم میں ان اوصاف کے وجود کا امکان اور اس کی قوت و صلاحیت ثابت کی جائے، اس لیے شے کی ماہیت کو جو چیز لازم ہوتی ہے، بلکہ شے کے وجود کو بھی جو امر لازم ہوتا ہے؛ اس کے متعلق یہ جائز قرار دیا گیا ہے کہ اس کا قابل اور فاعل ایک ہی ہو؛ اور بعض طریقے وہ ہیں جو اس پر مبنی ہیں کہ ان صفات سے جو چیزیں موصوف ہیں ان میں ان صفات کے اختلاف کے باوجود اشتراک کا پہلو پیدا کیا جائے، اب اگر ان صفات میں سے کوئی صفت ایسی ہو؛ جو مشترک ماہیت کے لوازم میں شمار ہوتی ہو؛ تو اس کے لیے ضروری ہے کہ جس طرح اس کا موصوف سبب میں مشترک ہے؛ اسی طرح وہ بھی سبب میں مشترک ہو؛ اس لیے کہ جو چیز کسی ماہیت کو لازم ہوتی ہے؛ وہ اس ماہیت کے تمام افساد کو بھی لازم ہوگی ان لوگوں نے اسی کے ساتھ اس پر بھی دلیل قائم کی ہے کہ اجسام کے تمام افعال اور اجناس میں جمیعت ایک مشترک نوعی طبیعت کی حیثیت رکھتی ہے؛ جیسا کہ اس کا ذکر آگے آ رہا ہے؛

باقی امام رازی نے جو یہ کہا کہ مختلف امور کے متعلق یہ جائز ہے کہ کسی ایک لازم میں وہ مشترک ہوں، تو اس کے متعلق ہم یہ کہتے ہیں کہ یہ بات اس شرط کے ساتھ جائز قرار دی گئی ہے؛ کہ لزوم کا منشا وہاں اشتراک کا پہلو ہونہ کہ اختلاف کی جہت جیسا کہ اپنے مقام میں بیان کیا گیا ہے، اور اتنی بات تو ہم یقیناً جانتے ہیں کہ ابعاد کے قبول کرنے کی صفت اگرچہ ایک انصافی اور نسبتی امر ہے لیکن بہر حال جسم میں یہ قابلیت محض جسم ہونے ہی کی وجہ سے پائی جاتی ہے؛ نہ کہ ان امور کی وجہ سے جن میں مختلف اجسام ایک دوسرے سے ممتاز ہیں؛ ظاہر ہے کہ جسم ہونے کی صفت تمام اجسام میں بڑا ہتہ مشترک ہے اور اس پر سب کا اتفاق بھی ہے؛ اگرچہ مختلف اجسام اپنی اپنی ماہیتوں میں مختلف بھی ہیں؛

فاعلی سبب کے ثابت کرنے کے جو مختلف طریقے ہیں ان میں ایک طریقہ
 وہ بھی ہے جس میں یہ ثابت کیا جاتا ہے کہ اجسام میں جو مختلف اعتنائی مادے اور
 بیہولی ہیں؛ یہ ان حرکات کے مبادی اور ان مختلف آثار کے اسباب نہیں ہو سکتے
 جو جسم کے ہر ہر نوع کے ساتھ اختصاص رکھتے ہیں، وجہ یہ بیان کی جاتی ہے کہ
 بیہولی تو صرف قوت اور استعداد کا نام ہے، اور اس میں اختلاف بھی جو کچھ
 پیدا ہوتا ہے؛ وہ صورتوں اور طبیعتوں کے اختلاف کا نتیجہ ہے؛ اس بیان سے
 امام رازی کے اس قول کی بھی تردید ہو جاتی ہے جو انہوں نے کہا تھا کہ یہ کیوں
 جائز نہ ہو؛ کہ حرکت کی علت مخصوص مادہ ہو، حالانکہ وہ یہ نہ سمجھ سکے کہ مادے
 میں خصوصیت جو کچھ بھی پیدا ہوتی ہے؛ وہ اس صورت کا نتیجہ ہوتا ہے؛ جو
 اس سے پہلے ہوتی ہے؛ تم غریب اس سے واقف بھی کیے جاؤ گے، کہ تقدم کی
 ہر قسم کے اعتبار سے فعلیت قوت پر تقدم ہوتی ہے، امام رازی نے اس کے بعد اتمام فرمایا
 ہے کہ فلک کے متعلق حکما کا عقیدہ ہے، کہ وہ کون و فساد بناؤ بگاڑ کی صلاحیت نہیں
 رکھتا، اس کا مطلب یہ ہوا کہ فلک کی جو شکل و صورت وضع و مقدار ہوتی ہے؛ ان کا
 ثبوت اس کے لیے واجب و ضروری ہو؛ اب سوال پیدا ہوتا ہے؛ کہ یہ ضرورت
 اور وجوب کس کا اثر ہے؛ اگر فلک کی جمیعت اس کی علت ہے، تو جب تمام
 اجسام میں ان صفات کا پایا جانا ضروری نہ ہوا، اسی طرح ہم حرکت کی علت بھی
 جمیعت کو قرار دیتے ہیں، لیکن اس کی وجہ سے ہر جسم کا متحرک ہونا ضروری نہیں
 ہے، اور اگر اس ضرورت و وجوب کی علت جمیعت نہیں، بلکہ کوئی اور بات
 ہے، جو جسم میں پائی جاتی ہے، تو سوال اس کے متعلق پیدا ہوتا ہے کہ یہ بات
 فلک کی جمیعت کے لیے لازم ہے یا نہیں، اگر نہیں لازم ہے، تو جو چیز اس کو
 لازم ہوگی وہ فلک کی جمیعت کو لازم نہ ہوگی، اور اگر یہ بات فلک کی جمیعت
 کو لازم ہے؛ تو جو احتمالات پہلے پیدا ہوتے تھے وہی اب بھی پیدا ہو جائیں گے،
 اور گفتگو کے ختم کرنے کی صورت اس کے سوا اور کچھ نہیں ہو سکتی کہ ان اوصاف
 کو فلک کی جمیعت کے لیے لازم نہ قرار دیا جائے، اور اس کا مال یہ ہو گا کہ (فوق
 و التیام) یا شکست و ریخت فساد اور بگاڑ فلک میں بھی جائز ٹھہرایا جائے،

یہ صورت تسلیم کی جائے کہ یہ اوصاف فلک کی جمیئت کو نہیں بلکہ مطلق جمیئت کے لوازم میں ہیں؛ پھر یہ لزوم خواہ براہ راست ہو یا کسی ایسے امر کے ذریعے سے ہو جو مطلق جمیئت کو لازم ہو؛ مگر جب ہم یہ دیکھ رہے ہیں کہ باوجود اس کے فلک کے یہ اوصاف تمام اجسام میں مشترک نہیں ہیں؛ تو کیوں نہیں حرکت کے متعلق بھی یہی مان لیا جاتا ہے؛ اور اگر یہ احتمال پیدا کیا جائے کہ ان اوصاف کا لزوم فلک کے لیے اس چیز کا نتیجہ ہے؛ جس میں جمیئت حلول کیے ہوئے ہے؛ یعنی مادے کا نتیجہ ہے؛ اور فلک کے مادے چونکہ باقی دوسرے مادوں سے مختلف ہیں؛ اور وہی فلک کے ان اشکال اور ان جسمانی مقداروں کا طالب ہے اس لیے فلک کی جمیئت اور ان اوصاف میں لزوم کی نسبت پیدا ہو گئی؛ ہم اس کے متعلق یہ کہتے ہیں کہ جب یہی واقعہ ہے؛ تو پھر یہ کیوں نہیں ہو سکتا کہ بعض اجسام کے لیے بھی ایسے مخصوص مادے ہوں؛ جو دوسرے اجسام کے مادوں سے مختلف ہوں؛ اور وہی مخصوص حرکتوں کے مقتضی ہوں اور اس سے یہ لازم نہیں آتا کہ ایسی حرکت تمام اجسام میں مشترک ہو جائے

میں کہتا ہوں کہ امام رازی نے فلک کے متعلق جو بات کہی اس کی بنیاد اس پر ہے کہ چند خاص مسائل سے انھوں نے غفلت برتی؛ یعنی ماہیت کے احوال کی کیفیت اور جنس فصل میں جو تعلق ہوتا ہے اور اس تعلق سے ذہن میں فصل جنس کو کس طریقے سے نوع کی شکل عطا کرتی ہے؛ اور خارج میں جو نوع مرکب ہوتی ہے؛ اس کی صورت اور اس کے مادے میں تلازم کی کیا شکل ہوتی ہے؛ ان تمام امور سے بے خبر ہو کر انھوں نے یہ اعتراض کیا ہے؛ نیز وہ اس سے بھی ناواقف ہیں کہ فلکی صورت بلکہ اجسام میں جو خاص خاص صورتیں پائی جاتی ہیں؛ یہی صورتیں ان اجسام کی جمیئت کو حاصل اور تیار کرتی ہیں؛ یہی واقعہ ہے نہ کہ فلک کی فلکیئت کو اس کی جمیئت حاصل اور تیار کرتی ہے؛ یا نار میں ناریت کو اور پانی میں ماہیت (پانی ہونے) کی صفت کو اس کی جمیئت حاصل کرتی ہے؛ الغرض ہر ہر نوع کے مخصوص لوازم و آثار سب اس نوع کی صورتوں کا نتیجہ ہوتا ہے نہ کہ جمیئت کا؛ جیسا کہ اس کی تفصیلی بحث صورتوں کے بیان میں آ رہی ہے؛

باقی امام نے مادے کے متعلق جو یہ جائز قرار دیا ہے کہ وہی مخصوص حرکت اور دیگر آثار و خواص کا متقاضی ہو سکتا ہے؛ تو یہ ایک قسم کا لفظی مبالغہ ہے؛ اس لیے کہ جس چیز کو وہ مادہ قرار دے رہے ہیں، اپنی حقیقت اور اپنے معنی کے اعتبار سے وہ مادہ نہیں بلکہ صورت ہے؛ گویا ان کے بیان میں صرف لفظ تو ضرور مادے کا استعمال کیا گیا ہے؛ لیکن معنی وہ نہیں ہے جو واقعی مادے کا ہونا چاہیے، انھوں نے جو کچھ بھی اس موقع پر مادے کی تغیر کی ہے، یہ بغیر صورت کی تغیر ہے؛ آخر صورت سے ہماری مراد اس کے سوا اور کیا ہوتی ہے کہ مخصوص آثار کا وہ مبدع و مستمبہ ہے؛ اور ہم یہاں جس چیز سے بحث کر رہے ہیں وہ ذاتی حرکت کے مبدع اور فشاہی کے متعلق تو کر رہے ہیں حقیقت کے واضح ہونے کے بعد لفظی جھگڑوں میں الجھ کر دلائل پیش کرنے کی ہمیں ضرورت نہیں؛ امام نے اس کے بعد لکھا ہے؛ کہ مذکورہ بالا دلیل سے قویٰ اور طبائع کے ثبوت پر کوئی روشنی نہیں پڑتی؛ ہاں؛ اگر یہ ثابت ہو جائے کہ مادہ اجسام میں مشترک ہوتا ہے؛ اس وقت البتہ یہ دلیل مفید ہو سکتی ہے لیکن جب تک اس کا ثبوت فراہم نہیں ہوتا اس وقت تک یہ دلیل بیکار ہے؛ اس پر اگر یہ کہا جائے کہ مادہ حرکت کے مبدع ہونے کی صلاحیت اس لیے نہیں رکھتا کہ خود اپنی ذات کی حد تک وہ تو صرف قبول کرنے کی صفت کا سرمایہ دار ہے؛ اور یہ ناممکن ہے کہ ایک ہی چیز میں قبول کرنے کی صفت بھی ہو؛ اور وہی فاعل بھی ہو؛ میں کہتا ہوں کہ علت کی بحث میں اس قاعدے کی غلطی واضح ہو چکی ہے؛ لیکن خیر اس مقدمے کی صحت تسلیم کر کے اگر دعا کو ثابت کرنے کی کوشش کی جائے تو وہی پانچویں دلیل والی تقریر ہوگی؛ اب ہم اس پر بھی تنقید کرتے ہیں؛ سب سے پہلا اور زوردار اعتراض میرا اس پر یہ ہے کہ خود ہی لوگ یہ مانتے ہیں کہ مابینیتیں اپنے لوازم کو قبول بھی کرتی ہیں اور وہی اس کی فاعل بھی ہیں؛ پس یہاں جس طرح قایل و فاعل ایک ہی چیز قرار دی گئی ہے؛ یہ بات حرکت کے متعلق کیوں جائز نہیں ہو سکتی؛ میں کہتا ہوں کہ مقولہ ان یفعل (فعل و تاثیر کا مقولہ) اور مقولہ ان ینفعل

(الفعال وتأثر والا متولد) ان دونوں مقولوں میں جو اختلاف ہے اسی طرح قوت اور فصل میں جو اختلاف ہے؛ اور امکان و قوعیٰ اور اس کے مقابل میں ایک باب اور ضرورت کی جو حالت ہے؛ یہ اختلافات قطعاً بدیہی ہیں اور کوئی اس میں شک نہیں کر سکتا، پھر ایک ہی چیز سے دونوں کا تعلق کیسے ہو سکتا ہے باقی مایہمیتوں کے لوازم کے ذریعے سے جو قدح کرنے کی کوشش کی گئی ہے؛ تو یہ اس لیے غلط ہے، کہ یہاں بھی امام ایک مغالطے میں مبتلا ہیں؛ یعنی قائل یا قبول کرنے والی ذات کا اطلاق کبھی اس تغیر و انقلاب پر کیا جاتا ہے؛ جو تاثیر اور انفعال کا نتیجہ ہوتا ہے، اور کبھی اسی لفظ سے صفت و موصوف کی اس تعلق کی تعبیر کی جاتی ہے؛ جس میں لزوم ہو، یعنی اتصاف لزومی کو بھی قبول کرتے ہیں؛

فصل اس فصل میں حرکت پیدا کرنے والی قوت یعنی قوت محرکہ کے اقسام بیان کیے جائیں گے، اور اسی ذیل میں عقلی محرکہ کے وجود کو بھی ثابت کیا جائے گا، تو معلوم ہونا چاہئے کہ حرکت دینے والی طاقت یعنی قوت محرکہ بعض تو ایسی ہوتی ہے؛ جو بذات خود حرکت کو پیدا کرتی ہے؛ اور بعض ایسی ہوتی ہے؛ جو بالواسطہ عمل کرتی ہے مثلاً بخار (براعی) بسوئے کے ذریعے سے حرکات پیدا کرتا ہے، پھر ان ہی حرکات میں بعض ایسے حرکات جو براہ راست عمل کرتے ہیں؛ ان سے صرف حرکت کی پیدائش ہوتی ہے، اور بعض حرکات ایسے ہوتے ہیں جو براہ راست تو اثر انداز نہیں ہوتے، لیکن حرکت کرنے والی چیز خود بھی اور جو حرکت اس میں پیدا ہوتی ہے وہ بھی اسی قوت محرکہ سے پیدا ہوتے ہیں اس کا مطلب تمہیں عنقریب معلوم ہوگا، ایک قسم ہی کی وہ بھی ہے جو اس لیے کسی دوسرے میں حرکت پیدا کرتا ہے تاکہ خود بھی متحرک ہو؛ اور کبھی اس لیے محرکہ ہوتا ہے تاکہ خود متحرک نہ ہو، جیسے عاشق میں جب معشوق حرکت پیدا کرے اور معلم جب شاگرد کو متحرک کرے (پہلی مثال پہلی قسم کی ہے اور دوسری دوسری کی چونکہ غیر متناہی اور لامحدود اجسام کا ہونا دلائل سے ثابت ہو چکا ہے کہ محال ہے، اس لیے یہ ناممکن ہے کہ مختلف حرکت کرنے والی چیزیں ایک ساتھ لا متناہی

حد و تک متحرک ہوں، اس دعوے کو چند دلیلوں سے ثابت کیا جاتا ہے، پہلی دلیل اس کی یہ ہے کہ حرکت پذیر شے کے لیے ضروری ہے کہ وہ جسم ہو، یا کوئی سہی مادی شے ہو، اور اگر مذکورہ بالا صورت تجویز کی جائے گی تو لازم آتا ہے کہ اجسام غیر متناہی ہو جائیں، دوسری دلیل یہ ہے کہ اسباب و علل کے لیے ضروری ہے کہ وہ متناہی اور محدود ہوں، جس کی وجہ یہ ہے کہ ہم ایک متحرک کو اگر ایک آخری متحرک فرض کریں جسے کوئی ایسا محرک متحرک کرے جو خود بھی متحرک ہو، تو جب تک کوئی دوسرا محرک اس کو متحرک نہ کرے گا یہ صورت ممکن الوقوع نہیں ہو سکتی، بہر حال یہاں تین چیزیں پیدا ہوتی ہیں، (۱) آخری متحرک (۲) اس آخری متحرک کا محرک (۳) اس محرک کا محرک، اب ظاہر ہے کہ اس سلسلے میں جو بیچ میں واقع ہے، یعنی نمبر دوم اس میں دو نسبتیں پیدا ہوں گی، اور اس سلسلے میں اس نمبر دوم کی خاص صفت یہ ہوگی کہ وہ حرکت کو پیدا بھی کرتا ہے، اور خود متحرک و حرکت پذیر بھی ہے، اب یہ درمیان والی چیز خواہ ایک ہی ہو، یا اس کو لامحدود اور غیر متناہی فرض کیا جائے، بہر حال جب تک اس کی حیثیت واسطہ اور درمیانی ہونے کی ہے، حرکت اس سلسلے میں پیدا نہیں ہو سکتی، پس ضرور ہوا کہ معاملہ کسی ایسے محرک پر جسا کر ختم ہو، جو واسطے اور درمیانی ہونے کی حیثیت نہ رکھتا ہو، اور پہلی وہ شے ہوگی جو قوت سے فعلیت کی طرف چیزوں کو لائے، اور ان کی موجد ہو، پس ثابت ہوا کہ ایجاد کا کام جس پر پہنچ کر ختم ہوگا وہ کوئی بالفعل امر ہوگا اور بذات خود موجود ہوگا، الحاصل ایسا محرک جو خود متحرک نہ ہو، اس کی تحریک کی دو ہی صورتیں ہو سکتی ہیں، یا تو وہ اس جسم میں جس میں حرکت پیدا ہوگی اس مبداء کو پیدا کرے گا جس سے براہ راست حرکت صادر ہوتی ہے، یا اس لیے جسم کو متحرک کرے گا کہ خود یہ محرک اس حرکت کی ایسی غایت ہے جس سے اس کی تکمیل ہوتی ہے، اور وہ ایسا خیر اور ایسا مشوق ہے جس کی طرف توجہ کی جاتی ہے، اور یہ بات بجائے خود ثابت شدہ ہے، ضرور ہے کہ جسم کی ہر وہ قوت جس سے حرکت پیدا ہوتی ہے، یعنی وہ محرک ہوتی ہے ضرور ہے کہ بالذات نہیں بلکہ بالعرض خود بھی متحرک اور

حرکت پذیر ہو؛ غلامہ یہ نکلا کہ ایسا محرک جو خود متحرک نہ ہو؛ وہ جسمانی قوت نہیں ہو سکتا اور تم یہ بھی جان چکے ہو کہ ہر وہ جسم جس سے خاص افعال یا مخصوص حرکات صادر ہوتے ہوں وہ کسی عارضی یا اتفاقی یا خارجی اور قسری امر کا نتیجہ نہیں ہو سکتا؛ پس ضرور ہو گا کہ وہ کسی ایسی قوت کی طرف مسوب ہو جو جسم ہونے کی صفت کے ماسوا ہو؛ اور وہ یا طبیعت ہو سکتی ہے، یا نفسانی ارادہ ہو سکتا ہے؛ یعنی ایسا نفسانی ارادہ جس کا تعلق جسم اور جسمانی امور سے ہو ان دونوں صورتوں میں سے کوئی عسی صورت پائی جائے یہ ضرور ہے کہ اس قوت کا تعلق جسم سے ہو، اور یہ کہ جسم سے بالکلیہ جدا اور علیحدہ بھی نہ ہو، کیونکہ جو شے اجسام سے بالکل جدا ہو گی اور کوئی لگاؤ اس کو جسم سے نہ ہوگا اور پھر حرکت بھی کرے گی، تو اس کا مطلب یہ ہوگا کہ اس حرکت کے ذریعے سے وہ کسی ایسی چیز کو حاصل کرنا چاہتی ہے، جو اس میں موجود نہ تھی، اور تم کو بتایا جا چکا ہے کہ یہ بالکل غلط بات ہے،

پس ثابت ہوا کہ جو چیز جسم سے علیحدہ ہو گی، وہ اگر جسم کی شرکت کے ساتھ حرکت کو پیدا کرے گی تو اس کی اس تحریکی عمل کی مذکورہ بالا دو صورتوں میں کوئی ایک صورت ہی ہو سکتی ہے، اس کے سوا اس کی کوئی تیسری شکل نہیں جیسا کہ فکلی حرکات کا حال ہے؛

فصل جسم کے ان مخصوص افعال اور مخصوص حرکات کا قریبی مبدء
کوئی ایسی چیز نہیں ہو سکتی جو مادے سے مجرّد اور پاک ہو، اس فصل میں اسی مقدمے سے بحث کی جائے گی، میں اس کی تقریریوں کرتا ہوں کہ کوئی خاص جسم اگر اس تاثیر عمل یعنی حرکت کو کسی ایسے امر کے ذریعے سے قبول کرتا ہے جو مفارقت اور مادے سے پاک و مجرّد ہے، تو اس کی ہی صورتیں ہو سکتی ہیں، یعنی اس تاثیر عمل کو جو یہ جسم قبول کرے گا تو یا اس لیے کرے گا کہ وہ جسم ہے یا اس لیے کہ خود اس جسم میں کوئی قوت ہے یا یہ نہیں بلکہ اس مجرّد و مفارقت وجود کی کسی قوت کا یہ نتیجہ ہوگا، پہلی صورت میں لازم آتا ہے کہ اس حرکت

اور فعل میں سارے اجسام اس کے شریک ہو جائیں، جیسا کہ تم جان چکے ہو حالانکہ یہ واقعہ نہیں ہے، دوسری صورت لیے جسم ہی کی کسی قوت کا یہ ثمرہ ہو، اور پہی ہمارا مد علیہ، باقی تیسری صورت تو سوال یہ ہے کہ اس مجرد اور مفارق وجود میں جو یہ قوت ہے، کیا بذات خود اس تاثیر عمل کو وہ چاہتی ہے، اگر یہی بات ہے تو پھر اس قوت میں بھی وہی گفتگو ہوگی جو اس مفارق میں کی گئی تھی، جیسا کہ گزر چکا اور اگر اس تاثیر عمل کا صدور اس مفارق کی قوت کا نتیجہ نہیں ہے، بلکہ یہ اس کے ارادے کا اثر ہے، تو اب یہ پوچھا جاتا ہے کہ اس ارادے نے جو خاص اسی جسم کو اس تاثیر عمل کے لیے اختیار کیا یہ بات اس جسم کی کسی خاصیت کا نتیجہ ہے، یا ایسا نہیں ہے، بلکہ بے سوچے سمجھے یوں ہی بلا وجہ جزائی طور پر اس کا انتخاب ہوا ہے، اگر ایسا ہے، تو چاہئے کہ عالم کی خصوصاً افلاک کی جو موجودہ وضع ہے، اس میں دوام اور استمرار نہ پایا جاتا، اور اس کا یہ نظام جو دوامی ہے، یا زیادہ تر دوامی ہے، یہ صورت پیش نہ آتی، اس لیے کہ ایسی باتیں جو محض بخت و اتفاق کا نتیجہ ہوتی ہیں، تم کو عنقریب بتایا جائے گا کہ وہ نہ دوامی رنگ کی ہوتی ہیں اور نہ ایسی ہوتی ہیں جن کے قیام و بقا میں اکثریت ہو، اور ظاہر ہے کہ جتنے طبعی آثار اور امور ہیں، وہ یا دوامی ہوتے ہیں، یا اکثریت سے ان کا تعلق ہوتا ہے، پس معلوم ہوا کہ یہاں جو کچھ ہو رہا ہے، اس میں کوئی بات کا اتفاق اور یوں ہی بلا وجہ جزائی نہیں ہیں، آگے تم کو یہ بتایا جائے گا کہ ان سب کی توجہ کلی مقاصد اور اغراض کی طرف ہے، پس اتفاقی ہونے کی شق تو باطل ٹھیری، اور یہی بات متعین ہوئی کہ ارادے کے اس تاثیر عمل کی وجہ جسم کی خاص خصوصیت ہے، اور وہی بذات خود حرکت کو چاہتی ہے، ظاہر ہے کہ یہ خصوصیت قوت اور طبیعت کے سوا اور کیا چیز ہو سکتی ہے، جسم ان ہی کے ذریعے سے حرکت کر کے اپنے ثانوی کمالات کو حاصل کرتا ہے، یعنی اپنی جگہ اور اپنی شکل کو چھوڑ کر ان ثانوی کمالات کو حاصل کرنا چاہتا ہے، میں جسمانی صورتوں کے باب میں اس مسئلے پر تفصیلی گفتگو کروں گا، اور جو حال طبیعت کا

جیسا کہ حال ان بیرونی کیفیات اور حالات کا ہے، جو جسم کو پیش آتے ہیں، مثلاً پانی جب گرم ہو جاتا ہے اور مٹی جب اوپر کی جانب پھینک دی جاتی ہے یا ہو جب کسی خارجی اور قسری قوت کے ذریعے سے بند ہو جاتی ہے تو ان صورتوں میں طبیعت یہ کرتی ہے، کہ ان خارجی آثار کے جو قسری اسباب و مبادی ہوتے ہیں ان کے ہٹ جانے کے بعد پھر جسم کو اسی طبعی حالت کی طرف واپس کر دیتی ہے، اور ان طبعی خیالات کی پھر وہ حفاظت کرتی ہے، مثلاً پانی کو پھر ٹھنڈک کی طرف اور مٹی کو نشیب کی طرف ہوا کو اس کے طبعی قوام کی حالت میں واپس لے آتی ہے، یہی حال آدمی کے بدن کا ہے، کہ جب بعض عناصر کے غلبے کی وجہ سے بیماریوں میں اس کا طبعی مزاج اپنے فطری حال سے منحرف ہو جاتا ہے، تو اس وقت اسی طبیعت کو جس کے متعلق بدن کی ترتیب و پرداخت کا کام سپرد ہے، جب قوی کر دیا جاتا ہے، تو پھر وہی بدن کو فطری مزاج کی طرف واپس لے آتی ہے، یہاں سے یہ بات بھی معلوم ہوئی، کہ نفس مزاج نہیں ہے، اس لیے کہ جو مزاج معدوم ہو جاتا ہے ظاہر ہے کہ پھر اس کی ذات اصلی حالت کی طرف واپس نہیں ہوتی، کیونکہ جو چیز معدوم ہو جاتی ہے وہ پھر دوبارہ موجود نہیں ہو سکتی،

فصل اس فصل میں یہ بیان کیا جائے گا کہ ہر نوپیدا حادث چیز کے لیے ضروری ہے کہ اس کی وجود کی صلاحیت

اور قوت اس سے پہلے موجود ہو، اور یہ کہ اس کے لیے ایک ایسے مادے کی بھی حاجت ہے، جو اس حادث کا محل ہو، اور یہ بھی بتایا جائے گا کہ ہر وہ چیز جس کے وجود اور ہونے کی صلاحیت و قوت اس سے پہلے موجود نہ ہوگی، اس کی پیدائش اور اس کا حدوث ہی ناممکن ہے، اور یہ کہ جو چیز اس طرح پائی جائے کہ پہلے نہ تھی اور بعد کو موجود ہوئی، یعنی ایک زمانہ گزر جس میں وہ نہ ہو، اور پھر بعد کو اس زمانے کے گزرنے کے بعد وقوع پذیر ہوئی ہو، اس قسم کی چیزوں میں ناگزیر ہے کہ اس کا مادہ پہلے سے

موجود ہو، وجہ اس کی یہ ہے کہ اپنے پائے جانے سے پہلے ظاہر ہے کہ اس قسم کی چیزوں کا وجود بذات خود ممکن ہوگا کیونکہ اس وقت اگر اس کا ہونا ممکن و ممکن ہوگا تو ظاہر ہے کہ ایسی چیز پھر کبھی بھی موجود نہیں ہو سکتی اور اگر ممکن و ناممکن نہیں بلکہ اس وقت اس کے وجود کو ضروری و واجب قرار دیا جائے تو پھر وہ معدوم نہیں ہو سکتی، اس سے یہ بات بھی معلوم ہوتی کہ اس طرز کے موجودات کے وجود کا امکان اس کی قدرت سے بالکل الگ بات ہے، جو فاعل کو اس قسم کی چیزوں پر حاصل ہوتی ہے، اس لیے کہ شے کے وجود کا ممکن ہونا یہ اس کے ان حالات میں سے ہے جو خود اس کے وجود کی نسبت سے اس کے لیے ثابت ہوتے ہیں، یعنی کسی خارجی امر کی نسبت سے صفت اس کی طرف منسوب نہیں ہوتی، بہر حال اس تقریر سے یہ بات معلوم ہوتی کہ ان چیزوں کے وجود کے امکان کی خود اپنی ایک خاص حقیقت ہوتی ہے، جس کا وجود خود اس ممکن کے وجود سے پہلے ہوتا ہے، امکان کی اس حقیقت کے متعلق یہ خیال نہ کرنا چاہئے کہ وہ صرف ایک ذہنی تصور اور فقط عقلی اعتبار ہے، بلکہ یہ ایک ایسی صفت ہے جو خارج میں عارض ہوتی ہے، اور یہ بات میں نے اس لیے کہی کہ جس چیز کے وجود کا یہ امکان ہے، اسی کی طرف منسوب کرنے کے بعد یہ اضافی صفت حاصل ہوتی ہے، پس معلوم ہوا کہ یہی نسبت اور اضافت اس امکان کی مقوم ہے، اور اسی سے اس کا قوام تیار ہوتا ہے، اس نسبت اور اضافت کے سوا وہ کوئی اور چیز نہیں ہے، میرا مطلب یہ ہے کہ مطلق وجود کا امکان نہ جو ہر ہے اور نہ عرض بلکہ نسبت اور اضافت کے سوا وہ اور کچھ نہیں ہے، کیونکہ اگر اسے جو ہر قرار دیا جائے گا تو اس وقت یہ ماننا پڑے گا کہ اس نسبت اور اضافت سے قطع نظر کرنے کے بعد بھی اس کے لیے کوئی مخصوص وجود ثابت ہوگا اور ایسی صورت میں وہ بذات خود واجب الوجود ہو جائے گا، اور وجود کے امکان کے منشاء ہونے کی جو اس کی حیثیت تھی وہ باقی نہ رہے گی، اور یہی بات اس شکل میں بھی لازم آئے گی جب اس کو بجائے جو ہر کے قار اور برقرار رہنے والا

عرض قرار دیا جائے، پس معلوم ہوا کہ وجود کے امکان کی صورت یہ نہیں ہے کہ پہلے تو خارج میں اس کا وجود نہیں ہوتا پھر بعد کو خارج سے اس کو نسبت اور اضافت کی صفت عارض ہوتی ہے؛ بلکہ وجود کے امکان کے موجود ہونے کے ہی معنی ہیں کہ خاص خاص امکانات دراصل موجود ہوتے ہیں، اور اسی بنیاد پر وہ مضاف نہیں جو حقیقی مضاف کہلاتا ہے، بلکہ عموماً جس معنی میں مضاف کے لفظ کا استعمال شہور ہے، اس کے ذیل میں وہ داخل ہو جاتا ہے، ان سب باتوں کا حاصل یہ نکلا کہ خاص خاص امکانات دراصل اپنے اپنے خاص موضوع اور محل کے اعراض ہیں، اور کسی خاص وجود مثلاً زید کے وجود کی طرف جو اضافت اور نسبت ان کی ہوتی ہے، یہی ان کی مقوم ہوتی ہے، اور اسی سے ان کا قوام تیار ہوتا ہے، اور ظاہر ہے کہ جوہر کی تقویم عرض سے نہیں ہو سکتی، پس ثابت ہوا کہ امکان عرض ہے، اور عرض کے لیے ضروری ہے کہ وہ کسی موضوع اور محل میں پایا جائے، اب ہم اسی امکان کا نام وجود کی قوت اور صلاحیت رکھتے ہیں، اور اس کے محل کا نام مختلف اعتباروں کی بنیاد پر موضوع مادہ، میولی قرار دیتے ہیں، پھر حال امکان کی یہ وہ صورت ہے جو اگرچہ ایک وجودی امر ہے، لیکن عدم اور نیستی بھی اس میں سنی ہوئی اور مخلوط ہے؛ اور جس طرح وجود مطلق تشکیلی قسم کا ایک عام مفہوم ہے، یعنی اپنے ماتحت افراد پر اس کا اطلاق برابر برابر طریقے سے نہیں بلکہ تفاوت کے ساتھ ہوتا ہے، اسی طرح امکان کی اس قسم میں بھی جو عمومیت پائی جاتی ہے، وہ تشکیلی طرز کی عمومیت ہے، اس کے نیچے ایسے امکانات مندرج ہیں جن کے نام مجہول ہیں اور ان کی تعبیر اس طریقے سے کی جاتی ہے، یعنی کہا جاتا ہے کہ فلاں چیز کا امکان، فلاں چیز کا امکان؛

پس اب یہ بات پایہ ثبوت کو پہنچی کہ ہر حادث نوپیدا چیز سے پہلے مادے کا ہونا ضروری ہے، اور یہی مادہ اس حادث چیز کی پیدائش و حادث کے منجملہ مختلف اسباب و علل کے خود بھی ایک سبب ہوتا ہے، اور اسی سے یہ مسئلہ بھی ثابت ہوا کہ جہاں بود و نابود، بناؤ اور بگاڑ، کون و فساد کا قہر پیش آتا ہے، وہاں یہ ضروری ہے کہ بننے والی اور بگڑنے والی چیز

یہیے کاشن اور فاسد دونوں کا ہیولی ایک ہی ہو، ورنہ پھر لازم آئے گا کہ ان صورتوں میں ہیولی کی پیدائش بھی نئے سرے سے ہو، جو محال ہے، کیونکہ اس کا مطلب یہ ہوگا کہ اس نو پیدا ہیولی سے پہلے اس کے وجود کا بھی امکان پایا جائے، گویا اس ہیولی کے امکان کے لیے بھی ہیولی ماننا پڑے گا، اور یوں یہ سلسلہ دراز ہو کر تسلسل کی شکل پیدا کر لے گا۔ اور بجز ایک صورت کے جس کا ذکر آئندہ کیا جائے گا، تسلسل کی تمام صورتیں محال ہیں، ہیولی کے متعلق تسلسل کے جواز کی شکل اس موقع پر پیدا ہوتی ہے، جہاں صورت کے مسلسل اور ہمہ تن تجدید سے، ہیولی بھی تجدید پذیر اور نو بہ نو ہوتا چلا جائے؛ یہاں جاننے کی ایک بات یہ بھی ہے کہ جو امکان شے کے بالفعل پیدا ہو جانے کے بعد معدوم ہو جاتا ہے، اس کے لیے کوئی سبب ضرور ہوگا، اور لامحالہ وہ حادث اور نو پیدا ہوگا، ظاہر ہے کہ ایسی صورت میں اس کے لیے بھی کوئی ایسا امکان ہونا چاہئے، جو اس سے پہلے پایا جائے، اور زمانی طور پر اس پر مقدم ہو، اور یہ سلسلہ بھی لائق اسی مدد تک پھیلتا چلا جائے گا، پھر یہ بھی معلوم ہونا چاہئے، کہ ہیولی میں بلکہ ہر مادے میں بحیثیت مادہ ہونے کے اس کی صلاحیت اور قوت ہوتی ہے کہ وہ فعلیت کا رنگ اختیار کرے، یعنی کوئی شے بالفعل ہو جائے، لیکن اس کی فعلیت کے یہ معنی نہیں ہوتے کہ وہ موجود ہو جائے اور پایا جائے اسی طرح صورت کے امکان کے معنی یہ ہیں کہ وہ اس رنگ میں پائی جائے کہ وہ ابھی کوئی بالفعل شے نہیں ہے، کیونکہ صورت تو خود ہی فعلیت ہے، اس کے بعد اب ہم کہتے ہیں کہ صورت کے وجود کا امکان ایک ایسی موجود صفت ہے جو اس کے ہیولی میں پائی جاتی ہے۔ اس کا مطلب یہ ہے کہ جب اس صفت کا تصور کیا جائے تو اسی کے ساتھ یہ تصور بھی ذہن میں پیدا ہو، کہ وہ صورت کے وجود کا امکان ہے اس کو مثال سے سمجھو، مثلاً کسی حوض کی کشادگی کے متعلق غور کرو، ظاہر ہے کہ یہ کشادگی اور وسعت حوض کی صفت ہے اب اگر حوض کا تصور قائم کیا جائے، اور اسی کے ساتھ اس بات کو بھی خیال کے سامنے لایا جائے کہ

پانی کی کتنی مقدار کی گنجائش اس حوض میں ہے! یہی پانی کے وجود کا امکان ہوگا، اسی طرح گھر کا صحن ظاہر ہے، کہ گھر کی صفت ہے؛ اب اگر گھر کا تصور کیا جائے اور اسی کے ساتھ یہ بات بھی سوچی جائے کہ اس میں کتنے آدمیوں کی گنجائش ہے، یہی بات ان آدمیوں کے وجود کا امکان ہوگا، ان مثالوں سے اس شبہ کا ازالہ ہو جاتا ہے جو اس موقع پر پیش آتا ہے؛ یعنی جو موجود ہے؛ وہ معدوم کی طرف کیسے مضاف اور منسوب ہو سکتا ہے؛ کیونکہ مضاف کے تو یہی معنی ہیں کہ شے کا اس طرح ہونا کہ جب اس کا خیال کیا جائے معاً اس کے ساتھ مضاف الیہ یعنی جس کی طرف وہ منسوب ہے، اس کا خیال بھی دماغ میں آجائے، یہاں اگر یہ کہا جائے کہ حوض اور صحن کی گنجائش تو وجودی امور ہیں اور قوت ایک عدمی بات ہے، پھر ان وجودی امور کو قوت اور امکان کیسے قرار دیا جاسکتا ہے؛ تو صورت یوں ہوگی، کہ ان دونوں (یعنی حوض اور گھر کی گنجائش) کو جب اس چیز کے لحاظ سے تصور کیا جائے جو ان میں بھری جائے گی مثلاً پانی کے لحاظ سے تو اس وقت ان کی نسبت وجود کی طرف نہیں ہوگی، بلکہ ایک ایسے عدمی امر کی جانب ہوگی، جو مطلقاً وجود کے مقابلے سے پیدا ہوتا ہے، یعنی جب پانی نہ ہو اس وقت پانی کی گنجائش اور جب آدمی نہ ہوں اس وقت آنگن کی گنجائش کا امکان ہے ظاہر ہے کہ یہ وجود کی طرف نہیں بلکہ عدم ہی کی طرف اضافت ہے جو وجود کے مقابلے سے پیدا ہوا ہے؛

ایک تنبیہ بعض حوادث کی حالت تو یہ ہوتی ہے، کہ ان کے وجود کا امکان مادے کے اندر پایا جاتا ہے، اور بعض چیزیں

ایسی بھی ہوتی ہیں جن کے وجود کا امکان مادے کے اندر نہیں بلکہ مادے کے ساتھ پایا جاتا ہے؛ پہلی قسم کی مثال مثلاً صورت جسمیہ ہے، اور دوسری کی مثال انسانی نفوس ہیں جن کا وجود مادے میں نہیں ہوتا، لیکن مادے کے ساتھ ہوتا ہے؛ جیسا کہ علم النفس کی بحث میں آئندہ تمحیص بتایا جائے گا، اور

نفس کے وجود کو اس کے عدم پر ترجیح بخشتا ہے، وہ مادہ ہی ہوتا ہے، اس لیے کہ جس کا وجود ممکن ہوتا ہے، ظاہر ہے کہ عدم اور وجود دونوں باتوں کی قوت اور صلاحیت اس میں برابر ہوتی ہے، اس لیے ضرور ہے کہ اس کے ایک پہلو کو دوسرے پہلو پر ترجیح دینے کے لیے کسی ترجیح دینے والے کی ضرورت ہے، اس لیے کہ وجود عطا کرنے والا وجود اور بہت بڑا فیاض ہے، اس کی دہش کے لیے کسی ایسی ترجیح دینے والی بات کافی ہے، جو کم از کم شے کو وجود و عدم کی مشترک حد سے کچھ بھی وجود کی طرف جھکا دے، اس گفتگو سے تم پر یہ بات واضح ہو گئی ہوگی کہ مادے کو جو نفس کے وجود کی علت قرار دیا جاتا ہے، تو اس کی صورت یہی ہے، اس کے سوا اور کوئی وجہ نہیں ہے، اس لیے کہ مادہ تو خود نفس کا دو طریقوں سے محتاج ہے، احتیاج کی پہلی صورت تو یہ ہے کہ جو چیز نفس کی وجہ سے موجود ہوتی ہے اس کی تقویم مادے سے ہوتی ہے، (یعنی بدن کی) اور ظاہر ہے کہ یہ بات نفس ناطقہ میں نہیں پائی جاتی، دوسری صورت اس احتیاج کی یہ ہے، کہ شے کے وجود کو اس کے عدم پر ترجیح حاصل ہو، اور نفس کی جو بات مادے کی محتاج ہے، اس کی وجہ صرف یہی ہے بظاہر یہ ہے کہ حوادث اور نو پیدا چیزوں کو مادے کی جو حاجت ہوتی ہے، درحقیقت اس احتیاج کی وجہ یہی ہے، کہ مادہ ہی شے کے وجود کے امکان کا حاصل ہوتا ہے، تاکہ شے کے وجود کو اس کے عدم پر ترجیح حاصل ہو، اور یہ ممکن شے دراصل صورت ہی ہوتی ہے، بعض موقعوں پر تو یہ ہوتا ہے، کہ صورت مادے میں پائی جاتی ہے اور اس وقت صورت کو مادے کی حاجت و وجہ سے ہوتی ہے، ایک تو اس لیے کہ صورت کی پیدائش اور حدوث میں اس کی ضرورت ہے، اور دوسری وجہ یہ ہے، کہ ایسے مواقع پر صورت کی تقویم بھی مادے سے ہوتی ہے، باقی نفس کا حال اس سے مختلف ہے، چونکہ مادے میں ہو کر وہ نہیں پایا جاتا اس لیے محض اپنی پیدائش اور حدوث ہی میں اس کو مادے کی ضرورت ہوتی ہے، اس مسئلے کی بھی نیز یہ بات کہ مادے کو نفس کے ساتھ جو سبب ہونے کا تعلق ہے اور اس میں جو شبہ پیدا ہوتا ہے،

ان تمام امور کی زیادہ تحقیق ہم اس وقت کریں گے، جب یہ بتایا جائے گا کہ موت کے بعد بھی نفس باقی رہتا ہے؛ ایک اور بات سے یہاں واقف رہنے کی ضرورت ہے، یعنی یہ معلوم ہونا چاہئے کہ ایسی ہستیاں جو مادے سے مجرد اور پاک ہوتی ہیں جنہیں مفارقات کہتے ہیں، واقع میں ان کے لیے کبھی قسم کا امکان نہیں ہوتا، ورنہ ان کے وجود کے لیے حامل (مادے) کی ضرورت ہو جائے گی، البتہ جب عقل ان مفارقات کو اس حیثیت سے تصور کرتی ہے، کہ ان کی بھی کوئی کلی ماہیت ہے، محض اس ذہنی اعتبار اور عقلی تصور کی بنیاد پر یہ باور کیا جاتا ہے کہ وجود سے ان کی ماہیتوں کا جو تعلق ہے، وہ امکانی صفت سے موصوف ہے، جیسا کہ پہلے بھی بیان کیا گیا ہے؛

فصل اس فصل میں یہ بتایا جائے گا کہ قوت پر فعلیت کو تقدم حاصل ہے؛ اگرچہ جن باتوں کا ذکر گزشتہ فصول میں کیا گیا

ہے، یہ ظاہر ان سے یہ دہم پیدا ہوتا ہے کہ معاملہ بالعکس ہے یعنی مطلقاً قوت ہی فعلیت سے پہلے ہوتی ہے، اور اکثر وہاں کا یہی خیال بھی ہے، جیسا کہ یہ باور کرتے ہیں کہ مادے کا وجود صورت سے پہلے ہوتا ہے؛ اور جس فصل سے پہلے ہوتی ہے، اور یہ کہ عالم کا کوئی نظام موجود نہ نظام سے پہلے نہ تھا اور ممکن کی ماہیت اس کے وجود پر مقدم ہوتی ہے، لیکن واقعہ یہ نہیں ہے، شیخ نے شفا میں بعض لوگوں کے خیالات نقل کیے ہیں، جن سے معلوم ہوتا ہے کہ وہ قوت کو فعل سے پہلے قرار دیتے ہیں؛ پھر باہم یہ لوگ مختلف فرقوں میں تقسیم ہو گئے ہیں؛ ان میں کچھ لوگ تو ایسے ہیں، جو سمجھتے ہیں کہ ہیولی کا وجود صورت سے پہلے ہوتا ہے؛ پھر فاعل اور خالق اس ہیولی کو صورت کا لباس پہناتا ہے، خواہ وہ ابتدائی طور پر پہنائے، یا کسی ضرورت اور مطالبے کی بنیاد پر ایسا کیا جائے، اور قدیم حکماء کے ایک عام گروہ کا یہی عقیدہ ہے؛ وہ یہ کہتے ہیں کہ کوئی چیز مثلاً نفس (روح) کے دل میں دفعۃً یہ خیال پیدا ہو کہ ہیولی کی تربیت و پرداخت میں وہ مشغول ہو؛ لیکن یہ کام جس فوجی اس سے اجسام نہ پاسکا، تب باری عزاسمہ تلافی کے لیے اس کی امداد کی طرف

متوجہ ہوئے؛ اور ہیولتی کی صورتوں میں اس نے حسن پیدا کر دیا ان میں بعض یہ کہتے تھے کہ ہمارے سامنے جو چیزیں ہیں، یہ اپنی اپنی فطرت اور طبیعت کے اقتضا سے متحرک تھیں، لیکن ان کی حرکتوں میں کوئی نظم اور ضبط نہ تھا، تب خالق تعالیٰ نے ان کی مدد کی، اور بد نظمی و بے ضابطگی کو ختم کر کے حق تعالیٰ نے ان میں موجودہ نظام کو قائم فرمایا، ان ہی میں بعضوں کا خیال یہ تھا کہ سب سے قدیم امر تاریکی و ظلمت ہے، یا ابتدا میں صرف ہادیہ تاریک خدق یا لامحدود غیر متناہی غلاتھا، اور وہ ایک مدت تک ساکن رہا، پھر کچھ دنوں کے بعد اس میں حرکت پیدا ہوئی، ان ہی عقائد و خیالات میں ایک وہ عقیدہ بھی ہے، جس کی تعبیر غلیظہ کے لفظ سے کی جاتی ہے، جس کا قائل حکیم انکاغوریس تھا، مطلب اس کا یہ تھا، کہ ہمیشہ قوت اور صلاحیت، فعلیت سے پہلے ہوتی ہے، مثال میں وہ محسوس اور لطفوں کو پیش کرتا ہے، اس کے نزدیک قدرت کے تمام مصنوعات کا ہی حال ہے، بہر حال یہ تو ان لوگوں کے مختلف خیالات تھے، جو قوت کو فعل سے پہلے مانتے ہیں؛

اب میں عرض کرتا ہوں، کہ ایسی ہستیاں جو بنتی اور بگڑتی رہتی ہیں یا جن میں کون و فساد کا سلسلہ جاری ہے، ان کے جزئی افراد کا تو بے شک وہی حال ہے، جو منی اور انسان میں ہم دیکھتے ہیں، یعنی خاص قوت اور صلاحیت و استعداد کو ان کی فعلیت پر زمانی تقدم حاصل ہے، اور زمانے کے اعتبار سے جو تقدم و تاخر ہوتا ہے، یہ چنداں قابل لحاظ نہیں، لیکن مطلق قوت اور صلاحیت و استعداد تو اس کا حال مختلف ہے، یعنی فعلیت ہی کو اس پر۔
 لہذا جوہر چند تقدم حاصل ہے، تفصیل اس اجمال کی یہ ہے کہ قوت بذات خود قائم نہیں رہ سکتی، بلکہ اپنے قیام کے لیے وہ کسی جوہری وجود کی محتاج ہے، اور اس جوہری وجود کے لیے ضروری ہے کہ بالفعل موجود ہو، اس لیے کہ اگر وہ بالفعل موجود نہ ہو گا تو یہ ناممکن ہے کہ کسی چیز کی استعداد اور صلاحیت کو وہ قبول کرے، آخر جوہر سے موجود ہی نہ ہو گا، وہ کسی چیز کو قبول کیا کرے گا، پھر ایک بات یہ بھی ہے، کہ ہستی کے دائرے میں ایسے موجودات بھی ہیں،

جو ہر اعتبار سے بالفعل ہوتے ہیں، اور ان میں نہ کوئی بات بالقوۃ پہلے تھی اور نہ
آئندہ پائی جاسکتی ہے، مثلاً اول تعالیٰ مجدہ اور عقول فعالہ کا جو حال ہے ایک
اور امر قابل لحاظ یہ بھی ہے، کہ ہر قوت و استعداد اور ہر صلاحیت و قابلیت
یہ جانتی ہے، کہ فعلیت کی شکل وہ کسی فعل ہی کے ذریعے سے اختیار کرے، یہ
ناممکن ہے، کہ خود یہ فعل ان امور میں ہو، جو حادث اور نو پیدا ہوتے ہیں کیونکہ
ایسی صورت میں پھر اس کو بھی قوت سے فعلیت کے دائرے میں لانے کے لیے
ایک اور فعل کی ضرورت ہوگی، لا محالہ اس سلسلے کو کسی ایسی ہستی پر ختم ہونا
چاہیے جو حادث اور نو پیدا نہیں بلکہ خود بالفعل ہو، اور اس مقدمے کا رد
ہونا، اس مقام پر بیان کیا گیا ہے، جہاں اسباب و علل کے تناہی و محدود
ہونے پر دلیل قائم کی گئی ہے، یہ بھی تو آخر سوچنے کی بات ہے کہ فعلیت کا تصور
تو آدمی براہ راست کر سکتا ہے، لیکن قوت کا تصور فعلیت کے تصور کے بغیر ممکن
ہے، پھر یہ بھی دیکھو کہ شرف و کمال میں یقیناً فعلیت کو قوت پر تقدم حاصل ہے
اس لیے کہ فعلیت تو کمال ہے، اور قوت نقص ہے، بلکہ قاعدہ ہے، کہ
ہر چیز کی قوت و صلاحیت کا کمال اس کی فعلیت ہی سے حاصل ہوتا ہے،
ساری بھلائیاں ہمیشہ اسی چیز کے لیے ثابت ہوتی ہیں، جو بالفعل موجود ہو
اور برائی و شر وہیں ہوتا ہے، جہاں چیز ابھی صرف قوت و صلاحیت
کے رنگ میں رہتی ہے، بلکہ ہر اعتبار سے دنیا کی کوئی چیز جو صرف شر اور برائی
نہیں ہوتی تو اس کی وجہ یہی ہے، کہ کسی نہ کسی بات کی اس میں فعلیت ہے،
مثلاً وجود ہی اس کا بالفعل ہے، ورنہ شر محض تو وہی چیز ہو سکتی ہے جو معدوم
ہو، اسی لیے اپنے وجودی پہلوؤں کے اعتبار سے کوئی چیز بری نہیں ہوتی، اس
میں جو کچھ بھی برائی ہوتی ہے، وہ کسی کمال کے عدم اور نہ ہونے کا نتیجہ ہوتا ہے،
مثلاً جہل کو شر اسی لیے کہتے ہیں کہ وہ کمال (علم) کے نہ ہونے کا نام ہے،
یا ایسی چیز بری ہوتی ہے، جس سے کوئی عدمی نتیجہ مرتب ہوتا ہو، مثلاً
ظلم کو جو برا کہتے ہیں اس کی وجہ یہی ہے، کہ اس سے کمالات کے نظام میں
خلل پیدا ہوتا ہے، اور اچھائیاں اس سے مٹی ہیں،

غلامہ یہ ہے کہ قوت اور صلاحیت کا بھی خارج میں چونکہ ایک گونہ بود اور نمود ہوتا ہے اور ہستی دو وجود کا ایک رنگ اس میں بھی ہے اس لیے اس کی ماہیت کا تقوم بھی وجود ہی سے ہوتا ہے اور تم جان چکے ہو کہ واقع میں وجود ماہیت سے مقدم ہے پس معلوم ہوا کہ ذہنی اور عقلی طور پر قوت کے لیے بحیثیت قوت ہونے کے ایک قسم کی بالفعل یافت اور محصل ثابت ہے اور اس سے یہ ثابت ہوا کہ فعلیت کو قوت پر وہ تقدم بھی حاصل ہے جو علت کو معلول پر ہوتا ہے یعنی جسے تقدم بالفعلیت کہتے ہیں اور وہ تقدم بھی جسے تقدم بالطبع کہتے ہیں اسی طرح شرف و کمال والا تقدم بھی اور زمانے کے اعتبار سے جو تقدم پیدا ہوتا ہے وہ بھی اور حقیقت کے لحاظ سے بھی النضر ان سارے اعتبارات سے تقدم کی جتنی شکلیں ہیں وہ سب فعلیت کو قوت پر حاصل ہے جیسا کہ میں نے ہر ایک کی طرف اشارہ کیا ہے؛

ایک و ہم کا ازالہ میرے اس بیان پر اعتراض کرتے ہوئے اگر تم یہ کہو کہ بعض موقعوں پر قوت ہی کو فعل سے بہتر سمجھا جاتا ہے اور

فعل ہی اس کے مقابلے میں برا قرار دیا جاتا ہے مثلاً کسی میں برائی کرنے کی صلاحیت و قابلیت اور شر کی قوت ہے ظاہر ہے کہ اس مقام پر اس قوت کا بالفعل ہونا یقیناً قوت کے مقابلے میں برا ہے؛ آخر کسی برائی کے بالفعل موجود ہونے سے قطعاً زیادہ بہتر ہے کہ وہ صرف قوت اور صلاحیت ہی کی حیثیت میں رہے؛ ٹھیک جیسے بطلانی کا بالفعل ہو جانا اس کے بالقوت رہنے سے زیادہ بہتر ہے اس لیے کہ بر آدمی درحقیقت اس وقت تک برا نہیں ہوتا جب تک برائی کی صلاحیت اس میں صرف صلاحیت اور قوت کی شکل میں ہے میں اس کے جواب میں کہتا ہوں کہ تم نے جو کچھ کہا بجائے خود درست ہے لیکن یہاں یہ بات جو پیدا ہوئی ہے یہ محض ایک عارضی سی چیز ہے اور خاص چیزوں کو پیش نظر رکھنے کے بعد یہ حکم پیدا ہوتا ہے ورنہ اگر قوت کو صرف اس کی ذات کی حد تک زیر نظر رکھا جائے اور تمام بیرونی امور سے قطع نظر کیا جائے تو ظاہر ہے کہ قوت دراصل کسی نہ کسی چیز کے

عدم ہی کا نام ہے اور اس بنیاد پر وہ ہمیشہ برائی ہی ہے اس کی مثال ایسی ہی ہے کہ ظلم اور مرض یا اسی قسم کی اور چیزوں کو اس حیثیت سے دیکھا جائے کہ یہ بالفعل موجود ہیں اور کسی چیز کا بالفعل ہونا بذات خود خیر اور بھلائی ہے؛ لیکن اگر کسی بالفعل چیز کا نتیجہ یہ ہو کہ اس سے دوسری بالفعل چیزیں معدوم ہوتی ہوں تو اس اعتبار سے پھر ان ہی کو شر اور برائی کے ذیل میں داخل کر دیا جاتا ہے۔ یہی حال ان قوتوں کا ہے جس کی فعلیت سے دوسری چیزوں کا عدم لازم آتا ہو؛ تو اس وقت ان کی فعلیت سے ان کی قوت ہی بہتر شمار ہوتی ہے اس لیے کہ عدم کے عدم کا نتیجہ وجود ہی ہوتا ہے پس برائی کی جن قوتوں کو خیر قرار دیا گیا تھا ان کا آل کار بھی بالآخر فعلیت ہی کی صورت اختیار کر لیتا ہے جیسے برائی کی فعلیت کی تان بھی آخر قوت ہی پر آکر ٹوٹتی ہے!

فصل اس فصل میں اس بات کی تحقیق کی جائے گی کہ حرکت کا موضوع اور موصوف کیا ہے اور یہ کہ اس کا موضوع جسم ہے یا جسم کے سوا کوئی اور چیز اتم یہ جان چکے کہ حرکت ایک ایسی سیال حالت کا نام ہے جس کے وجود کی نوعیت یہ ہے کہ محض قوت اور صرف استعداد و قابلیت اسی طرح محض فعلیت اور صرف تحقق و یافت کے درمیان کی ایک کیفیت کی وہ سرمایہ دار ہے اور یہ کہ وہ یک ایسا متصل تدریجی قطعی امر ہے بجز وہم کے جس کی ہستی اپنے اندر اکٹھے ہونے اور برقرار رہنے کی صفت نہیں رکھتی۔ ان خصوصیتوں کی بنیاد پر ظاہر ہے کہ کسی ایسی چیز کا ہونا ناگزیر ہے جو کسی نہ کسی وجہ سے قائم و ثابت ہو؛ تاکہ اس میں حرکت کے وجود کو فرض کیا جاسکتا ہو اب سوال یہ ہے کہ یہ قائم و ثابت شے کوئی ایسی چیز ہوگی جو بالقوة موجود ہو یا کوئی ایسی حقیقت ہوگی جو بالفعل ہو اس کا بالقوة ہونا توانا ممکن ہے اس لیے کہ جو چیز بالفعل موجود ہی نہ ہوگی وہ کسی صفت سے نہ بالقوة موصوف ہو سکتی ہے؛ اور نہ بالفعل پس یہی شق باقی رہ جاتی ہے کہ حرکت کا موضوع و موصوف ایسی چیز کو قرار دیا جائے جو بالفعل موجود ہو اب

دریافت طلب یہ بات ہے کہ آیا ہر اعتبار اور ہر پہلو کے لحاظ سے اس کا بالفعل ہونا ضروری ہے؟ یا یہ ضروری نہ ہوگا؟ پہلی صورت تو محال ہے اس لیے کہ جو چیز ہر لحاظ اور ہر پہلو سے بالفعل ہوگی اس کا شمار تو ان موجودات میں ہوگا جو مادے سے مجرد اور پاک ہیں ایسے مفارقات اور ظاہر ہے کہ مفارقات کو مادے سے بھلا کیا علاقہ ہو سکتا ہے؟ مگر اس کے جو چیز اس نوعیت کی ہوگی یعنی ہر اعتبار سے بالفعل ہوگی تو اس کے متعلق یہ کہنا کہاں تک درست ہو سکتا ہے کہ وہ قوت و صلاحیت کی حالت سے نکل کر فعلیت کی طرف آئی اور جب یہ نہیں ہے تو اس کے متحرک ہونے کے کیا معنی ہو سکتے ہیں؟ اس لیے کہ جو جو چیزیں امکان عام کے طریقے سے اس کے لیے ممکن ہو سکتی تھیں وہ سب کی سب ایک جابی طور پر اس کے لیے ثابت شدہ ہوتی ہیں

پس معلوم ہوا کہ جو چیز ہر اعتبار سے بالفعل ہے اس کے لیے متحرک ہونا ناممکن و متنع ہے اسی کا گویا عکس نقیض یہ ہوگا 'مہر وہ چیز جس میں حرکت کے پائے جانے کی صلاحیت ہوگی اس میں کسی نہ کسی بات کا بالقوہ ہونا ضروری ہے' اس لیے کہ حرکت کرنا یا متحرک ہونا تو وہی چاہے گا جسے ایسی بات کی طلب ہو جو ابھی اسے حاصل نہیں ہے، ہر حال جو چیز مادے سے مجرد ہوگی وہ حرکت کے ذریعے سے کسی چیز کو حاصل کرنے کی کبھی کوشش نہیں کر سکتی، اسی دعوے کے ثبوت کی ایک وجہ یہ بھی ہے کہ حرکت تو ایک ایسی صفت کا نام ہے جو متحرک شے پر طاری ہوتی ہے، اور قاعدہ ہے کہ جس پر کوئی بات طاری ہو، اس میں ضروری ہے کہ کوئی نہ کوئی چیز بالقوت ہو، گویا حرکت اسی چیز میں نفس کر سکتے ہیں جس میں کوئی بات بالقوہ ہو، اور مفارقت ظاہر ہے کہ اس آلودگی سے پاک ہے، ان تمام باتوں کا حاصل یہ ہوا کہ حرکت کے موضوع و موصوف بھونے کے لیے ضروری ہے کہ وہ کوئی ایسا جو ہر ہو جس میں کچھ چیزیں تو بالقوہ ہوں اور کچھ بالفعل، یعنی اس میں دونوں طرح کی باتیں پائی جائیں، اور یہ جسم ہی ہو سکتا ہے!

اب یہ معلوم ہونا چاہئے کہ جسمانی جو اہر کے کسی نوع کی حرکت صورت

نہیں بن سکتی، اس دعوے کو بہ چند وجوہ ہم ثابت کرتے ہیں پہلی وجہ تو یہ ہے کہ حرکت ظاہر ہے کہ جوہر نہیں بلکہ عرض ہے، اور عرض بھی کسی تمام اعراض سے ضعیف تر، کمزور تر، اس لیے کہ حرکت سے ہماری مراد یہ نہیں ہے کہ جس کی وجہ سے شے متحرک ہوتی ہے؛ بلکہ خود شے کے متحرک ہونے کی تعبیر حرکت سے کی گئی ہے؛ جو ایک اضافی اور نسبی بات ہے؛ پھر کسی جوہری وجود کی حرکت صورت کس طرح بن سکتی ہے؛ اس لیے کہ کسی چیز کا تحصیل اور اس کی یافت کسی ایسی شے کے ذریعے سے نہیں ہو سکتی جو اس سے وجودیں گھٹیا اور ضعیف ہو، دوسری وجہ یہ ہے کہ جو جسم بالفعل موجود ہوگا وہی حرکت کا موضوع بن سکتا ہے؛ اور یہ ناممکن ہے کہ بجز ذہن اور عقل کے کوئی ایسا مبہم جسم پایا جائے جس کا تحصیل و تقوم حرکت سے ہو؛ ہاں ایہ ہوتا ہے کہ موجودہم سے کسی خاص نوع کا تحصیل ہو؛ تیسری وجہ یہ ہے کہ حرکت کے تحت میں جو انواع مندرج ہیں اور اس کی جتنی قسمیں ہیں ظاہر ہے کہ ان میں کوئی استقراری طور پر بالفعل موجود نہیں ہو سکتی، اور جو چیز بالفعل موجود ہی نہیں ہو سکتی ہو، بھلا وہ کسی نوع کے بالفعل وجود کو کس طرح حاصل کر سکتی ہے؛ چوتھی وجہ یہ ہے کہ حرکت سے اگر کوئی نوع قوام پذیر ہو، یعنی حرکت سے اس کا تقوم ہو، تو اس کا لازمی نتیجہ یہ ہوگا کہ سکون کے ساتھ ہی وہ نوع معدوم ہو جائے گی، نیز خود اس حرکت کے اجزاء کے معدوم ہونے سے بھی وہ معدوم ہوگی، گویا بالفعل نہیں بلکہ ایک قسم کی وہ بالقوۃ نوع ہوگی، اور بالفعل نوع بننے کے لیے وہ کسی ایسی چیز کی محتاج باقی رہے گی، جو بالفعل موجود و ثابت ہو، ان تمام وجوہ سے یہ بات ثابت ہوئی کہ جب تک جسم تقوم پذیر ہو کر موجود نہ ہوئے، اس وقت تک اس کو حرکت عارض نہیں ہو سکتی، یہ وہ آخری باتیں ہیں جو اس مدعا کے ثبوت میں کہی گئی ہیں، عنقریب تم ایک اور گفتگو سنو گے جس سے دل روشنی حاصل کرتا ہے؛

فصل ”ایک مشرقی حکمت“

واضح ہو، کہ شے کے متحرک ہونے کا نام جب حرکت ہے؛

کیونکہ تبدل گدہ شستی و انقضا ہی کی تعبیر تو حرکت سے کی جاتی ہے، اس لیے
 ضروری ہے کہ حرکت کی براہ راست علت یعنی اس کی علت قریبہ کوئی ایسی
 شے ہو جس کی ذات میں ثبات و قرار نہ ہو، یا یوں کہو کہ وہ غیر ثابت الذات ہو،
 کیونکہ اگر ایسا نہ ہو گا تو حرکت کے جزا پھر معدوم نہیں ہو سکتے، ظاہر ہے کہ ایسی
 صورت میں حرکت نہ حرکت باقی رہے گی اور نہ تبدل و تبدل درہے گا، بلکہ وہ سکون
 اور قرار بن کر رہ جائے گی، اور اس سے یہ معلوم ہوا کہ حرکت کا جو براہ راست
 بلا واسطہ فاعل ہو گا، اس کے وجود کے ساتھ حرکت کو بذات خود لزومی تعلق
 ہو گا، اور قاعدے کے رو سے بھی ہونا چاہئے کہ حرکت جس چیز کے وجود
 کے لوازم سے ہو گی، اس کی حقیقت اور ماہیت اگرچہ حرکت کے سوا ہو گی،
 لیکن اس کے وجود سے حرکت کبھی جدا نہیں ہو سکتی، پھر یہ بھی کلیہ ہے، کہ جو
 چیز کسی خارجی شے کے لوازم میں سے ہوتی ہے، اس کو اپنے لزوم کے لیے
 ثابت ہونے میں خارجی وجود کے اعتبار سے کسی جعل باعل (یعنی بنانے والے
 کے بنانے کی) کی ضرورت نہیں ہوتی، بلکہ لزوم ہی کا بنانا لازم کا بنانا ہوتا
 ہے، اور اس کا مطلب یہ ہوا کہ حرکت کے وجود کو اپنے فاعل قریب کے
 وجود سے ان عوارض اور اوصاف کی نسبت ہوتی ہے، جنہیں اصطلاحاً
 تحلیلی عوارض و اوصاف کے نام سے موسوم کرتے ہیں، یعنی موصوف کے وجود
 کی تحلیل سے ان عوارض کا وجود پیدا ہوتا ہے، پس ثابت ہوا کہ حرکت
 کے فاعل قریب کے لیے ناگزیر ہے کہ ماہیت تو اس کی ثابت و برقرار ہو،
 لیکن اس کے وجود میں تبدل کا عمل و دخل ہو، اور عنقریب تم کو بتایا جائے گا کہ
 حرکت کی کوئی سی بھی قسم اور نوع ہو، ہر ایک کی علت قریبہ اور براہ راست
 سبب طبیعت کے سوا کوئی دوسری چیز نہیں ہوتی اور طبیعت کے متعلق
 بجائے خود یہ ثابت ہو چکا ہے کہ وہ ایک ایسا جوہر ہے، جس سے جسم تقوم پذیر
 اور قوام یاب ہوتا ہے اور طبیعت ہی جسم کو نوع کی شکل میں یافت اور
 تحصیل عطا کرتی ہے، نیز جسم طبیعی کے بالفعل موجود ہونے کی حیثیت سے
 طبیعت کا شمار اس کے کمال اول کے سلسلے میں کیا جاتا ہے، یعنی طبیعت ہی

جسم طبعی کا اس کے بالفعل موجود ہونے کی حیثیت سے پہلا کمال ہے، اس کا اصل سیرے امن بیان سے یہ بات ثابت ہوئی کہ ہر جسم کا وجود تجدید پذیر ہے اور ہر لمحہ نیا ہوتا رہتا ہے، اسی طرح ہر جسم کی ہویت بھی ایک سیال چیز ہے، اگرچہ اس کی ماہیت میں ثبوت اور قرار ہی کیوں نہ ہو، یعنی ہر جسم کا وجود تو تجدید کا رنگ رکھتا ہے، لیکن اس کی ماہیت اور حقیقت ثابت ہوتی ہے، اور یہی وہ فرق ہے جس سے حرکت اور جسم میں امتیاز ہوتا ہے، کیونکہ حرکت کے تو معنی ہی تجدید و انقضا گذشتنی وغیرہ ہیں،

اس تقریر سے یہ بھی ثابت ہو گیا کہ تمام جسمانی عالم اور سارے جسمانی جواہر اور اس کے سارے اعراض خواہ فلکی ہوں یا عنصری سب کے سب حادث اور نو پیدا ہیں،

اور وہ جو گذشتہ فصل میں یہ کہا گیا تھا کہ حرکت کے موضوع کا ثابت الذات ہونا ضروری ہے تو یہ اس حیثیت سے صحیح ہے اگر حرکت کے موضوع سے مراد اس موضوع کی ماہیت ہو، اس لیے کہ تجدید کے موضوع کے لیے ظاہر ہے کہ تجدید کی حیثیت ایک عارض کی ہوگی، پس حرکت کا موضوع اپنی ماہیت اور ذات کے نقطہ نظر سے تجدید پذیر نہ ہوگی، یا حرکات کے موضوع سے خاص ان حرکتوں کے موضوع مراد ہوں جو اپنے موضوع کے وجود کو لازم نہیں ہوتے، مثلاً نقل مکانی والی حرکت جسے اصطلاحاً نقل کہتے ہیں، یا ایک حال سے دوسرے کی حال کی طرف حرکت مثلاً سردی سے گرمی کی طرف جسے اصطلاحاً اتحاک کہتے ہیں، یا نباتاتی چیزوں کی نشو و نما کے صفات میں حرکت الغرض ان حرکتوں کا ظاہر ہے کہ اپنے موضوعوں سے نزدیکی تعلق نہیں ہوتا،

اور اسی فصل میں جو یہ بیان کیا گیا تھا کہ حرکت کے موضوع موصوف کو ایسی چیز ہونی چاہئے جس میں کچھ باتیں تو بالقوة ہوں اور کچھ بالفعل، تو واقعہ یہ ہے کہ یہ بھی ایک اجمالی بیان ہے، ضرورت ہے کہ اس کی تفصیل کی جائے، بات یہ ہے کہ حرکت کی صفت کسی موضوع اور موصوف میں جو پائی جاتی ہے، اگر یہ عرض محض موضوع کے وجود تک محدود ہے، مثلاً جسم کو جو

حرکتیں عارض ہوتی ہیں ان کا ہی حال ہوتا ہے، ایسی صورت میں کوئی شہ نہیں کہ حرکت کا جو موضوع ہوتا ہے، وہ خارج میں دو چیزوں سے مرکب ہوتا ہے، ایک چیز تو وہ ہوتی ہے، جو موضوع کی ذات میں بالفعل پائی جاتی ہے، اور اس کی خصوصیت ہوتی ہے کہ حرکت کی پوری مدت میں مدہ مسلسل ثابت اور برقرار رہتی ہے، اور دوسری چیز اس میں وہ ہوتی ہے، جو بالقوت متحرک ہوتی ہے، اس لیے کہ حرکت کا تو ہر جز اس کے نہ ہونے کے بعد پیدا ہوتا رہتا ہے، اور پیدا ہونے کے بعد مٹتا چلا جاتا ہے، اور متحرک اول سے آخر تک وہی اپنے حال پر باقی رہتا ہے، اور اگر حرکت کے عوض کی یہ نوعیت نہ ہو، بلکہ یہ عوض تحلیل قسم کا ہو، مثلاً جو لوازم کی صورت ہے، یعنی عقل لوازم کو ان کے ملزموں سے ذہنی تحلیل کے ذریعے سے جدا کرتی ہے، پھر حال عوض کی اس شکل میں حرکت کا قبول کرنے والا اور پیدا کرنے والا یعنی قابل اور فاعل دونوں ایک ہی ہوتے ہیں، اور فعلیت و قوت دونوں الگ الگ باتیں نہیں ہوتیں، بلکہ ایسی چیزوں میں یہ دونوں پہلو ایک ہی ہوتے ہیں، یا یوں کہو کہ جس بات میں وہ معرض بالقوہ رہتا ہے، اسی میں وہ بالفعل بھی رہتا ہے، اس کے یہ دونوں پہلو باہم ایک دوسرے میں گھسے ہوئے ہوتے ہیں، اور جیسے خود حرکت کی حالت یہ ہے کہ اس کا قرار و ثبات بنفسہ اس کا تجدد ہوتا ہے، اور جس چیز کی حرکت قوت اور صلاحیت ہوتی ہے، یہی قوت اور صلاحیت بنفسہ اس شے کی قوت کی فعلیت ہوتی ہے، یہی حال اس کا ہے، جس سے وہ صادر اور پیدا ہوتی ہے، یعنی جو مابہ الحرحہ ہوتا ہے، اجسام میں یہ حیثیت طبیعت کی ہے، کیونکہ جسمانی ہستیوں میں مابہ الحرحہ خود طبیعت کے ذاتی تجدد ہی کا تو نام ہے، اس مقام کی اصل تحقیق یہ ہے کہ ہیولی کی حقیقت جیسا کہ بتایا جا چکا ہے، صرف قوت اور استعداد و صلاحیت ہے، اور طبعی صورت کی حقیقت جیسا کہ عنقریب تم پر واضح ہوگا، اور اچھی طرح سے یہ بات تم پر کھل جائے گی کہ یہ صرف ہیولی کے ”حدوث تجددی“ کی تعبیر ہے، یعنی نت نئی مسلسل پیدائشوں کے ظہور ہی کو طبعی صورت کہتے ہیں اور اس کی واقعی حقیقت یہی ہے، اب ان دونوں باتوں کا نتیجہ یہ ہے کہ ہیولی

کے لیے ہر لمحہ اور ہر آن اپنی استعداد کی کیفیت کے ساتھ نئی نئی صورتیں ثابت ہوتی رہتی ہیں، یعنی نئی نئی صورتوں کی استعداد و صلاحیت ہیولی میں پیدا ہوتی رہتی ہے، اسی طرح ہر صورت کے ساتھ ایک نیا ہیولی ہر آن ایکابی طور پر لازم ہوتا رہتا ہے، کیونکہ تم واقف ہو چکے ہو کہ فعل ہمیشہ قوت سے پہلے ہوتا ہے، یوں ہی ہر ہیولی میں ایک دوسری صورت کی صلاحیت پیدا ہوتی رہتی ہے، جو اس پہلی صورت سے بالکل مختلف ہوتی ہے، جو استعدادی طریقے سے نہیں، بلکہ ایکابی طور پر لازم ہوتی تھی اور یہ سلسلہ یوں ہی جاری رہتا ہے اس لیے کہ ذاتی حیثیت سے تو صورت ہی مادے پر مقدم ہوتی ہے، اور صورت اپنی شخصی ہویت اور تعین کی حیثیت سے زمانی طور پر ہیولی سے متاخر ہوتی ہے، الحاصل ان دونوں میں ایک ایسی نسبت ہے کہ ان میں سے ہر ایک میں تجدد اور دوام دونوں باتیں ایک کو دوسرے سے اس طریقے پر حاصل ہوتی رہتی ہیں، جس سے وہ دور نہیں لازم آتا جو محال ہے، جیسا کہ صورت اور مادے کے باہمی تلازم کی بحث میں یہ بات تمھاری سمجھ میں اچھی طرح سے آجائے گی، جو حجم مرکب نہیں بلکہ بسیط ہوتا ہے، چونکہ اس کی صورتوں میں تشابہ ہوتا ہے، یعنی ہر صورت دوسری صورت کی ہم شکل اور مماثل ہوتی ہے، اس لیے اس میں یہ خیال گدزنا ہے کہ مسلسل ایک ہی صورت اس میں بغیر کسی تجدد کے برقرار رہتی ہے، لیکن واقعہ یہ نہیں ہے، بلکہ اس قسم کے اجسام کی صورتیں اگرچہ تعریف اور اپنے معنی کے رو سے ایک ہی ہوتی ہیں، پھر شخصی ہستیوں کے اعتبار سے ان میں بھی تجدد اور نو بہ نو ہونے کا عمل اس طرح جاری رہتا ہے کہ ایک کے بعد دوسری اور دوسری کے بعد تیسری یوں ہی بطور تعاقب کے ہر آن اور ہر لمحہ مسلسل بغیر کسی انقطاع کے لگاتار اتالی طور پر پیدا ہوتی رہتی ہیں، یاد رکھنا چاہئے کہ صورتیں باہم ایک دوسرے سے علحدہ اور جدا نہیں ہوتیں، اور نہ ان میں باہم کوئی فاصلہ واقع ہوتا ہے، ورنہ پھر اس ملک پر بھی وہی اعتراضات عاید ہوں گے اور وہی باتیں لازم آئیں گی، جو جسزہ لہ تجزلی کے عقیدے میں پیش آتی ہیں!

فصل

اس فصل میں یہ ثابت کیا جائے گا کہ ہر متحرک میں طبیعت کا ہونا ضروری ہے، اور یہی طبیعت ہر حرکت کا قریبی مبداء اور براہ راست

سبب ہوتا ہے، خواہ حرکت طبعی ہو، یا قسری یا ارادی ہو؛

پہلی صورت یعنی جب حرکت طبعی ہو تو اس وقت طبیعت ہی کا قریبی مبداء ہونا تو ظاہری ہے، البتہ قسری حرکت (یعنی جو حرکت کسی خارجی اور بیرونی قوت کے اثر سے پیدا ہوتی ہے) اس کی علت طبیعت کیسے ہوتی ہے، یہ بات ذرا غور طلب ہے، قصہ یہ ہے کہ جس حرکت کو بیرونی قوت اور قسری قوت کا نتیجہ لوگ قرار دیتے ہیں اس میں قسری قوت کی حیثیت دراصل علت کی نہیں بلکہ مبدء کی ہوتی ہے، یعنی متحرک میں بیرونی قوت حرکت کی صرف صلاحیت و استعداد پیدا کرتی ہے، اور حرکت کا مدد و اس صورت میں بھی طبیعت ہی سے ہوتا ہے، یہی وجہ ہے کہ عموماً متحرک سے بیرونی قوت ہٹ جاتی ہے، لیکن حرکت کچھ بھی ہونے باقی ہی رہتی ہے؛

نیز ایک بات سوچنے کی یہ بھی ہے، کہ خارجی قوتوں، اور بیرونی موثرات یعنی قوا کے متعلق یہ ناگزیر ہے کہ بالآخر ان کی انتہا طبیعت یا ارادہ پر ہو، باقی ارادی حرکات میں طبیعت کے قریبی مبداء ہونے کی شکل کیا ہوتی ہے، تو اس میں واقعہ یہ ہوتا ہے کہ نفس ناطقہ جسم میں جب کبھی بھی اور جس قسم کی حرکت پیدا کرتا ہے، اس میں بہر حال نفس کو ضرورت ہوتی ہے، کہ اس کام کو طبیعت کی امداد و اعانت اور اس کو خادم بنا کر انجام دے، اگرچہ ارباب بحث و تحقیق کا ایک بڑا گروہ یہی خیال کرتا ہے کہ جو حرکات ارادے کی طرف منسوب ہوتے ہیں ان کی علت قریبہ اور براہ راست ان کا فاعل نفس ہی ہوتا ہے، لیکن اصل حقیقت یہ ہے کہ تخیل ارادہ شوق وغیرہ امور کے پائے جانے کے بعد حرکت کا قریبی مبداء وہی قوت ہوتی ہے، جو رگوں، پٹھوں، اور عضلات و تار کا و رابطات میں حرکت پیدا کرتی ہے، اور یہ قوت ان اعضا کی طبیعت کے سوا اور کون سی چیز ہو سکتی ہے، پس معلوم ہوا کہ جسمانی حرکات کا قریبی مبداء اور براہ راست سبب وہی جوہری وجود ہوتا ہے، جو جسم میں پایا جاتا ہے، اور جسم کے ساتھ جس کا قیام ہوتا ہے، اس لیے کہ تمام اعراض جسم کی اسی

صورت کے تابع ہوتے ہیں جس سے اس کا قوام تیار ہوتا ہے اور جو جسم کی مقوم ہوتی ہے، اسی کا نام تو طبیعت ہے؛ اسی لیے حکما طبیعت کی تعریف یہ کرتے ہیں کہ جس میں طبیعت ہوتی ہے، اس ہستی کے ذاتی حرکت و سکون کے قریبی مبدع اور براہ راست سبب کا نام طبیعت ہے؛ ذاتی حرکت و سکون کی قید اس لیے بڑھائی گئی تاکہ جس حرکت و سکون سے شے بالعرض اور غیر کے واسطے سے موصوف ہوتی ہو، وہ نخل جائے اور انھی فساد سفروں نے اس پر بھی دلیل قائم کی ہے کہ جو چیز بیرونی قوت سے میل اور جھکاؤ کا اثر قبول کرے ضرور ہے کہ اس میں طبعی میلان میں بھی پایا جائے اس ساری گفتگو سے یہ مسئلہ ثابت ہو گیا کہ کسی قسم کی بھی حرکت ہو، وہ طبیعت ہی سے پیدا ہوتی ہے، اور طبیعت ہی اس کی براہ راست علت اور مبدع ہوتی ہے اور تم کو یہ بتایا جا چکا ہے کہ حرکت کی براہ راست علت جو چیز ہوتی ہے، اس کی اہمیت کو تجدید پذیر اور سیال ہونا چاہئے، کیونکہ وہ اگر سیال اور تجدید پذیر نہ ہوگی، تو ان طبعی حرکات کا صدور اس سے ناممکن ہو گا اس لیے کہ ثابت و برقرار رہنے والی شے سے یہ ناممکن ہے کہ کوئی تجدید پذیر امر صادر ہو، عام حکماً مثلاً شیخ رئیس وغیرہ خود اس بات کے قائل و معترف ہیں کہ طبیعت میں جب تک تغیر اور انقلاب پیدا نہ ہوئے گا اس وقت تک وہ حرکت کی علت نہیں بن سکتی، البتہ یہ لوگ اسی کے ساتھ یہ اضافہ بھی کرتے ہیں کہ طبیعت میں اس تغیر اور تجدید کا کسی بیرونی اثر سے پیدا ہونا ضروری ہے، مثلاً طبعی حرکات میں یہ تغیر قرب و بعد کے ان مختلف مراتب کے تجدید سے پیدا ہوتا ہے جو حرکت کی مطلوبہ غایت اور منزل مقصود کی نسبت سے بنتے چلے جاتے ہیں یا قسری حرکات میں دوسرے احوال کے تغیر و تبدل تجدید و انقلاب سے یہ بات پیدا ہوتی ہے، یا جیسے نئے نئے ارادے اور نئے نئے جزئی شوق جو نفس نا لقمہ میں مختلف نت نئے اندرونی مطالبات سے پیدا ہوتے رہتے ہیں اور حرکت کی وجہ بنتے چلے جاتے ہیں، وہی اس کے اسباب و مبادی ہوتے ہیں؛

میں کہتا ہوں کہ ان لوگوں کی یہ باتیں اصل مقصد کے ثابت کرنے میں کچھ زیادہ فائدہ نہیں پہنچائیں، اس لیے کہ ان حالات کے تجد و تبدل و تغیر کی بھی آخری تان طبیعت ہی پر آکر ٹوٹتی ہے؛ کیونکہ ہم بتا چکے ہیں کہ قسمر کی انتہا بھی طبیعت ہی پر ہوتی ہے؛ اور یہ بھی تم جان چکے ہو کہ نفس ناطقہ بھی حرکت کا مبدع و بغیر اس کے نہیں بنتا جب تک کہ طبیعت سے بھی وہ اس معاملے میں خدمت نہ لے؛ خلاصہ یہ نکلا کہ ہر قسم کے تغیرات اور ہر قسم کے تجد دی کار و بار کی انتہا طبیعت پر ہوتی ہے؛ اور اسی کے یہ سارے تغیرات معلول ہوتے ہیں کہیں معلوم ہو کہ طبیعت جس چیز کا مبدع بنتی ہے؛ اس کا تغیر اور تجد یہ چاہتا ہے کہ طبیعت میں بھی تجد و تغیر ہو؛ اس پر اگر تم یہ اعتراض کرو کہ حکمانے اس کو درست قرار دیا ہے کہ تغیر اور تجد ایسی چیزوں کی طرف منسوب ہو سکتا ہے جو بجائے خود ثابت و برقرار ہو؛ مثلاً طبیعت کی طرف جیسا کہ ان لوگوں کا خیال ہے کہ ہر حرکت میں دو سلسلے ہوتے ہیں؛ ایک سلسلہ تو خود حرکت ہی کا ہوتا ہے اور دوسرا مرتب سلسلہ ان حالات کا ہوتا ہے؛ جو پہم طبیعت پر وارد اور طاری ہوتے رہتے ہیں؛ مثلاً حرکت کی جو غایت اور منزل مقصود ہوتی ہے؛ اس کے قرب و بعد سے جو مراتب پیدا ہوتے ہیں؛ حکمایہ کہتے ہیں کہ اس مقام میں جو چیز ثابت اور برقرار رہتی ہے؛ یعنی مثلاً طبیعت تو اس وقت یہ ہوتا ہے کہ ان دونوں سلسلوں میں سے ایک سلسلے کا کچھ حصہ دوسرے سلسلے کے کسی حصے کی اور دوسرے سلسلے کا کچھ حصہ پہلے سلسلے کے کچھ حصے کی علت بنتا چلا جاتا ہے اور یہ بات اس طور پر انجام پاتی ہے جس سے وہ دور جو محال ہے لازم نہیں آتا؛ جیسا کہ حادث کا جو تعلق اور ربط قدیم سے ہوتا ہے؛ یعنی ربط حادث بالقدیم کے مسئلے کو یہ لوگ اسی تقریر سے سلجھاتے ہیں؛ میں کہتا ہوں کہ متغیر کو کسی ثابت و برقرار چیز کی طرف منسوب کرنے کے لیے؛ اور حادث و نو پیدا چیز کو قدیم کے ساتھ ربط دینے کے لیے یہ طریقہ بالکل ناکافی ہے؛ اس لیے کہ اس وقت گفتگو حرکت کی اس علت اور سبب کے متعلق ہو رہی ہے؛ جو حرکت کے وجود کو ضروری بنا دیتا ہے؛ یعنی حرکت کے ان اسباب و علل میں گفتگو

نہیں ہے؛ جن کی حیثیت معدّات کی ہوتی ہے؛ اور جو صرف حرکت کی استعداد و صلاحیت پیدا کرنے کا کام انجام دیتے ہیں؛ ظاہر ہے کہ ہر معلول کے لیے بالآخر اس علت کی ضرورت ناگزیر ہے؛ جو صرف اس کی صلاحیت ہی نہیں بلکہ خود اس کے وجود کی مقتضی ہو؛ اور یہ جو دو سلسلے فرض کیے گئے ہیں، یہ تو اپنی عمومیت کے دائرے میں ان امور کو بھی شریک کیے ہوئے ہیں؛ جن سے حرکت کے اجزائی پیداؤں میں مدد ملتی ہے؛ اور ایک گونہ ان میں خصوصیت پیدا ہوتی ہے؛ یعنی وہی حرکت جو اس مادّے کو عارض ہوتی ہے؛ جس میں اس کے قبول کرنے کی صلاحیت ہوتی ہے؛ اور ہم اس وقت جو کچھ بھی بات کر رہے ہیں وہ اصل حرکت کی اس علت کے متعلق کر رہے ہیں؛ جو اس کے وجود کو ضروری بناتی ہے؛ یعنی جو اس کی علت موجب ہوتی ہے؛ اس لیے کہ ہر حال حرکت ایک معلول ہے؛ اور ہر معلول کسی ایسی علت کو چاہتا ہے؛ جو اس کے وجود کو ضروری بنائے؛ اور اس سے جدا نہ ہو؛ اور زمانے کے اعتبار سے اس سے پیچھے نہ رہنے پائے؛ اب اگر ان دونوں سلسلوں کے متعلق یہ مانا جائے کہ ان میں ہر ایک دوسری کی علت ہے؛ تو لازم آئے گا کہ شے کو خود اپنی ذات پر تقدم حاصل ہو؛ اور اس پر پیچیدگی سے غلامی کی کوئی راہ اس کے سوا نہیں ہے کہ طبیعت ہی کو ایک سیال جو ہر مان لیا جائے؛ اور یوں سمجھا جائے کہ ایسا مادّہ جس کی ادائیگی یہ ہے کہ اس میں قوت و صلاحیت اور زوال کی شان پائی جاتی ہے؛ یعنی بعض صورتوں کے قبول کرنے کی اور بعضوں کے چھوڑنے اور زائل ہونے کی خصوصیت اس میں ہوتی ہے؛ ایک طرف مادّے کی تو یہ شان ہے؛ اور دوسری طرف جو تمام افعال و حوادث کا فاعل اور خالق ہے؛ اس کی شان صرف فیاضی مطلق جو ذکر کر رہے ہیں؛ اچھی دونوں باتوں سے طبیعت کی وہ حقیقت تیار ہوئی؛ جس میں مسلسل تغیر اور تبدل کا عمل جاری رہتا ہے؛ ہوتا یہ ہے کہ فاعل اور خالق سے تو ایک چیز عدم سے دائرہ وجود کی طرف ابھرتی ہے؛ اور قابل (یعنی مادّہ) سے زائل ہو کر مٹی جلی جاتی ہے؛ اسی موقع پر فاعل مسلسل مادّے پر اس کے بدلے کو فائض کر کے مافات کی تلافی کرتا رہتا ہے؛

نیز اپنے وجدان کی طرف متوجہ ہو کر جو آدمی ان دونوں سلسلوں پر غور کرے گا، اور ان دونوں کو ان کے تمام اجزاء کے ساتھ اکٹھے اپنے سامنے رکھے گا تو ظاہر ہے کہ ایسی صورت میں ان دونوں کے وجود کو یقینیت کے وجود کے بعد پائے گا، اور اس سے اس پر یہ بات واضح ہو جائے گی کہ کسی ثابت اور برقرار رہنے والی شے کے ساتھ ان کے تعلق کا جو سوال تھا وہ نئے سرے سے پھر واپس ہو جاتا ہے؛ یعنی سوال ہوتا ہے کہ جب اصل کو تو برقرار اور ثابت فرض کیا گیا ہے، تو پھر یہ دونوں سلسلے کس طرح پیدا ہوئے کھلی ہوئی بات ہے کہ اعراض کا وجود ہمیشہ تابع ہونے کی حیثیت میں رہتا ہے، اور یہ اسی قسم کی بات ہے جو وہاں پیش آتی ہے، جب علل و اسباب کے سلسلے میں لا متناہی ہونے کو اس دلیل سے باطل کرتے ہیں جس کا نام ”وسط اور طرفین“ والی دلیل ہے۔ ”بیچ اعداد دونوں کناروں“ پر اس دلیل کی بنیاد قائم ہے، اس موقع پر یہ تقریر کی جاتی ہے کہ سلسلے کی تمام کڑیوں کو بجز آخری کڑی کے جب اس طرح فرض کیا جائے کہ ان میں ہر کڑی کی حیثیت دوسری اور وسطانی کڑی ہونے کی ہو، اور اسی کے ساتھ یہ بھی مانا جائے کہ اس سلسلے میں کوئی ابتدائی کڑی اور پہلا ملحقہ نہیں ہے، تو اس وقت بھی یہی سوال ہوتا ہے کہ آخر یہ سلسلہ پھر پیدا کیسے ہوا، اسی طرح ہم یہاں بھی کہتے ہیں کہ حرکت کے سلسلے میں بھی اگر کوئی ایسی چیز نہیں ہے، جس کی ذاتی نشان ہی تجد و تغیر، انقضاء و کثرت، اور می گذرد ہو، تو ان تجد و پذیر امور کے پیدا ہونے کی آخر کیا صورت ہوگی، خواہ ان کا ایک ہی سلسلہ ہو، یا ان کے چند سلسلے ہوں، اور ان دونوں سلسلوں کے تجد و حصول کی آخر کیا شکل ہوگی، ماسوا اس کے قرب و بعد کے مختلف مراتب کا جو ایک دوسرا سلسلہ یہ لوگ فرض کرتے ہیں، واقعہ یہ ہے، کہ حرکت سے ملحدہ وہ کوئی چیز نہیں ہے، اس لیے کہ اپنی ساخت و جعل اور اپنے وجود میں قرب و بعد کے تغیرات سچ پوچھو تو حرکت کے سوا اور کیا ہیں، بہر حال ان تمام باتوں کا حاصل یہ نکلا کہ ان تمام تغیر پذیر امور، اور تجد و دی حالات کے لیے اس کے سوا کوئی چارہ نہیں ہے کہ انہیں کسی ایسی چیز کی طرف مستند اور منسوب کیا جائے جس کی حقیقت

اور ذات میں تبدل و تغیر انقلاب و تجدد ہو! اور وہ اپنی ذات و حقیقت کے
رو سے سیال ہو! طبیعت کے سوا یہ اور کون ہو سکتا ہے! اس لیے کہ عقلی
جواہر تو ظاہر ہے کہ تغیر و تجدد کی سطح سے بہت اونچے ہیں، ان آلائشوں سے
ان کو کیا سروکار! اور اپنی عقلی حقیقت کے لحاظ سے ہی حال نفس کی اصل
ذات کا ہے! باقی جسم کے تعلق سے تو جیسا کہ غریب معلوم ہو گا کہ اس
حیثیت سے تو نفس بجنسہ طبیعت ہے! رہے اعراض تو وہ اپنے وجود میں
موری جواہر کے تابع ہیں، اور خود بپاری حرکت تو معلوم ہو چکا کہ اس کی
ہویت کی حقیقت لے دے کہ صرف تغیر اور تجدد ہی ہے! اور یہاں سوال
خود تجدد و تغیر سے نہیں بلکہ اس امر سے ہے، جس سے تجدد و تغیر کا ظہور ہو رہا ہے
یعنی تجدد میں کنگلو نہیں ہے، بلکہ متحد ہیں!

فصل تغیر پذیر چیزوں کا تعلق اور ربط برقرار اور ثابت رہنے
والے امور کے ساتھ کس طرح قائم ہوتا ہے! اس فصل میں
اسی پر بحث کی جائے گی، بات یہ ہے کہ عام طور سے یہ سوال پیدا ہوتا ہے کہ
ہر تجدد پذیر کے لیے جب یہ ضروری قرار دیا جاتا ہے، کہ ہمیشہ کسی ایسی تغیر پذیر
اور متحد ہی چیز کے بعد اس کو ہونا چاہئے جو اس کے تغیر اور انقلاب کی
علت ہو! اور یہی بات خود اس علت کے علت میں بھی ہونی چاہئے جس کا
نتیجہ بالآخر یہی ہو گا کہ تسلسل کا قصہ پیش آئے! یادور کی مصیبت سے سابقہ
پڑے! یا پھر مبداً اول یعنی حق تعالیٰ کی ذات پاک میں تغیر اور تجدد کو ماننا
پڑے گا! بلند ہے اس کی ذات اس قسم کی آلودگیوں سے اول بہت
زیادہ بلند!

لیکن میں کہتا ہوں کہ تجدد اور تغیر کی صفت اگر کسی چیز میں پائی جائے گی
تو دیکھنا یہ چاہئے کہ اس چیز کی وہ ذاتی صفت ہے، یا کسی غیر کے ذریعے سے
عارض ہوئی ہے! دوسری صورت لیجئے اگر ذاتی صفت نہیں ہے، تو اس
وقت بلاشبہ ضرورت ہو گی کہ کسی ایسی چیز کو مانا جائے جو اس تجدد کا
مشا و سبب ہو، لیکن اگر اس کی حیثیت ذاتی صفت کی ہے، تو اس وقت

اس کی کوئی ضرورت نہیں کہ اس کی تجدید پذیری کے لیے کسی بنانے والے اور جاعل کو مانا جائے بلکہ جو خود اس شے کا بنانے والا اور جاعل ہوگا وہی اس صفت کے بننے کے لیے کافی ہوگا مطلب یہ ہے کہ بنانے والے کو اس کی صورت نہ ہوگی کہ پہلے تو اس شے کو بنائے اور پھر اس کے بعد مستقل طریقے سے تجدید کی صفت کے بنانے کے لیے اس کو الگ کام کرنا پڑے یعنی اس کے لیے صرف جعل بسیط کافی ہے اس جعل مرکب کی یہاں حاجت نہیں جس میں مجعول اور مجعول الیہ کے درمیان میں جاعل کو دخل اندازی کرنی پڑتی ہے اور اس میں کوئی شبہ نہیں ہے کہ یہاں ایک ایسی چیز ضرور پائی جاتی ہے جس کی خود اپنی حقیقت ہی تغیر و تبدل تجدید و سیلان کو چاہتی ہے ہمارے خیال کے رو سے ایسی چیز طبیعت ہے اور قوم کے خیال میں یہ حرکت اور زمانہ ہے اب ظاہر ہے کہ کوئی سی بھی چسپ نہ ہو اس میں کچھ نہ کچھ ثبات قرار کا اور کچھ نہ کچھ فعلیت کا بھی ہوتا ہے اور فاعل و خالق سے جو بات فائض ہوتی ہے وہ اشیاء کے ثبات اور فعلیت ہی کا پہلو ہوتا ہے

اب اگر کوئی ایسی حقیقت ہو جس کا ثبات و قرار ہی تجدید و تغیر ہو اور جس کی فعلیت صرف اس کی قوت اور صلاحیت ہی کی فعلیت ہو تو ظاہر ہے کہ ایسی صورت میں اول (حق تعالیٰ) سے جو چیز اس پر فائض ہوگی وہ اسی نوعیت کا ثبات اور اسی طرز کی فعلیت ہوگی جیسا کہ وحدت کی صفت کا حال ہے جو وجود کے دوش بدوش رہتی ہے اور اس کی نوعیت بجنسہ وجود کی نوعیت کی تابع ہوتی ہے اب اگر کسی شے کی وحدت بجنسہ کثرت ہو خواہ یہ کثرت فعلیت کے رنگ میں ہو یا قوت و استعداد کے لباس میں بہر حال واحد حق سے ان دونوں پہلوؤں میں سے کسی پہلو کی شکل میں کثرت کے طرز کی وحدت فائض ہوتی ہے اور ایسی چیز جس کا ثبات و قرار بجنسہ تغیر و تبدل ہو وہ طبیعت ہی ہے اسی طرح سے وہ شے جس کی فعلیت بجنسہ قوت اور صلاحیت ہے وہ ہی ہوتی ہے اور جس کی وحدت بجنسہ بالفعل کثرت کے رنگ میں ہو وہ عدد ہے اور جس کی وحدت بالفعل کثرت نہیں بلکہ بالقوت کثرت کی

شکل میں ہوئی ہے، وہ جسم اور وہ چیز ہے جو جسم کے اندر پائی جاتی ہے، یعنی صورت جسمیہ پس اب واقعے کی شکل یہ ہوگی کہ طبیعت اپنی اس حیثیت کے رد سے کہ اس میں ثبات و قرار بھی ہے، اس مبدعے متعلق ہوگی جو ثابت رہتا ہے اور اس نقطہ نظر سے کہ طبیعت تجد و پذیر اور سیال بھی ہے، ان تمام چیزوں کا اس سے رشتہ قائم ہوگا جن کی فطرت اور حقیقت میں تجد و تغیر ہے، یعنی تمام تجد و امور اور نئے پیدا ہونے والے حوادث کا تغیر و تبدل کا متعلق طبیعت سے ہوگا، جب اس کو اس حیثیت سے تصور کیا جائے، جیسے ہیولی اس اعتبار سے کہ آخر اس میں بھی کسی نہ کسی طرز کی فعلیت پائی جاتی ہے، وہ مبدع فعال (حق تعالیٰ) سے بایں طور صادر ہوتا ہے، کہ صورت کو پیدا کر کے ہیولی کو اس کے ساتھ جوڑ دیا جاتا ہے، اور ہیولی کا یہ پہلو کہ وہ دراصل ایک قوت و استعداد، امکان اور گنجائش کا نام ہے، اس بنیاد پر حدیث گزشتہ، انقضاء زوال و فنا بر بادگی وغیرہ کی اس کے ذریعے سے تصحیح ہوتی ہے، یعنی ان امور کا نشاء ہیولی ہی کی ذات ہے، الغرض یہ دونوں جوہری ہستیاں یعنی طبیعت اور ہیولی اپنے خاص ذاتی خصوصیات یعنی زوال پذیرگی اور تجد و انگیزی، کی بدولت اس بود و نابود و پیدائش و فنا، زوال و حدوث کے ذریعہ دو واسطہ بنے ہوئے ہیں، جو جسمانی امور میں آتے ہیں، اور یوں حادث و قدیم یا غذا اور عالم کے باہمی تعلق و ربط کی تصحیح ہو جاتی ہے، اور پچسیدگی کی وہ گرہ کھل جاتی ہے جس نے بڑے بڑے اہل علم و فضل کو اپنے حل کرنے میں تھکا دیا ہے؛

فصل | اس فصل میں یہ بتایا جائے گا کہ حرکت کا مختلف مقولوں

(قاطی غور یا س) سے کیا تعلق ہے، مطلب یہ ہے کہ ہم جب یہ کہتے ہیں کہ ”فلاں مقولے میں یہ حرکت واقع ہوئی“ تو اس فقرے میں چار احتمالات پیدا ہوتے ہیں؛ پہلا احتمال یہ ہے کہ مقولہ اس حرکت کا واقعی موصوف اور حقیقی موضوع ہے، دوسرا احتمال یہ ہے کہ حرکت کا موصوف تو جوہر ہی ہے، لیکن یہ اقصاف اس مقولے کے ذریعے سے ظہور پذیر

ہوا ہے؛ تیسرا احتمال یہ ہے کہ مقولہ حرکت کی جنس ہے؛ چوتھا احتمال یہ ہے کہ جو ہر اس مقولے کی کسی قسم اور نوع کو چھوڑ کر یا اس مقولے کی کسی صنف کو چھوڑ کر اسی مقولے کی کسی دوسری نوع یا کسی دوسری صنف کی طرف تدریجی طور پر آہستہ آہستہ منتقل ہو رہا ہے؛ واقعہ یہ ہے کہ اگرچہ احتمالات تو سب ہی پیدا ہوتے ہیں؛ لیکن صحیح مطلب اس فقرے کا یہی چوتھا احتمال ہے؛ باقی اور احتمالات درست نہیں ہیں؛ ہم ہر احتمال کے متعلق الگ الگ بحث کرتے ہیں؛ پہلا احتمال اس لیے درست نہیں ہے کہ مثلاً کالا ہوتا چلا جانا، (یعنی تسود) جو حرکت کی ایک قسم ہے؛ ظاہر ہے کہ اس میں یہ نہیں ہوتا کہ خود سیاہی تیز ہوتی چلی جاتی ہے؛ کیونکہ سوال یہ ہے کہ ایسی صورت میں اگر سیاہی کی ذات بکنسہ باقی رہتی ہے، اور اس میں کوئی نئی صفت نہیں پیدا ہوتی ہے؛ تو اس کے معنی یہ ہوئے کہ سیاہی تیز ہی نہیں ہوئی؛ بلکہ جوں کی توں جس حال میں تھی اسی حال پر اب بھی باقی ہے اور اگر اس میں کسی زائد صفت کا اضافہ ہوا ہے؛ اور خود سیاہی کی ذات اپنی جگہ پر باقی ہے اور اسی طرح باقی ہے؛ جیسی پہلے تھی؛ تو اس کا مطلب یہ ہوا کہ سیاہی کی ذات میں نہیں بلکہ صفات میں تبدیلی ہوئی اور ظاہر ہے کہ صفات یقیناً ذات نہیں ہیں؛ حالانکہ فرض یہ کیا گیا تھا کہ یہاں تبدیلی سیاہی کی ذات میں ہوئی ہے؛ ہف (یعنی یہ خلاف مفروض ہے) اور تیز ہوتے ہوئے خود سیاہی کی ذات اگر باقی نہیں رہتی تو اس کا مطلب یہ ہوا کہ سیاہی تیز نہیں ہوئی؛ بلکہ وہ معدوم ہو گئی؛ اور کوئی نئی سیاہی نئے سرے سے پیدا ہو گئی؛ اور ایسی صورت میں پھر (تسود) یعنی سیاہ ہوتا چلا جانا، حرکت ہی باقی نہ رہا حالانکہ یہ صحیح نہیں ہے؛

پس معلوم ہوا کہ اس حرکت کا موضوع اور موصوف خود سیاہی نہیں ہے؛ بلکہ وہ ہے جو اس سیاہی کا محل ہے؛ اور اس کے اشتداد یا تیز ہونے کے یہ معنی ہیں کہ سیاہی کا جو محل ہے، وہ اس اشتداد کے ذریعے سے سیاہی کے ایک نوع یا ایک صنف کو چھوڑ کر دوسری نوع یا دوسری صنف کی طرف

فصل ہو رہا ہے جس کا حاصل یہ ہوا کہ سیاہی کے اس محل کے لیے ہر لمحہ اور ہر آن اسی سیاہی کی کوئی دوسری نوع یا دوسری صنف ثابت ہو رہی ہے (یہ تو مقولہ کیف کی ایک مثال تھی) مقدار اور کم کے مقولے میں جو حرکت واقع ہوتی ہے اس کا بھی یہی حال ہے یعنی جب کسی چیز کی مقدار بڑھنا شروع ہوتی ہے تو اس وقت بھی یہی سوال پیدا ہوتا ہے کہ حرکت کی پوری مدت میں آیا ایک ہی مقدار باقی رہتی ہے یا ایسا نہیں ہوتا ہے اگر وہی باقی رہتی ہے تو اب اس شے میں جو بڑھوتری ہو رہی ہے اس کی کیا صورت ہے آیا یہ ہو رہا ہے کہ خارج سے کسی چیز کا اس میں اضافہ ہو رہا ہے یا جو چیز اس میں بڑھتی ہے وہ اس میں اس طرح کھپ جاتی ہے کہ اس شے کی جو سائز تھی اس میں کوئی تبدیلی نہیں ہوتی یعنی تداخل کا عمل ہو رہا ہے ثانی الذکر شق تو بالکل مہمل ہے اس لیے کہ تداخل کے متعلق ثابت ہو چکا ہے کہ وہ محال ہے ماسوا اس کے اس کا مطلب تو پھر یہ ہوگا کہ موجودہ مقدار میں کچھ اضافہ ہی نہیں ہوا اور ہماری گفتگو کا تعلق اسی حال سے ہے جس میں اضافہ ہو رہی پہلی شق سودہ بھی غلط ہے اس لیے کہ اگر باہر سے اس میں اضافہ ہونا چلا جاتا ہے تو گویا اس کی مثال ایسی ہونی کہ کسی خط اور لکیر کے ساتھ ہم کسی دوسرے خط اور لکیر کو جب بڑھائیں تو نہ ان لکیروں اور خطوں میں کوئی طول پیدا ہوا اور نہ ان کا مجموعہ اپنی پہلی حالت سے آگے بڑھا اور اگر صورت حال یہ نہیں ہے بلکہ زیادتی کے وقت پہلی مقدار باقی نہیں رہتی ہے تو پھر حرکت موضوع مقدار نہ ٹھیرا بلکہ اس مقدار کا محل اس کا اصلی موضوع ہے یعنی صرف ہیولی ہی موضوع ہے یا ہیولی کسی نہ کسی مقدار کے ساتھ اس کا موضوع ہے جیسا کہ ہمارا اپنا خیال ہے الحاصل مقدار میں جب حرکت واقع ہوتی ہے تو یہ ہوتا ہے کہ جسم پرسلسل ایک سے ایک زیادہ مقدار پیہم طاری ہوتی چلی جاتی ہیں اور ان مقداروں کی صلاحیت و قوت جسم میں لا محدود مرتبے تک ہوتی ہے یہاں ایک قابل ذکر امر یہ ہے کہ امام رازی نے جب یہ دیکھا کہ سیاہ ہونے چلے جاتے ہیں (یعنی تسود) میں حکما کے نزدیک جب یہ ہوتا ہے کہ

اس حرکت کے ذریعے سے سیاہی اپنی فوع کو چھوڑ دیتی ہے، اور حرکت سیاہی کو اپنی فوع سے باہر کر دیتی ہے، تو انھوں نے بیسے امام نے یہ سمجھ لیا کہ حرکت سیاہی کو اس کے بعد ایک ایسے مال کی طرف منتقل کر دیتی ہے، جو خود سیاہی نہیں ہے پھر اسی بنیاد پر اپنی بعض تصنیفوں میں یہ خیال ظاہر کیا کہ

”سیاہی کا تیز ہوتا ہلکا خود سیاہی کو اس کی فوع سے باہر کر دیتا ہے، اور سیاہی کا جو موضوع ہوتا ہے اس پر ہر آن اور ہر لمحہ ایک جدید بسیط کیفیت طاری ہوتی رہتی ہے؛ (یہ تو حکما کے نظریے کا نتیجہ ہے لیکن) عوام رنگ کی ان تمام قسموں کو جو سیاہی سے ملتی جلتی ہیں، انھیں وہ سیاہی خیال کرتے ہیں اور یہی حال سفیدی کا بھی ہے کہ سفیدی کی بھی جو قسمیں اور اس کے مختلف درجے باہم ملتے جلتے ہیں انھیں وہ سفیدی ہی خیال کرتے ہیں؛ لیکن واقعہ یہ ہے کہ مطلق سیاہی اپنی حقیقت کے لحاظ سے صرف ایک ہی ہے، اور وہ رنگ کے ان تمام درجوں کا ایک نہایت ہی مخفی غیر محسوس کنارہ ہے، یہی حال سفیدی کا بھی ہے، اور ان دونوں کناروں (سیاہی و سفیدی) کے درمیان میں رنگ کے جتنے مراتب اور مدارج ہیں، ان کی حیثیت مخلوط رنگوں کی ہے؛ یعنی سیاہی اور سفیدی وغیرہ سے مرکب ہیں؛ مگر عام دستور یہی ہے کہ ان دونوں کناروں اور اطراف (سیاہی و سفیدی) میں سے جو رنگ جس کے زیادہ قریب اور ملتا جلتا ہوتا ہے؛ اسی کے نام سے وہ موسوم اور اسی طرف منسوب کر دیا جاتا ہے؛ جس کو چونکہ ان کی تمیز نہیں ہوتی اس لیے خیال گزرتا ہے کہ رنگ کے جتنے ملتے جلتے مدارج و درجے ہیں وہ ایک فوع کی چیزیں ہیں“

امام رازی کا بیان ختم ہوا، انھوں نے اپنی اس تحقیق کی خود ہی داد بھی دی ہے، آخر میں لکھتے ہیں؛

میں نے جو کچھ بیان کیا ہے واقعہ ہے، اور یہی صحیح بھی ہے

البتہ چاہئے کہ مقداری حرکت پر بھی اس تحقیق کو چاہا گیا جائے
 میں کہتا ہوں کہ امام کے اس بیان کی بے مغزی ان لوگوں پر مخفی نہیں
 رہ سکتی جو اس قسم کے مباحثہ سے دل چسپی اور ان کے متعلق اچھی واقفیت
 رکھتے ہیں؛ میری سمجھ میں یہ بات نہیں آتی کہ امام کے نزدیک سیاہی کا کون سا
 درجہ آخر سیاہی ہے؛ اور کن درجوں کو وہ سیاہی کے ذیل سے خارج فرمانا
 چاہتے ہیں؛ حالانکہ جب رنگ کی تیزی رک جاتی ہے؛ اور اس کو سکون و قرار
 حاصل ہو جاتا ہے؛ تو اس وقت ان درجوں میں سے ہر درجہ بالفعل موجود ہوتا
 ہے؛ اب اگر سیاہی کے یہ مدارج سیاہی نہیں ہیں تو وہ آخر پھر کیا ہیں؟
 امام نے اس کے بعد حکم کے اس نظریے پر بھی اعتراض کیا ہے؛ جو وہ کہتے
 ہیں کہ سیاہی کے کسی مقررہ مقدار سے حرکت کر کے کوئی چیز سیاہ سے سیاہ تر ہوتی چلی جاتی
 ہے تو اس وقت ہر آن میں اس متحرک کے لیے سیاہی کی ایک ایسی مقدار
 ثابت ہوتی ہے؛ جو پہلے نہ تھی؛ اور پہلے یونہی اس طرح جاری رہتا ہے کہ
 ایک ہی وقت اور زمانے میں ان مقداروں میں سے دو مقدار ساتھ جمع نہیں
 ہو سکتیں؛ ورنہ پھر اس میں حرکت کے واقع ہونے کا دعویٰ کرنا ہی غلط ہوگا؛
 امام کا اس پر اعتراض یہ ہے کہ؛ اس بنیاد پر لازم آتا ہے کہ آٹوں اور
 لمحوں میں مسلسل پیدا ہو جائے یعنی ایک آن کے بعد دوسری آن اور دوسری
 کے بعد تیسری آن کا سلسلہ لگاتار پیہم پیدا ہوتا چلا جائے گا جس کی اصطلاحی تعبیر
 ”تتابعی آنات“ سے کی جاتی ہے؛ (اور حکم کے نزدیک یہ مختلف وجوہ سے ناجائز ہے)
 امام اس کے بعد خود فرماتے ہیں کہ تعلیقات شفا میں اس کا جواب جو مجھے ملا ہے؛
 وہ صرف یہ ہے کہ ”مختلف مقدار کی سیاہیوں کی جو مختلف قسمیں اور ان کی
 مختلف نوعیں جو متحرک نہیں پائی جاتی ہیں ان کا وجود بالفعل نہیں بلکہ بالقوة ہوتا
 ہے“؛ لیکن یہ جواب محل غور ہے؛ اس لیے کہ ان مختلف انواع و اقسام کا وجود اگر
 خارج میں نہ ہوگا تو جسم کی وہ حرکت جو ایک خاص کیفیت (سیاہی) کے اندر
 واقع ہوئی ہے؛ اس حرکت کا وجود خارج میں نہ ہو؛ گویا اس کا مطلب یہ
 ہوگا کہ جسم بالفعل متحرک ہی نہیں ہے؛ بلکہ اس میں متحرک ہونے کا امکان ہے؛ یا

وہ متحرک ہو سکتا ہے، گویا یہ اصل واقعہ ہے اور اگر یہ مانا جائے کہ (سیاہی) کی مختلف مقداروں کا وجود بالفعل ہے، یعنی فعلی وجود کے ساتھ وہ موجود ہیں اور دلیل ہے یہ بات بجائے خود ثابت ہو چکی ہے کہ ان میں جو اختلاف ہے، وہ نوعی قسم کا اختلاف ہے، یعنی ہر نوع دو سری نوع سے حقیقت میں مختلف ہے، اور جب ان میں سے ہر نوع کا اس آن کے سوا اور کسی آن میں وجود باقی نہیں رہتا جس میں وہ پائی جاتی ہے، اسی کے ساتھ ان مقداروں کا یہ سلسلہ ایک دوسرے کے پیچھے اس طرح مسلسل پیدا ہوتا چلا جاتا ہے، کہ آن کے درمیان کوئی زمانہ حاصل نہیں ہوتا پس ان تمام باتوں کا وہی نتیجہ ہے جو میں نے پہلے کہا تھا، یعنی ”تینالی آفات“ کی خرابی پیش آتی ہے، بہر حال جب سیاہی کی ان مقداروں کی پہی شان ہے، تو ان کے متعلق بھلا یہ کون کہہ سکتا ہے کہ ان کا وجود بالقوۃ ہوتا ہے، واقعہ یہ ہے کہ اس شعبے کے زلزلے کے لیے اس سے زیادہ صاف اور تشفی بخش جواب کی ضرورت ہے، انشاء اللہ تعالیٰ اس مسئلے کی طرف عنقریب میری پھر واپسی ہوگی، ”امام رازی کا بیان ختم ہو گیا۔

اب میں کہتا ہوں کہ جس وقت حرکت ہوتی ہے اس وقت مثلاً سیاہی کے سلسلے کی جو چیز پائی جاتی ہے، وہ ایک یکثرت نہادانی شے ہوتی ہے، اور وہی ان مختلف مدارج کے درمیان پائی جاتی ہے، اور ابتداء سے انتہا تک وہ برقرار اور استمراری حالت میں رہتی ہے، اور اس سیاہی کا ایک زمانی فرد ہوتا ہے، جو اپنی ذات کے اعتبار سے تدریجی اتصال کا سرمایہ دار ہے، یعنی تدریجی متصل ہے، اور حرکت کے زمانے پر وہی منطبق بھی ہوتا ہے، لیکن خود حرکت کے ایسے آنی افراد ہوتے ہیں جن کا وجود ایک ایسی خاص قسم کی صلاحیت و قوت کی نوعیت کا ہوتا ہے، جو فعلیت اور ہستی سے زیادہ قریب ہو، اور تم کو معلوم ہو چکا ہے کہ وجود کو ماہیت پر تقدم حاصل ہے، خلاصہ یہ ہے کہ اس مقام پر مطلق سیاہی کا وجود تو بالفعل ہوتا ہے، لیکن اس کے وجود کی نوعیت ہی اس قسم کی ہوتی ہے کہ عقل ہر آن اس سے ایسی سیاہیوں کی ایک نوع اور قسم کو ذہنی تحلیل کے ذریعہ پیدا کرتی رہتی ہے،

جو اپنے اپنے آتی وجودوں میں باہم ایک دوسرے سے بالکل جدا اور متماثر ہیں، اور اس میں کوئی خرابی نہیں ہے؛ بلکہ سیاہی کا یہ زمانی وجود آتی وجودوں سے زیادہ قوی ہے؛ کیونکہ وہی متعدد نوعوں کا مصداق ہوتا ہے اور اس کی مثال ایسی ہے، جیسے حیوان کے وجود کو نباتات کے وجود سے زیادہ قوی خیال کیا جاتا ہے؛ اس کی وجہ بھی یہی ہوتی ہے کہ حیوانی وجود باوجود اپنی وحدت کے ان تمام باتوں کا مصداق ہوتا ہے جو نباتات میں بھی پائی جاتی ہیں، اور ایک دوسرے سے جدا جدا ہو کر مختلف موضوع اور محل میں بھی ان کا تحقق ہوتا ہے، یہی حالت سیاہی کے تیز اور شدید مرتبہ کی ہے کہ اس میں وہ ساری باتیں بالقوة پائی جاتی ہیں، جو بالکی سیاہیوں میں موجود ہوتی ہیں، اور کسی بڑی مقدار کا بھی یہی حال ہے، یہ باور کرنا چاہئے کہ بالفعل اور بالقوة جو الفاظ یہاں استعمال کئے جا رہے ہیں ان کا کمال دراصل تفصیل و اجمال کی صورت میں نکلتا ہے، گویا تفصیل سے بالفعل اور اجمال سے بالقوت مراد ہے،

باقی جس حل پر اس مقام پر بھروسہ کیا گیا ہے، کہ سیاہی کے تیز سے تیز تر ہوتے ہوئے چلے جانے کی صورت میں، دراصل سیاہی کا جو موضوع ہوتا ہے، اس میں غیر تدریجی اور دفعتی تبدیلیاں اس طرح ہوتی چلی جاتی ہیں کہ ہر تبدیلی کو اتنا مختصر وقت ملتا ہے، جس کی وجہ سے جس کو اس کے باقی رہنے کا شعور نہیں ہوتا، اور اس لیے یہ خیال گزرتا ہے کہ سیاہی کے لیے ہر آن میں ایک نیا فرد ثابت ہوتا ہے، اور یہی بات کم اور مقدار والی حرکت کی توجیہ میں بھی پیش کی جاتی ہے، بہر حال اس بنیاد پر اس سے چارہ نہیں ہے کہ ان دونوں مقولوں (کیف و کم) کے متعلق یہ مانا جائے کہ درحقیقت ان میں حرکت واقع نہیں ہوتی ہے؛

میں کہتا ہوں کہ اس تقریر سے مذکورۃ بالا پیچیدگیوں کے حل میں کوئی مدد نہیں ملتی، کیونکہ بحسنم یہی اعتراض ان حرکتوں پر بھی وارد ہوتا ہے، جو مقولہ آئین (مکان) اور مقولہ وضع میں واقع ہوتی ہیں، البتہ اگر ان حرکتوں کے متعلق اس مشہور لغو نظریے کا دعویٰ

کر لیا جائے جو عام طور سے طفرہ کے نام سے موسوم ہے، حالانکہ شاہد سے اس کی تکذیب و تردید اور یہی ہے، پس آخری ٹھکانہ وہی ہے جس کا میں نے ذکر کیا؛

اس طویل گفتگو سے اب یہ بات پایہ ثبوت کو پہنچی کہ ابتداءً فصل میں جو چار احتمالات قائم کیے گئے تھے ان میں سے پہلا احتمال تو غلط ثابت ہوا، اب رہا دوسرا احتمال تو جو تقریر اس احتمال کی تغلیط کے لیے کی گئی ہے، اسی سے اس کا غلط ہونا بھی معلوم ہو سکتا ہے، اس لیے کہ اس احتمال کا مطلب یہی تھا کہ حرکت کا موضوع اگرچہ جو ہر ہی ہے؛ لیکن اس میں واسطے کی حیثیت مقولے کو حاصل ہے، اب خود غور کرنا چاہئے، کہ جب کوئی چیز (مثلاً مقولہ) خود براہ راست کسی صفت اور عارض کا موضوع نہیں بن سکتی، تو پھر وہی چیز اس کے عروض کا واسطہ بھی نہیں بن سکتی؛ البتہ ایک صورت ہو سکتی ہے، کہ واسطے کا معنی ہی بدل دیا جائے اور یوں کہا جائے کہ مقولے کی مطلق طبیعت کسی نہ کسی قسم کی وحدت کی بنیاد پر موضوع اور حرکت کے درمیان واسطے کا کام دیتی ہے، جیسا کہ مقداری حرکت میں کہا گیا تھا؛ باقی تیسرا احتمال یعنی یہ شق کہ مقولہ حرکت کی جنس قرار دی جائے؛ تو بعض لوگوں نے یہی مسلک اختیار کیا ہے ان لوگوں کا بیان ہے کہ مثلاً اَیْن (مکانی مقولہ) کی دو قسمیں ہیں ایک قسم تو اس کی وہ ہے جو برقرار رہتی ہے، اور وہ قار (یعنی اس کا ہر جز دوسرے جز کے ساتھ جمع ہو کر پایا جاتا ہے) ہوتی ہے، اور دوسری قسم غیر قار ہے اور اسی کو مکانی حرکت کہتے ہیں، اسی طرح کیف کی بھی دو قسم ہے ایک قار ہے، اور ایک سیال اور غیر قار ہے، یعنی وہی جسے استعمال کہتے ہیں یوں ہی کم (مقدار) کی بھی دو قسمیں ہیں قار اور سیال، نشوونما اور فروتیت و پیرانہ مالی والا

لے۔ نظام معزنی کی طرف یہ خیال منسوب ہے کہا جاتا ہے کہ وہ اس کا قائل تھا کہ کسی مسافت میں جب کوئی چیز حرکت کرتی ہے، تو مسافت کے بعض درمیانی حصوں کو کوڈ کر چھوڑتی چلی جاتی ہے، طفرہ کے معنی کوڈ لے کے ہیں اور اس مسئلے کا تعلق جز لا یجزئی سے ہے؛

اخطاط سیال قسم ہی کے افراد ہیں، الغرض ہر سلسلے میں جو قسم سیال اور غیر قاسم ہے، اسی کو حرکت کہتے ہیں؛ لیکن یہ خیال صحیح نہیں ہے، بلکہ واقعہ وہی ہے کہ چیز کے تغیر و تبدل، تجدید و انقلاب ہی کا نام حرکت ہے نہ کہ اس چیز کو حرکت کہتے ہیں جو تغیر اور تجدید کی صفت سے موصوف ہو، جیسے سکون شے کے قرار اور ثبات کی تعبیر ہے، ورنہ جو چیز برقرار اور ثابت رہتی ہے، اسے کوئی بھی سکون نہیں کہہ سکتا؛

لیکن ایک سوال ابھی باقی رہتا ہے، اور وہ یہ ہے، کہ کسی تجدید پذیر سیال فرد کے لیے حرکت کے ثبوت کی کیفیت ایسی نہیں ہوتی، جو حالت اس عرض کی ہوتی ہے، جو اپنے موضوع اور محل کو عارض ہوتا ہے، یعنی عرض کے محل کی یہ خصوصیت ہے، کہ اس کا تقوم خود اپنی ذات سے ہوتا ہے، عرض جس کا حلول اس محل میں ہوتا ہے، اس سے موضوع کی ذات مستغنی اور بے نیاز ہوتی ہے، بخلاف حرکت کے کہ اس کا تعلق اس سیال فرد سے اس نوعیت کا نہیں ہے، بلکہ اس کی حیثیت تخلیلی عوارض کی ہوتی ہے، یعنی معرض اور موضوع کی جب ذہنی تحلیل کی جائے، تب اس میں اس صفت کے وجود کا پتا چلتا ہے، اور بجائے خود مسئلہ سلسلہ ہے، کہ تخلیلی عوارض کو اپنے معرضات کے ساتھ وہی نسبت ہوتی ہے، جو فصل کی جنس کے ساتھ ہوتی ہے، کہ وقوع میں فصل اور جنس کا وجود باہم متحد ہوتا ہے، پھر ذہنی اور عقلی تحلیل کے بعد عام مفہوم کو خاص مفہوم سے جدا کیا جاتا ہے اور یوں اب ایک عارض اور دوسرا معرض قرار پاتا ہے (اور یہی گفتگو سکون میں اور اس کا جو معرض ہوتا ہے، اس میں جاری ہوتی ہے، یعنی قار فرد کا اس سے بھی یہی تعلق ہے، جب واقعے کی شکل یہ ہے تو ایسی صورت میں یہ قول درست ہے، کہ کیفیت کا ایک فرد قار اور ثابت ہوتا ہے اور دوسرا سیال تجدید پذیر اسی طرح یہ بات بھی بعید از عقل نہیں ہے کہ کیفیت کا جو سیال فرد ہے اس کو حرکت بایں معنی قرار دیا جائے کہ وہ چیز جس سے حرکت پیدا ہوتی ہے، وہ اور حرکت دونوں وجود کے اعتبار سے الگ الگ نہیں بلکہ ایک ہی ہیں؛

جن لوگوں نے اپنا مسلک یہ اختیار کیا ہے، آگے تفصیلات میں باہم کچھ مختلف بھی ہوئے ہیں، بعضوں کا خیال ہے کہ سیلان، اور ثبات یا قرار مابے قراری کی وجہ سے ان چیزوں کی جو دو قسمیں پیدا ہوتی ہیں، ان میں ہر قسم کو اپنی مد مقابل والی قسم سے جو اختلاف ہے، یہ نوعی اختلاف ہے، یعنی ہر قسم کی حقیقت دوسری قسم سے جدا ہے، دلیل ان کی یہ ہے، کہ سیال اور بے قرار ہونا چونکہ اس شے کی حقیقت کی جز ہوتی ہے، جو سیال ہوتی ہے اس لیے ضرور ہو کہ جو سیال نہیں ہے، اس سے اس کی حقیقت مختلف ہو

دوسرا گروہ یہ کہتا ہے کہ نہیں، ان کا یہ اختلاف حقیقت کا اختلاف نہیں ہے، بلکہ صرف خارجی اور بیرونی صفات کا اختلاف ہے، وہ کہتے ہیں کہ ایک خط اگر دوسرے خط سے کچھ بڑا ہو جائے تو کیا دونوں خطوں میں نوعی اختلاف پیدا ہو جاتا ہے؟ پس یہی حال ان دونوں قسموں کا بھی ہے! میں کہتا ہوں کہ یہ دونوں باتیں غلط ہیں، پہلوں پر تو یہ اعتراض وارد ہوتا ہے کہ سفید کی حقیقت میں ظاہر ہے کہ سفیدی داخل ہوتی ہے، باوجود اس کے سفید کو سیاہ سے جو امتیاز ہے، یہ امتیاز ایسا نہیں ہے جو ہمیشہ ان دونوں کو الگ الگ نوع کی حیثیت عطا کرتا ہو، اور میں نے جو بات کہی ہے، اس پر یہ اعتراض وارد نہیں ہوتا، اسی طرح دوسرے گروہ پر یہ اعتراض وارد ہوتا ہے کہ یہ کلیہ قاعدہ نہیں ہے کہ ہر وہ صفت جو کسی شے کی حقیقت میں داخل نہ ہو، بلکہ زائد ہو، اس سے نوعی اختلاف نہ پیدا ہو، آخر فصل جنس پر کیا زائد نہیں ہوتی، مگر وہی جو جنس کو نوعی تقسیم عطا کرتی ہے، یا عدد کے مراتب میں جو زیادتی ہوتی ہے اس کا بھی یہی حال ہے کہ باوجود زائد ہونے کے نوعی اختلاف اس سے پیدا ہوتا ہے، البتہ یہاں ایک چیز ایسی ہے، جس کا جاننا ضروری ہے، میرا مطلب یہ ہے کہ اس اعتراض کی تصحیح کے لیے یہ بھی جاننا چاہیے کہ فصل کے زائد ہونے کی کیسا کیفیت ہوتی ہے، اور یہ کہ فصل اور ان خصوصی صفات میں کیا فرق ہے، جو باوجود زائد ہونے کے اشیاء میں باعث امتیاز ہوتے ہیں (بہر حال یہ تو

ایک ذیلی بحث تھی تفصیلات کا اپنے مقام پر مطالعہ کرنا چاہیے) اب اس فصل کو میں ان جملوں پر ختم کرتا ہوں کہ جب مذکورہ بالا چار احتمالات میں سے تین احتمال غلط ثابت ہوئے، تو چوتھا احتمال ہی صحیح باقی رہتا ہے، یعنی کسی مقولے میں حرکت کے وقوع پذیر ہونے کے یہ معنی ہیں کہ حرکت کا موضوع اور موصوف ایک نوع سے یا ایک صنف سے دفعۃً اور اچانک نہیں بلکہ آہستہ آہستہ تدریجی طور پر دوسری نوع یا صنف کی طرف منتقل ہوتا ہے؛

فصل

محوالات کی کن کن قسموں میں حرکت واقع ہوتی ہے اور کن میں نہیں ہوتی ہے، اس فصل میں اسی بات کی تحقیق کی جائے گی، تو اب یہ معلوم ہونا چاہئے کہ حرکت کا دو درجہ نہایت ہی ضعیف اور مدد درجہ مضبوط ہے، اس لیے اس کو اپنے پائے جانے میں چھ چیزوں کی ضرورت ہوتی ہے، یعنی ایک وہ جس سے اس حرکت کی پیدائش ہو، یعنی فاعل دوسرا وہ جس کو اس حرکت کو قبول کرے یعنی قابل تیسری چیز مافیہ الحکمت یعنی جس مقولے میں حرکت واقع ہوتی ہے، ان تین امور کے سوا حرکت کے لیے ایک تو وہ نقطہ ہونا چاہئے جہاں سے اس کی ابتدا ہو، اصطلاحاً جس کا نام مامنہ الحکمت ہے، یعنی وہ چیز جس سے حرکت کی ابتدا ہوتی، دوسرا نقطہ وہ ہوگا جس پر وہ ختم ہوتی ہے، جسے اصطلاحاً مالیہ الحکمت کہتے ہیں یعنی وہ چیز جس کی طرف متحرک کا رخ ہوتا ہے اور وہی اس کی منزل مقصود ہوتی ہے، آخری چیز جو جس کا ہونا ہر حرکت میں ضروری ہے، وہ زمانہ اور وقت ہے جس میں حرکت واقع ہو، الحاصل فاعل قابل، مافیہ الحکمت مامنہ الحکمت مالیہ الحکمت زمانہ یہ ہیں وہ چھ امور جن کا وجود ہر حرکت کے لیے ضروری ہے، ان امور میں سے قابل کی ضرورت کے وجہ پہلے بیان کیے جا چکے ہیں، اسی طرح فاعل کے متعلق تم کو دو طریقے بتائے گئے تھے، اس لیے کہ فاعل اور قابل سے حرکت کا جو تعلق ہوتا ہے، اس کے متعلق تم یہ جان چکے ہو، کہ اس کی دو صورتیں ہیں، ایک صورت تو وہ ہے جس میں فاعل اور قابل میں حقیقت کا اختلاف ہوتا ہے بتایا گیا تھا کہ یہ اسی قسم کا اختلاف ہے، جیسا کہ ان یفعل (اثر ڈالنے)

والے مقولے اور ان فیفعلی (اثر قبول کرنے والے) مقولے میں حقیقت کا اختلاف ہے؛ اور دوسری صورت وہ تھی جس میں اس اختلاف کی ضرورت نہیں ہوتی۔ یعنی جو تعلق ذات اور ذات کے لوازم میں ہوتا ہے، جیسے آتشی صورت (یا ناری صورت فوہید) کے ساتھ حرارت اور گرمی کا، یا چاکر کے عدد کے ساتھ جفت ہونے کی صفت کا تعلق ہے؛

رہا مامنہ اور مالیہ (یعنی مبداء اور منتہی) کے ساتھ حرکت کا جو تعلق ہے، یہ بات تو حرکت کی تعریف ہی سے سمجھ میں آجاتی ہے، اس لیے کہ بغیر کسی انقطاع کے مسلسل مسافت کے ان حدود کی تکمیل جو بالقوة پائے جاتے ہیں؛ پہلی تو حرکت کی تعریف کا خلاصہ ہے، پھر بسا اوقات ان دونوں (مبداء و منتہی) میں تضاد کی نسبت ہوتی ہے؛ یعنی ہر ایک دوسری کی ضد ہوتی ہے؛ اور کبھی ایسا بھی ہوتا ہے کہ دونوں میں کسی خاص جہت سے تقابل کی نسبت ہوتی ہے، اس لیے دونوں ایک ساتھ جمع نہیں ہو سکتے، ایک صورت یہ بھی ہے کہ متحرک کی یافت اور حصول ان دونوں میں یعنی مبداء و منتہی میں ایک زمانہ اور مدت تک ہوتا ہے؛ ایسی صورت میں ان دونوں کناروں میں متحرک سکون کی حالت میں آجاتا ہے، جیسا کہ حرکات قطعہ میں ہوتا ہے؛ اور کبھی ایسا نہیں بھی ہوتا ہے مثلاً فلک کی حرکات کا جو حال ہے؛ بعض حکمائے اس موقع پر یہ بھی دعویٰ کیا ہے؛ کہ کبھی حرکت کا مبداء و منتہی اس کا منتہی ہوتا ہے؛ اور وہ فلک کو مثال میں پیش کرتے ہیں کہ فلک ہی اس حیثیت سے کہ اسی سے حرکت کا آغاز ہوتا ہے، وہ مبداء ہے اور اس حیثیت سے کہ اس حرکت کا رخ بھی فلک ہی کی طرف ہے؛ وہی منتہی بھی ہے، مگر یہ دعویٰ صحیح نہیں ہے اس لیے کہ یومی حرکت (یعنی ایک دن کی حرکت) میں فلک کی جو یومی وضع طلوع کے وقت حاصل ہوتی ہے، دوسرے دن کی اسی طلوع کے وقت والی یومی وضع سے ہویت اور شخصیت میں وہ یقیناً مختلف ہوتی ہے، ایسے دو دن میں طلوع کے وقت فلک کو جو وضع حاصل ہوتی ہے، اگرچہ یہ ظاہر دونوں میں مماثلت ہے، اس لیے کہ جو وضعی نسبتیں اس وقت فلک کو کل حاصل تھیں وہی آج بھی

حاصل ہیں لیکن دونوں وضعوں کی ہویت اور شخصیت قطعاً ایک نہیں ہے بلکہ ہر ایک کو دوسرے کی مثل بلاشبہ کہہ سکتے ہیں؛ پس معلوم ہوا کہ مبدع کی ذات بھی کی ذات سے جدا ہے اور ان دونوں حیثیتوں کے اعتبار کرنے کی ضرورت اسی وقت پیش آتی ہے، جب حرکت کے اجزائیں کسی جز کو پہلے اور کسی کو بعد فرض کیا جائے جیسا کہ تمام آئی حدود کا حال ہے کہ ان میں ہر حد ایک چیز کی ابتدا ہوتی ہے اور دوسرے کی انتہا، یہاں ایک بات قابل ذکر یہ ہے کہ فلک کی وضعی اور دوری حرکت کے حدود کی تعبیر نقطوں سے کرنی، ایک قسم کی مساحت، اور واقعے سے چشم پوشی کا نتیجہ ہے؛ ورنہ جو حدود اس حرکت میں پیدا ہوتے ہیں ان کی حیثیت ایسے آئی وضع کی ہوتی ہے جن کا وجود بالفعل نہیں بلکہ بالقوہ ہوتا ہے، مگر وہ ایسی قوت اور صلاحیت ہے جسے فعلیت سے بہت نزدیک کا تعلق ہے؛

باقی مافیہ الحکمت (یعنی جس مقولے میں حرکت واقع ہوتی ہے) اس کے ساتھ حرکت کا بہت گہرا تعلق ہے، یعنی دوسرے متعلقات کے حساب سے اس کے ساتھ بہت گہرا ربط اور زیادہ وابستگی ہوتی ہے؛ اتنی وابستگی کہ بعضوں نے تو حرکت بخمسہ اس مقولے ہی کو قرار دے دیا ہے جس میں حرکت واقع ہوتی ہے مگر مطلقاً ان کا یہ خیال صحیح نہیں ہے، بلکہ میں نے جیسا کہ پہلے بھی اشارہ کیا ہے کہ حرکت اس مقولے کے تغیر اور تجدید کا نام ہے؛ البتہ ان یفعل (اثر پذیری) کے مقولے کو قابل کی طرف اور ان یفعل (اثر اندازی) کے مقولے کو فاعل کی طرف جب منسوب کیا جاتا ہے، تو اس وقت ان دونوں مقولوں والی حرکت بخمسہ خود ہی مقولہ ہوتی ہے، اور یہی سبب ہے جو ان دونوں مقولوں میں حرکت واقع نہیں ہو سکتی ہے؛ اور اس کو ناجائز قرار دیا گیا ہے، اس لیے کہ کسی ایک ہیئت و حالت کو چھوڑنا اور دوسری ہیئت و حالت کا اختیار کرنا حرکت کے لیے ضروری ہے، اور اس کا لازمی نتیجہ یہ ہے کہ جو ہیئت اور حالت چھوڑی جائے گی چاہئے کہ وہ کوئی برقرار و ثابت رہنے والی حالت دہیئت ہو؛ کیونکہ اگر بے قرار، اور غیر قار حالت میں حرکت واقع ہوگی، تو

پھر یہ اس حالت کو چھوڑنا نہیں ہوگا، بلکہ یہ تو اسی حال میں سرگرمی اور ای میں ڈوبنا ہوگا، خلاصہ یہ ہے کہ کسی مقولے میں حرکت کے واقع ہونے کے یہی معنی ہیں کہ ہر لمحہ اور ہر آن میں متحرک کے لیے اس مقولے کا کوئی نہ کوئی فرد ثابت ہوتا چلا جائے، اس لیے ناگزیر ہوا کہ جس مقولے میں حرکت واقع ہو، اس کے لیے ایسے آنی افراد ہوں، جن کا وجود بالفعل نہیں تو بالقوة ضرور ہو، اور ان دونوں مقولوں کا یہ حال ہے کہ ان کے لیے آنی افراد پیدا ہی نہیں ہو سکتے مثلاً گرم ہونے میں اگر حرکت واقع ہو، تو اس کا رخ ٹھنڈے پڑنے کی طرف ہوگا (اس لیے پہلی حالت کو چھوڑ کر دوسری حالت کی طرف منتقل ہونے کے یہی معنی ہو سکتے ہیں) اور اس کا مطلب یہ ہوگا کہ گرم ہونے کے وقت جسم ٹھنڈا ہوتا چلا جائے، حالانکہ ابھی جسم گرم ہونے کی حالت سے باہر نہیں ہوا کہ وہ فرض یہ کیا گیا ہے کہ جسم کی حرکت گرم ہونے میں ہوا ہی ہے، اور اگر یہ ایسی حرکت ہے جس میں گرمی کی حالت ختم ہو رہی ہے، تو ان یفعل (اثر پذیری) کے مقولے میں یہ حرکت واقع نہیں ہو رہی ہے،

پہلی حال مقولہ متی کا ہے (یعنی شے کی وہ حالت جو زمانے اور وقت کے اعتبار سے اسے ثابت ہوتی ہے) اس کے اعتبار سے حرکت واقع نہیں ہو سکتی، رہا اضافت کا مقولہ (جیسے باپ بیٹے کی نسبت سے جو حالت پیدا ہوئی ہے) تو اس میں تغیر اور تبدل کی گنجائش اگرچہ ہے، اور اس میں تجدد ہوتا ہے، لیکن اضافت کا وجود مستقل نہیں ہے، بلکہ طر فین (مثلاً باپ اور بیٹے) کے وجود کی اضافت تابع ہوتی ہے، اس لیے بالذات اس میں بھی حرکت واقع نہیں ہو سکتی، جیسا کہ پہلے بھی بیان ہو چکا ہے،

پہلی حال مقولہ جِدہ کا بھی ہے، کہ اس کی حرکت بھی مثلاً عمامہ، ٹوپی وغیرہ کی اپنی اور مکانی حرکت کی تابع ہے،

الحاصل تمام مقولوں میں صرف چار مقولے اب ایسے باقی رہ جاتے ہیں، جن میں جمہور کے نزدیک حرکت واقع ہو سکتی ہے، اور میرے مسلک کے رو سے ان کی تعداد پانچ ہے، یعنی مقولہ جو ہر کامیں کا اضافہ کرتا ہوں،

پس وہ متولے جن میں میرے نزدیک حرکت واقع ہو سکتی ہے؛ وہ حسب ذیل ہوئے، جو ہر کیفیت، کم، بیش، قطع، باقی رہا سکون تو ظاہر ہے کہ حرکت کا مقابل ہے؛ اب ان دونوں میں تضاد کا تعلق ہو؛ یعنی باہم ایک دوسری کی ضد ہوں؛ یا عدم و ملکہ کا تفصیل اس کی شناس میں کی گئی ہے؛ بہر حال سکون کو حرکت کا اگر عدم قرار دیا جائے؛ جب بھی یہ ماننا پڑے گا کہ اس میں وجود کی کوئی جھلک ضرور پائی جاتی ہے؛ اس لیے کہ مطلق عدم اور محض نیستی تو کسی معنی میں بھی موجود نہیں ہوتی؛ اور ایسا جسم جس میں حرکت پیدا ہوتی ہے؛ اور جس میں حرکت بالقوۃ موجود ہوتی ہے؛ لامحالہ اس میں (سکون) کسی صفت کی حیثیت میں پایا جاتا ہے؛ جس کی وجہ سے ہم اس کو جسم کی ایک زائد صفت قرار دے سکتے ہیں؛ ایسی زائد صفت جو غیر سے لینے متحرک جسم سے اس کو ممتاز کر کے جدا کرتی ہے؛ آخر اگر یہ صفت زائد نہ ہوگی؛ تو جس وقت جسم متحرک ہو جاتا ہے؛ اس وقت جسم سے یہ صفت کیوں جدا ہو جاتی ہے؛ یہ علامت ہے کہ جسم کی یہ زائد صفت ہے؛ الحاصل یقیناً سکون بھی جسم کی ایک ایسی حالت ہے؛ جس کا منشا جسم میں ضرور پایا جاتا ہے؛ اور کسی نہ کسی بات کا یہ اثر ہے جسے ہم سکون کہتے ہیں؛ پس ضرور ہوا کہ سکون کے لیے کوئی فاعل ہو؛ اور کوئی اس کا بھی قبول کرنے والا ہو؛ یعنی سکون کے لیے بھی فاعل اور قابل کی ضرورت ہے جیسے حرکت کے لیے تھی؛ اور اگر سکون عدم بھی ہے؛ جب بھی اس کی نوعیت ایسے عدم کی نہیں ہے؛ جس کے ساتھ موصوف ہونے کے لیے کسی بات کی ضرورت نہیں ہوتی؛ جیسے آدمی میں دو سینگوں کے نہ پائے جلنے کے لیے ظاہر ہے کہ کسی سبب کی ضرورت نہیں؛ اس لیے سینگ کا نہ ہونا کوئی ایسی بات نہیں ہے؛ جو کسی وجود؛ اور صلاحیت سے وابستہ ہو؛ بخلاف اس کے آدمی کے لیے عدم رفتار کی صفت اسی وقت ثابت ہو سکتی ہے؛ جب اس میں رفتار کی علت نہ پائی جائے؛ اسی لیے خیال کیا جاتا ہے؛ کہ عدم رفتار میں بھی ایک گونہ کسی نہ کسی قسم کے وجود کی ہو اور جھلک پائی جاتی ہے؛ اور اس کے لیے بھی علت و سبب کی ضرورت

ہوتی ہے، اور اس کی علت بجنفہ وہی ہے، جو بالقوة رفتار کی علت ہے؛ یعنی رفتار کی صلاحیت کی جو علت ہے، وہی اس عدم کی بھی ہے، اسی طرح سکون کی علت بجنفہ وہی ہے، جو حرکت کے بالقوة وجود کی علت ہے؛

اور اس مقام سے یہ بات بھی سمجھ میں آسکتی ہے، کہ حرکت کی علت بھی اپنے اندر کچھ عدم کے معنی کو سمیٹے ہوئے ہے؛ جیسا کہ اس کی طرف پہلے بھی اشارہ کیا گیا ہے؛ اور میں نے عدم رفتار یا عدم حرکت یعنی سکون کو جو ایک معلول عدم کا نام ہے، اس کو جو شے قرار دیا ہے؛ تو اس کا مطلب نہیں ہے کہ وہ مطلق شے ہے، بلکہ اس کے شے ہونے کے یہ معنی ہیں کہ مخصوص چیز میں کسی ایسی معین شے کا نہ ہونا، جو کسی مخصوص حال میں ہو، یعنی بالقوة حالت میں ہو؛

فصل مذکورہ بالا پانچ مقولوں میں جو حرکت واقع ہوئی ہے، اس فصل میں اسی کی تحقیق کی جائے گی، مقولہ آئین میں حرکت کا واقع ہونا یہ تو مشاہدے کی بات ہے، (کہ ایک جگہ کو چھوڑ کر جسم کا دوسری جگہ جانا) سب کے سامنے ہوتا ہی رہتا ہے، یہی حال وضع کا بھی ہے، کیونکہ اس مقولے میں حرکت جو واقع ہوتی ہے، وہ بھی ایک بدیہی بات ہے، کسی جسم کو گھومتے ہوئے کس نے نہیں دیکھا ہے، اس دوری حرکت میں جسم کے اندر جو تبدیلیاں پیدا ہوتی رہتی ہیں، یہی اس مقولے کی حرکت ہے، باقی ایسا جسم جو کسی دوسرے جسم کے احاطے میں نہ ہو؛ جیسا کہ اس جزم اقصیٰ کا حال ہے (یعنی فلک الافلاک کا) جس کو نہ کوئی غلا گھیرے ہوئے ہے اور نہ ملا، تو جب اس میں بھی گردش پیدا ہوتی ہے، تو اس وقت یقیناً وضع ہی کے مقولے میں اس کی حرکت بھی واقع ہوتی ہے، کیونکہ فلک الافلاک کے متعلق ان لوگوں کا یہ خیال ہے، کہ اس کے لیے کوئی مکان نہیں ہے، باقی جن چیزوں کا وجود مکان میں ہوتا ہے، ان کی وجوہیں ہو سکتی ہیں، یا وہ کوئی ایسی شے ہوگی جس کا کم وجود کم مکان کو چھوڑتا ہوگا، یعنی ایک

۱۔ مکان سے یہاں اصطلاحی مکان مراد ہے جس کی تعریف ارسطو نے یہ کی ہے کہ حادثی جسم کی جو باطنی سطح عمومی جسم کے ظاہری سطح سے چھوٹی باقی اور عاس ہوتی ہے اس کو مکان کہتے ہیں اپنے مقام پر اس کے تفصیلات پر دھنا جائے۔

مکان کو چھوڑ کر دوسرے مکان کی طرف منتقل ہوتا ہو، یا ایسا نہ ہو، بلکہ پورا جسم تو پورے مکان میں بھرا ہوا ہو، لیکن حرکت کے وقت اس متحرک جسم کے اجزا مکان کے اجزا کو چھوڑتے چلے جاتے ہوں، جیسا کہ دوری حرکت میں ہوتا ہے، ظاہر ہے کہ ثانی الذکر صورت میں متحرک کے اجزا کی نسبتیں مکان کے اجزا سے بدلتی چلی جائیں گی، اور قاعدہ ہے کہ جس کا یہ حال ہو، مکان میں اس کی وضع بدلتی رہے گی، الغرض دوری حرکت میں جسم کی وضع بدلتی رہتی ہے، ہاتھی یہ بات کہ جس مقولے میں حرکت واقع ہوتی ہے، اس میں مقولے کے لیے جو یہ ضروری ہے کہ بہ تدریج وہ تیز سے تیز تر ہوتے ہوئے کمال کے درجے تک پہنچے، تو این اور وضع میں یہ کیفیت بہ ظاہر عوام کی نگاہوں میں محسوس نہیں ہوتی، لیکن واقع میں یہ بات اس میں بھی پائی جاتی ہے، اس لیے بڑھاؤ اور گھٹاؤ تیزی اور رستی ان دونوں میں بھی پائی جاتی ہے، اور مقولہ کیف کی حرکت تو نام ہی تیز اور دھیمہ ہونے کا ہے،

یہ بات بھی یہاں واضح رہنا چاہئے جیسا کہ میں بار بار کہتا چلا آ رہا ہوں کہ قوت اور صلاحیت کی حالت کو چھوڑ کر فعلیت کی طرف منتقل ہونے کا نام حرکت ہے، یعنی جس وجہ سے یہ منتقلی عمل میں آئی ہے، اس کو حرکت نہیں کہتے، یہی وجہ ہے، جو لوگ کہتے ہیں کہ کالا ہوتا چلا جانا اس کے لیے معنی نہیں ہیں کہ سیاہی تیز ہوتی چلی جاتی ہے، بلکہ سیاہی کا جو موضوع اور موصوف ہے، اس کا اپنے کالے تے میں تیز ہونا یہ اس کا مطلب ہے، اسی بنیاد پر کہتے ہیں کہ سیاہی کے موضوع میں دُسیا ہیاں نہیں ہوتیں، یعنی ایک تو وہ سیاہی جو اصل ہے، اور مسلسل باقی رہتی ہے، اور دوسری وہ سیاہی جس کا اصل سیاہی پر اضافہ ہوتا چلا جاتا ہے، کہا جاتا ہے کہ ایسا ہونا ناممکن ہے اس لیے کہ ایک ہی محل اور موضوع میں یہ ناممکن ہے کہ دو ایسی مائل چیزیں جمع ہوں، جو باہم ایک دوسرے کے بالکل مشابہ ہوں، اسی کی تعبیر ان الفاظ میں کی جاتی ہے کہ مثیلین کا کسی موضوع واحد میں اکٹھا ہونا محال ہے، بہر حال کالے ہوتے چلے جانے میں ہر درجے اور ہر حد و منزل میں ایک ہی سیاہی رہتی ہے، پس یہاں

مسلسل جو اضافہ ہوتا چلا جاتا ہے سیاہی نہیں بلکہ حرکت ہے اس لیے کہ ہم اس حال میں ایک سیاہی کو فرض کرتے ہیں اور پوچھتے ہیں کہ حرکت کی صورت میں وہی اصل سیاہی آیا موجود رہتی ہے؟ اور جوں جوں وہ تیز ہوتی جاتی ہے اس وقت اسی میں اضافہ ہوتا چلا جاتا ہے یا اصل سیاہی موجود نہیں رہتی ہے، ظاہر ہے کہ دوسری شکل اگر مانی جائے تو گویا اس کے یہ معنی ہوں گے کہ جو چیز معدوم ہو گئی وہی تیز ہو رہی ہے جو محال ہے، کیونکہ متحرک کے لیے ضرور ہے کہ اس کی ذات ثابت اور برقرار رہے، اور اگر سیاہی کی ذات کو ثابت تسلیم کیا جائے (اور بلاشبہ وہ تعینات قرار و ثابت رہتی ہے) تو پھر وہ سیال باقی نہ رہی، جیسا کہ بعضوں کا خیال ہے کہ ایک ہی سیاہی ہے جو سیال ہوتی چلی جا رہی ہے، اور اس کا مطلب یہ ہوا کہ سیاہی کی اس کیفیت کی حالت ہر آن ایک دوسرے درجے تک پہنچتی چلی جاتی ہے، اور اس بنیاد پر یہ ماننا پڑے گا کہ سیاہی میں جب تیزی پیدا ہوتی ہے تو یہ بات اس کو سیاہی کی پہلی قسم سے منتقل کر دیتی ہے، اس لیے کہ اصل سیاہی اور جو اس پر اضافہ ہوا، ان دونوں کے مجموعے کو اصل سیاہی قرار دینا تو محال ہے، پس معلوم ہوا کہ تیز ہونے کی صورت میں جن جن درجوں سے اس کا تعلق پیدا ہوتا چلا جاتا ہے، وہ ایک ہی بسیط کیفیت ہے؛

میں کہتا ہوں کہ میں ایک نقطہ فرض کرتا ہوں مثلاً کسی مخروط کا سرا ہے جس کو سطح پر گزارا جائے، تو اس وقت یہاں ایک نقطہ یعنی مخروط کے سرے والا، تو ایسا نقطہ ہے جو حرکت کی پوری مدت میں موجود ہے، اور توسط والی حرکت کی ٹھیک مثال اسی جیسی ہے، اور اس نقطے کے سوا اور بھی بہت دوسرے نقطے پیدا ہوں گے، جو اس ایک نقطے کے ساتھ ایک ایک کے متحد ہوتے چلے جائیں گے، گویا صورت یہ ہوگی کہ مخروط کے سرے والے کے تعین مطلق کے ساتھ ان مفروضہ نقطوں کے تعینات جمع ہوتے چلے جائیں گے جو مختلف مدت میں حرکت کی وجہ سے پیدا ہوں گے، انیسویں ہی سمجھو کہ ہر حرکت میں ایک چیز تو سیال نقطے کے مانند ہوتی ہے، جو مسلسل باقی رہتی ہے، اور دوسرے وہ مفروضہ نقطے ہوتے ہیں جو ان محدود سے پیدا ہوتے ہیں جن میں متحرک پہنچتا چلا جاتا ہے، اب سیاہی کے

تیز ہونے میں بھی یہی صورت ہو سکتی ہے؛ کہ اس سیاہی میں ایک تو وہ سیاہی
 جسے بے اصل سیاہی کہنا چاہئے اور جو مسلسل باقی رہتی ہے، یہ بھی سیاہی ہے
 جن کی وحدت بہت ہی ضعیف اور کمزور ہے، اس کے سوا یہاں کچھ اور چیزیں
 بھی ہیں؛ جن میں ہر ایک اصل سیاہی اور اضافہ دونوں کو اپنے اندر سمیٹے ہوئے ہے
 مگر یہ چند چیزیں کوئی خارجی حقائق نہیں ہیں؛ بلکہ صرف ذہنی تحلیل ہی کے ذریعے
 ہم ان کو پاسکتے ہیں؛ بہر حال اس ساری طول و طویل گفتگو سے یہ بات معلوم
 ہوئی کہ تیز ہوتے چلے جانے کی صورت میں سیاہی آغاز سے ختم ہونے تک
 شخصی ہویت کے رنگ میں اس طور پر باقی رہتی ہے، کہ ہر لمحہ اس کی تکمیل ہوتی
 چلی جاتی ہے، اور یہ جو ان لوگوں نے کہا تھا کہ سیاہی کے تیز ہونے کی صورت
 میں متحرک سیاہی کی ایک نوع اور قسم کو چھوڑ کر دوسری نوع و قسم کی طرف
 منتقل ہوتا ہے؛ اور ہر حد میں سیاہی کی ایک قسم عارض ہوتی چلی جاتی ہے، ان کے
 اس بیان میں اور جو میں نے عرض کیا ان دونوں میں کوئی منافات نہیں ہے،
 اس لیے کہ سیاہی کے ان اقسام اور انواع کی حیثیت اور ان کے باہمی امتیاز
 کی نوعیت خارجی تو ہے نہیں؛ بلکہ ان کا وجود بالقوہ ہوتا ہے، اور محض ذہنی تحلیل
 کے بعد وہ حاصل ہوتے ہیں، اس لیے کہ دو ایسی جدا جدا نوع جن میں الگ الگ
 فصل کے ذریعے سے امتیاز پیدا ہوتا ہو، ناممکن ہے کہ دونوں ایک ہی وجود کے
 ساتھ خارج میں پائی جائیں، اس مقام پر بعضوں نے کہا ہے کہ یہاں سے یہ بات
 بھی معلوم ہوئی کہ نفس ناطقہ مزاج نہیں ہے، اس لیے کہ مزاج تو ایک سیال
 تغیر پذیر متحد انگیز چیز ہے، اور مدعو منتہی ان دونوں کناروں کے بیچ میں
 مزاج کے ایسے غیر قنایہ انواع پیدا ہوتے ہیں جو بالفعل نہیں بلکہ بالقوہ
 موجود ہیں، ان کے بالقوہ ہونے کا مطلب یہ ہے کہ ہر نوع اپنی مجاور دور
 متصل نوع سے بالفعل ممتاز نہیں ہوتی، جیسے مسافت میں جو نقطے اور اجزا پیدا
 ہوتے ہیں، ان میں باہم بالفعل کسی قسم کا امتیاز نہیں ہوتا، بہر حال یہ کیفیت
 تو مزاج کی ہے، لیکن نفس کا حال اس سے بالکل مختلف ہے، یعنی ہر شخص اپنی
 ذات اور اپنے نفس کے متعلق یہ وجدان اور شعور رکھتا ہے کہ شخصاً وہ ایک

ذات واحد ہے، جس میں مدت العمر کسی قسم کا کوئی تغیر پیدا نہیں ہوا، اگرچہ آدمی کی ذات کے اس عدم تغیر کے یہ معنی ہیں کہ اتصالی طور پر اپنی پوری زندگی میں وہ ایک ہی رہتا ہے، میں کہتا ہوں کہ اس شخص نے غالباً آخری فقرے کا اضافہ اس بنیاد پر کیا ہے کہ اس کو بھی اس مسئلے کی پہنک ملی ہے کہ انسان کی ذات میں بھی مسلسل تجدید کا عمل جاری ہے، کیونکہ اس قسم کے متصل کے تغیرات سے زمانی افعال کبھی جدا نہیں ہوتا اس مسئلے کی پوری تحقیق ایک مستقل بیان میں کی جائے گی اس شخص کے قول کے متعلق میں یہ بھی کہنا چاہتا ہوں کہ نفس اور مزاج کی مختارت کے لیے جو کچھ یہاں ذکر کیا گیا ہے، اس کی بھی ضرورت نہیں کیونکہ اس مسئلے کے ثبوت کے متعلق قاطع براہین، اور قوی دلیلیں اتنی موجود ہیں کہ ان کے بعد اس قسم کی بات کی حاجت باقی نہیں رہتی،

ایک خاص امر پر اس معلوم ہونا چاہیے کہ مثلاً سیاہی اپنی تیزی کے آغاز سے آخر وقت تک ایک شخص کی ہویت کی شکل میں مسلسل باقی رہتی ہے، تنبیہ اور اس کی توضیح جیسا کہ میں اسے بیان کر چکا ہوں، اور یہ بھی کہا جا چکا ہے کہ اس حال میں ہر لمحہ اور ہر آن جو فرض کیا جائے گا، اس میں سیاہی کی ایک ایسی نوع اور قسم پائی جائے گی، جو اپنے

ماقبل اور مابعد دونوں سے بالکل الگ ہوگی، اس لیے کہ تیز ہوتے چلے جانے کے مدارج بھی اسی قسم کے ہیں، جیسے سیاہیوں اور حرارتوں کے مراتب مثالی حکم کے خیال کے مطابق باہم نوعی اختلاف رکھتے ہیں، پس قوم کے اس اعتراف اور اقرار کی بنیاد پر یہاں تین باتوں کا ہونا ضروری اور لازمی ہے، پہلی بات تو یہ ہے کہ تیز ہوتے چلے جانے کی صورت میں جب ایسے غیر محدود انواع و اقسام پیدا ہوتے ہیں، جو ایک ہی اتصالی وجود کے ساتھ موجود ہیں، اس لیے متصل واحد کے متعلق ان کا مشہور مذہب یہی ہے کہ وہ وجود واحد کے ساتھ موجود ہوتا ہے ظاہر ہے کہ اس کے تسلیم کرنے کے یہ معنی ہوئے کہ خارج میں جو چیز پائی جاتی ہے، اور جس کا تحقق ہو رہا ہے، وہ ماہیت نہیں، بلکہ وجود ہی ہے، یعنی یافت اور پائے جانے کی واقعی اور اصلی حیثیت وجود ہی کی ہے، اور ماہیت کی

حیثیت یہ ہے کہ وہ ایک ایسی کھلی بات ہے جسے ہر وجود سے عقل ذہنی تحلیل کے ذریعے سے پیدا کرتی ہے، اور وجود پر اسے محمول کرتی ہے، اور یہی عقلی ماہیت وجود کے ساتھ ایک خاص قسم کے اتحاد کی شکل میں متحد ہوتی ہے، اگر واقعہ اس کے برعکس ہوتا یعنی ماہیت ہی موجود ہوتی اور وجود وہی عقل کا پیدا کیا ہوا ایک عقلی اور انتزاعی مفہوم ہوتا، جیسا کہ متاخرین کا خیال ہے، تو تیز ہوتے چلے جانے کی صورت میں یہ ماننا ناگزیر ہو جائے گا کہ اس وقت لامحدود نوعوں کا وجود بالفعل بالکل ایک دوسرے سے ممتاز ہو کر اس طرح پایا جائے کہ باوجود بالفعل لامحدود ہونے کے دو احوالوں کے درمیان گھر اہوا ہو، بلکہ بھی لازم آتا ہے کہ ایسے اجزا جن کی تقسیم ناممکن ہے یعنی اجزاء اولہ تجزیاتی ایک دوسرے کے ساتھ جڑے ہوئے بالفعل پائے جائیں، جیسا کہ تامل سے معلوم ہو سکتا ہے، (حالانکہ ان لوگوں کے خیال میں یہ ناممکن ہے)

دوسری بات یہ ہے کہ جب یہ بات ثابت ہو چکی کہ سیاہی اپنے تیز ہونے یا دھیمی ہونے کی صورت میں بہر حال ایک شخصی ہویت کے رنگ میں برابر باقی رہتی ہے، تو اس سے یہ معلوم ہوا کہ اپنی وحدت اور شخصیت کے باوجود وہ مختلف انواع کے نیچے مندرج ہوتی ہے، اور کمال و نقص کے اعتبار سے وجود میں جو تبدیلیاں ہوتی چلی جاتی ہیں، انہی کے حساب سے ذاتی صفات اور منطقی فصول بھی بدلتے چلے جاتے ہیں، انقلاب کی یہ بھی ایک قسم ہے، اور ایسا ہو سکتا ہے، اس لیے کہ وجود کی حیثیت تو اصل کی حیثیت ہے، اور ماہیت صرف طفیلی اور تابع ہونے کی حیثیت رکھتی ہے، جیسے سایہ کا جو تعلق روشنی کے ساتھ ہے، اور جب سیاہی کے تیز اور دھیمی ہوتے چلے جانے میں یہ ہو سکتا ہے تو جو ہر میں یہ بات جائز ہونی چاہیے،

تیسری بات یہ ہے کہ تیز ہوتے ہوئے چلی جانے والی ہستی اپنی وحدت اور برابر باقی رہنے کے ساتھ یقیناً ایک ایسی ہستی بھی ہے، جس میں تجد و تغیر کا عمل جاری ہے، اور اس کی تقسیم سابق دلائل اگلے کھیلے حصے ہونے کی حیثیت سے ہوتی ہے، اس میں ایسے افراد پیدا ہوتے ہیں جن میں بعض زائل

ہو رہے ہیں اور بعض پیدا ہو رہے ہیں اور بعض آئندہ پیدا ہونے والے
 ہیں۔ اسی طرح اس کے جتنے یہ اتصالی اجزا پیدا ہو رہے ہیں، ان کی
 پیدائش تو ایک خاص وقت میں ہوتی ہے، لیکن اس وقت معین
 کئے سوا اور تمام اوقات میں وہ معدوم ہوتے ہیں، نیز اپنے اجزا پر ان
 کے متصل ہونے کی صورت یہ نہیں ہے، جس طرح مقداروں کے متعلق وہ
 لوگ جو اس کے قائل ہیں یہ کہتے ہیں کہ ایسی چیزوں پر وہ متصل ہوتے
 ہیں جن کی تقسیم نہیں ہو سکتی، کیونکہ اس کے متعلق یہ ثابت ہو چکا ہے کہ وہ
 محال ہے، بلکہ ان کا وہی وجود جو مسلسل باقی رہتا ہے، وہی بحسنہ ان کا
 وہ متصل وجود ہے، جس کی خصوصیت یہ ہے کہ وہ غیر قار ہے، یعنی
 اس کے اجزا ایک دوسرے کے ساتھ جمع نہیں ہو سکتے، اور جس طرح
 وہ یہ ہے اسی طرح وہی بحسنہ آنی افراد اور اجزا میں سے ہر ایک کا عین
 ہے، الغرض اس سلسلہ باقی رہنے والے وجود کی وحدت ایسی وحدت
 ہے، کہ وہی اعداد اور کثرت میں بھی ساری و جاری ہے، اس لیے یہ ایسی
 وحدت ہے، جو ان اعداد کو اپنے اندر اس طرح اکٹھا کیے ہوئے ہے کہ
 فعلیت سے ان کی قوت اور صلاحیت بہت قریب ہے، پس ہم اس وجود
 مستمر متصل کے متعلق اگر یہ کہیں کہ وہ واحد ہے، تو یہ بھی صحیح ہے، اور اگر
 یہ کہیں کہ وہ متعدد ہے تو یہ بھی صحیح ہے، اسی طرح اگر اس کے متعلق یہ کہا
 جائے کہ وہ تیز ہونے یا دھیمی ہونے کے آغاز و قوت سے آخر وقت تک
 باقی ہے، تو یہ بھی درست ہے، اور اگر اسی کے متعلق ہم یہ کہیں کہ ہر لمحہ وہ
 اوپر وقت پیدا ہو رہی ہے، تو یہ بھی درست ہے، اس وجود کا یہ حال
 اور ہر لحظہ ہر آن اس کا تحدید پذیر نہ ہو، نہ تو ہوتا چلا جاتا یا لکل عجیب ہے، لیکن
 عوام اس سے غافل ہیں، حالانکہ خود ان کی اپنی ہویت اور شخصیت
 باوجود اسی حال میں ہونے کے ہر لمحہ و ہر لحظہ بہ شکل دیگر نہ ہو رہی ہے،
 لیکن یہ ایک ایسا لطیف واقعہ ہے، جس کی یافت کے لیے ذہنی لطافت
 اور ایسے بے نور بصیرت کی ضرورت ہے، جس کی روشنی میں وہ چیز جو مانتی ہے

اور وہ چیز جو زائل ہونے کے ساتھ تجدید پذیر ہے، دونوں بحفہ ایک نظر میں،
 میں چاہتا ہوں کہ اب تھوڑی توجہ اس مسئلے کی طرف کروں جس کا ذکر کرتا
 چلا آ رہا ہوں، یعنی جوہر میں حرکت واقع ہو سکتی ہے اور ہوتی ہے اس کو ثابت
 کروں، اچھا تو اس کی تقریر کرتا ہوں تم کو بتایا جا چکا ہے کہ ایک ہی وجود
 کے کبھی مختلف ذاتی اطوار اور مختلف شانیں ہوتی ہیں، اور اسی ایک کے لیے
 کمال اور نقص دونوں باتیں ثابت ہوتی ہیں، یہ تو ایک بات ہوئی جسے
 ذہن نشین کر لینا چاہئے، دوسری بات یہ ہے کہ کیف کے تیز سے تیز تر
 ہوتے چلے جانے، اور کم کے متعلق بڑھتے ہوئے چلے جانے، اسی طرح اس کے
 مقابل یعنی کیف میں دھما ہوتے چلے جانے اور کم میں گھٹتے ہوئے چلے جانے
 کے جو لوگ قائل ہیں ان کا یہ عقیدہ ہے کہ ان تمام حالات میں حرکت کی حیثیت
 ایک ایسے شخصی امر کی ہوتی ہے جس کی مسافت بھی شخصی اور جس کا موضوع بھی
 شخصی ہوتا ہے، دلیل یہ پیش کرتے ہیں کہ کوئی شخصی فاعل شخصی قابل میں خصوصاً
 مبدع اور مخصوص منتہی کے اندر جس چیز کو پیدا کرے گا، بھلا ایسی چیز جو ان شخصی امور کے درمیان
 واقع ہو، کبھی کسی مہم نوع کی حالت میں رہ سکتی ہے؟ بلکہ یقیناً وہ ایک ایسی حالت ہی ہو سکتی
 ہے جو اپنے واحد فاعل اور واحد قابل نیز گرد و پیش کی دیگر خصوصیتوں کی زیر اثر ایک
 ایسی واحد شخصی اتصالی وجود کی حیثیت حاصل کر چکی ہے جس میں جز ہونے کی حیثیت
 سے اجزا بھی نہیں ہیں، یعنی اگر عدد و اول و آخر اس میں پیدا بھی ہونگے تو وہ بالقوۃ ہوں گے،
 اب میں کہتا ہوں کہ کم اور کیف کے مقولوں میں جب اس کو جائز
 قرار دیا جا چکا ہے، اور یہ تسلیم کیا جاتا ہے کہ ان مقولوں میں جو حرکت واقع
 ہوتی ہے، اس کے مبدع اور منتہی کے درمیان ان مقولوں کی غیر محدود
 نوعیں بالقوۃ پائی جاتی ہیں، باوجودیکہ کم اور کیف کے یہ مقولے اپنے
 تجدید پذیر وجود کے ساتھ اپنی شخصی حیثیت کو مسلسل باقی رکھتے ہیں پس
 جب ان دونوں مقولوں میں ایسا ہو سکتا ہے تو کوئی وجہ نہیں کہ صورتی جوہر
 میں بھی اس کے جواز کا فتویٰ نہ دیا جائے، یعنی جوہری صورت کے متعلق
 بھی یہ مانا جائے کہ وہ بھی اپنی ذات کی تکمیل کے لیے خود ہی اس طرح

شدت پذیر ہو، کہ اس کا شخصی وجود مسلسل باقی رہتے ہوئے اپنی شخصی جوہریت اور وحدت کے حصول میں یوں مختلف اور متفاوت ہوتی چلی جائے کہ جو آن بھی اس وقت میں فرض کی جائے اس میں اس کے شخصی وجود سے ایک خاص بالقوۃ نوع کو ذہن اس سے پیدا کر سکتا ہو؛ ایسی نوع جو نہ اس آن سے پہلے موجود ہو، اور نہ بعد؛

جو ہر کے شدت پذیر ہونے کی نفی کے سلسلے میں اس موقع پر شیخ نے حکا سے جو یہ نقل کیا ہے کہ جو ہر میں اگر حرکت واقع ہوگی، یعنی جو ہر میں بھی شدت پذیری یا ضعف پذیری یا گھٹناؤ بڑھاؤ کی حالت پائی جائے گی، تو سوال یہ ہوتا ہے کہ شدت پذیر کی مثال درمیانی حالت میں جو ہر کی وہ نوع باقی رہتی ہے یا نہیں رہتی ہے اگر باقی رہتی ہے تو جوہری صورت کی ذات میں تغیر واقع نہیں ہوا، یہی اس کا مطلب ہو سکتا ہے، بلکہ یہ تغیر اس کے کسی عارضی صفت میں ہوا، ظاہر ہے کہ یہ صورت تو استحالے کی ہے، (یعنی شے کا ایک حال کو چھوڑ کر دوسرا حال اختیار کرنا مثلاً گرمی چھوڑ کر ٹھنڈک اختیار کرنا) اور قطعاً یہ ممکن نہیں ہے (یعنی ایک جوہری صورت کو ترک کر کے دوسری جوہری صورت اختیار کرنا مثلاً پانی کا ہوا ہو جانا وغیرہ) اور اگر مثلاً شدت پذیری کی حالت میں جوہری صورت کی وہ نوع باقی نہیں رہتی، تو اس شدت پذیری کے معنی یہ ہونے لگے کہ پہلی جوہری صورت معدوم ہو گئی، اور دوسری نئے سرے سے پیدا ہوئی، گویا شدت پذیری کی اس پوری مدت میں ہر آن ایک نیا جوہر پیدا ہوتا چلا جاتا ہے، اور اس کا مطلب یہ ہو گا کہ دو جوہر کے درمیان میں لامحدود نوعی جوہروں کے وجود کا بالفعل امکان پیدا ہو، جو ہر کے سلسلے میں کبھی جائز اور ممکن نہیں ہو سکتا، البتہ سیاہی اور گرمی میں یہ بات اس لیے جائز ہے کہ اس کے ساتھ ایک بالفعل چیز بھی موجود ہوتی ہے، یعنی جسم بھی رہتا ہے، اور جسمانی جوہر میں اس کی گنجائش نہیں ہے، کیونکہ اس میں کوئی ایسی چیز بالفعل نہیں نکل سکتی جس کی وجہ سے جوہر میں حرکت فرض کی جاسکتی ہو، میں کہتا ہوں کہ اس بیان میں مغالطہ اور اعداد و نوں سے کام لیا گیا ہے، اور مثلاً اس کا یہ ہے کہ ماہیت اور وجود

اور شدت پذیری کے متعلق بجائے اس کے کہ ان کو بالقوۃ فرض کرنا چاہئے تھا، ان کو بالفعل مان کر خلط بحث پیدا کر دیا گیا ہے، آخر ان کا یہ حال کہ شدت پذیری کی صورت میں جو ہر کی نوع کیا باقی رہتی ہے؟ میں پوچھتا ہوں کہ باقی رہنے سے کیا مراد ہے، اگر یہ مراد ہے کہ شخصی طور پر اس کا وجود باقی رہتا ہے، تو ہم پسلم کر لیتے ہیں کہ مذکورہ بالا طریقے سے جس کام میں ذکر پہلے کر چکا ہوں وہ باقی رہتی ہے، اس لیے کہ ایسا واحد جو جس کی نوعیت تدریجی متصل ہونے کی ہو، وہ واحد زمانی امر ہوتا ہے اور اس کی شدت پذیری کے معنی یہ ہیں کہ اسی وجود کی تکمیل ہوتی چلی جاتی ہے، اسی کا برعکس حال ضعف پذیری میں ہوتا ہے اور اگر باقی رہنے کے سوال کا تعلق اس نوعی معنی سے ہے، جسے عقل اس کے وجود سے پہلے حاصل اور مغزوع کرتی تھی، اور تم یہ پوچھتے ہو کہ اس خاص صفت کے ساتھ اس جوہر کا وجود خاص اب بھی باقی ہے یا نہیں جو اس کی ذات میں بالفعل مذکورہ بالا طریقے سے پایا جاتا تھا، تو ہم کہتے ہیں کہ اس خاص صفت کے ساتھ شدت پذیری کی صورت میں اس کا وجود باقی نہیں رہتا، لیکن محض اتنی بات سے کسی جدید جوہر کی پیدائش لازم نہیں آتی یعنی کسی دوسرے جوہر کا وجود پیدا نہیں ہوتا، البتہ ایک نئی صفت ضرور پیدا ہوتی ہے جو ذلتی طور پر اس کے لیے ثابت ہے، اور اسی قوت و امکان کے ساتھ اس میں موجود ہو جو فعلیت سے بہت ہی قریب کا تعلق رکھتی ہو، اور اسی لیے کہ شدت پذیری میں وجودی کمالات کی طرف، اور ضعف پذیری میں وجودی نقص کی طرف وہ جوہری صورت بڑھتی چلی جاتی ہے، اس لیے لامحالہ اس پر مسلسل ایسے ذاتی جوہری صفات کا تبادلہ ہوتا چلا جاتا ہے، جو نو بہ نو اس میں پیدا ہوتے چلے جاتے ہیں، لیکن اس سے یہ لازم نہیں آتا کہ ایسی صورت میں غیر تنہا ہی تو عین بالفعل موجود ہو جائیں، ہر وقت صرف ایک ہی شخصی وجود ہوتا ہے جو مسلسل موجود رہتا ہے، اور مثلاً شدت پذیری کی پوری مدت میں جو لمحے اور جو آفات فرض کیے جائیں گے، ان میں بالفعل نہیں بلکہ بالقوۃ غیر تنہا ہی حدود اس کے لیے ثابت ہوں گے، گویا اس میں غیر تنہا ہی نوعیں بالقوۃ

طور پر اس طریقے سے ضرور پائی جاتی ہیں کہ ان لوگوں کا تحقیق بالفعل نہیں ہوتا اور نہ ان کی طرف خارجی وجود ہی منسوب ہو سکتا ہے؛ بلکہ ان کی حیثیت ایسے معانی کی ہوتی ہے جنہیں عقل ذہنی تحلیل کے ذریعے پیدا کر سکتی ہے؛ اس بنیاد پر وہ شدت پذیر سی جو مقولہ کیف میں ہوتی ہے جسے استحالہ کہتے ہیں یا جو مقولہ کم میں ہوتی ہے جسے نشو و نما اور بالیدگی کہتے ہیں؛ ان میں اور اس شدت پذیر سی میں جو مقولہ جوہر میں واقع ہوتی ہے جسے تکوّن کہتے ہیں کوئی فرق نہیں ہے یعنی اس باب میں کوئی فرق نہیں ہے کہ ان میں سے ہر ایک میں تدبیر بھی تکمیل ہوتی ہے؛ اور شے کے وجود کی ہر ایک کمالی حرکت ہے، خواہ یہ حرکت مقولہ کم یا کیف یا جوہر میں واقع ہوتی ہو؛ فرق کا دعویٰ اس بنیاد پر کرنا کہ کم اور کیف میں تو یہ بات ممکن ہے، اور جوہر میں نامکن ہے، محض ایک بے دلیل دعویٰ اور صرف ادعا ہے، اس لیے کہ ہر شے میں اصل تو وجود ہی ہوتا ہے اور ماہیت کی حیثیت محض طفیلی اور تابع ہونے کی ہے، جیسا کہ بار بار گزر چکا، بلاشبہ ہر حرکت کے موضوع اور موصوف یعنی متحرک کا موجود اور باقی رہنا ضروری ہے، اور اس طرح باقی رہنا ضروری ہے؛ کہ اس کا شخصی وجود، اور اس کی شخصیت باقی رہے، اور حرکت کا موضوع جب کوئی جسمانی امر ہو، تو اس وقت اس کی شخصیت کے باقی رہنے کے لیے صرف یہ کافی ہے کہ ایک ایسا مادہ موجود ہو جو کسی نہ کسی صورت کسی نہ کسی کیفیت کسی نہ کسی مقدار کم سے شخص اور تعین حاصل کرتا چلا جائے، پس اس جسمانی موضوع میں انہی امور کی خصوصیتوں کی تبدیلی سے اس میں بھی تغیرات پیدا ہوتے چلے جائیں گے، آخر تم کیا نہیں دیکھتے ہو کہ کسی واحد مادے پر صورتوں کا تبادلہ ہوتا رہتا ہے اور مادہ ان میں سے ہر صورت کے ذریعے سے اپنی وحدت کی حفاظت کرتا رہتا ہے، اس مادے کو اپنی وحدت کے بچانے کے لیے کسی خاص صورت کی ضرورت نہیں ہوتی بلکہ اس کام کے لیے کوئی نہ کوئی صورت کافی ہے، اسی کے ساتھ ایک اور شخصی واحد کو بھی اس کی وحدت کی بقا میں دخل ہے، یعنی وہ عقلی جوہر جو مادے سے پاک ہے، جیسا کہ ان لوگوں کا خیال ہے کہ اس محسوس عالم کی حفاظت بنگا کا

تعلق غیر محسوس نظام سے وابستہ ہے، اسی کی تعبیر مذاہب میں ملائکہ و فنا وغیرہ سے کی جاتی ہے اور فلاسفہ ان کو جو اہر مفارقہ اور عقول کے نام سے موسوم کرتے ہیں (اور یہ ایسی بات ہے جسے شیخ اور دوسرے حکمانے خود جائز قرار دیا ہے) ان لوگوں نے اس کی تصریح کی ہے، کہ عقل (جو ہر مفارق) میں اس کی گنجائش ہے کہ اس کے ساتھ کسی ایسے مادے کا وجود وابستہ ہو، جو ہر آن کسی نئی صورت سے اس طرح بقا حاصل کرتا ہو جس سے اس کی شخصیت مسلسل کسی معین صورت کے ذریعے نہیں بلکہ کسی نہ کسی صورت کے ذریعے سے محفوظ ہوتی چلی جاتی ہو، اور ہر شخصی صورت اسی مادے کے ساتھ وابستہ ہو؛

بہر حال جب جمیئت کی اصل اور بنیاد میں یہ جائز ہے، اور ظاہر ہے کہ جسم کی اصل یعنی مادہ خود ایک نوع ہے، میرا مطلب یہ ہے کہ جسم کا اطلاق ایک تو اس معنی پر کیا جاتا ہے جس کے اعتبار سے مختلف اجسام پر وہ محمول ہوتا ہے، اور اس لحاظ سے تو جسم جنس ہے؛ لیکن مادے کو بھی کبھی جسم اس لیے کہتے ہیں کہ وہی جسم کی اصل ہے، اور اس اعتبار سے اس کو مختلف اجسام پر محمول نہیں کر سکتے ہیں اور اسی معنی کے رو سے ہم نے اس کو نوع قرار دیا ہے، خلاصہ یہ ہے کہ جب مادے میں یہ جائز ہو سکتا ہے، اور ہوتا ہے، تو پھر ایسی بات کو ان نوعی صورتوں میں کیوں نہ جائز قرار دیا جائے جن کا قریبی مادہ خود طبعی جمیئت یعنی صورت جمیئہ ہے، بلکہ اسی ذریعے سے وہ مشکل بھی حل ہو جاتی ہے، جو مقولہ کی حرکت کے متعلق پیدا ہوتی ہے: متاخرین جس کے حل میں سخت پریشانی ہیں یہاں تک کہ صاحب اشراق اور ان کے پیروں نے اس مقولے کی حرکت کا سرے سے انکار ہی کر دیا، وہ کہتے ہیں کہ کسی مقدار کے ساتھ جب دوسری مقدار کا اضافہ کیا جاتا ہے، تو پہلی مقدار کا اس اضافے کے ساتھ ہی معدوم ہو جانا ضروری ہے، اسی طرح کسی متصل شے سے کوئی مقداری جز جب جدا کیا جاتا ہے، تو یہی بات اس متصل کے عدم کو ضروری بنا دیتی ہے، پس معلوم ہوا کہ اس حرکت یعنی مقداری حرکت کا موضوع ہی باقی نہیں رہتا، شیخ رئیس نے بھی اس مشکل کو دشوار قرار دیا ہے، اور نباتات بلکہ حیوان تک میں یہ ثابت کرنے سے اپنے عجز کا اقرار

کیا ہے کہ نشوونما کی صورت میں جو مقداری حرکت ان میں واقع ہوتی ہے، اس حرکت کے لیے کسی ایسے موضوع کا ثابت کرنا سخت مشکل ہے؛ جو آغاز حرکت سے آخر تک مسلسل باقی اور برقرار رہتا ہو، اپنے بعض شاگردوں کے نام شیخ کے جو خطوط ہیں ان میں سے ایک خط میں انھوں نے یہی لکھا ہے، جب مذکورہ بالا سوال ان سے کیا گیا تھا شیخ کی عبارت یہ ہے؛

حیوانات میں کسی برقرار و ثابت رہنے والی شے کا وجود غالباً بیان کے دائرے میں آسکتا ہے؛ اگرچہ مشرقی اصول مباحث میں مجھے شک پیدا کرنے پھر اس کے ازالے کی خاص مشق ہے، مگر باوجود اس کے (نباتات میں) اس کی کیا صورت ہے اس کا بیان کرنا مجھے بھی دشوار محسوس ہو رہا ہے؛ اگر اس میں کوئی چیز برقرار و ثابت نہیں رہتی، تو ہر زائل ہونے والی حالت اور پیدا ہونے والی حالت میں باہمی اقیاناز نوعی طرز کا جب نہیں ہوگا، تو شخصی رنگ میں اس اقیاناز کو ہونا چاہیے، لیکن ان میں شخصی طرز کا اقیاناز ماننا بھی مشکل ہے، اس لیے کہ نباتات کی جو مقابل ہستیاں ہیں ان میں اس ثابتہ امر کا مسلسل باقی رہنا اس بات کو چاہتا ہے، کہ ان کی تقسیم لامحدود مدت تک بالقوتہ ہو سکتی ہو؛ اور تقسیم میں ایک تقسیم کو دوسری تقسیم پر کوئی ترجیح حاصل نہیں ہے، اور ایسی صورت میں غیر متناہی انخاص کو محدود زمانے میں اس طور پر تجدید پذیر ماننا پڑے گا، کہ وہ دو احاطوں میں گھرے ہوئے ہیں جو محال ہے (گویا ایسی صورت میں عنصر کو ثابت اور برقرار تسلیم کرنا چاہئے لیکن وہ بھی تو ثابت نہیں رہ سکتا، اس لیے کہ مقدار کی تجدید پذیری کسی خاص عنصر کے ساتھ تو مخصوص نہیں ہے بلکہ (نباتات) میں ایک عنصر دوسرے عنصر پر خوراک اور غذا بن بن کر وارد ہوتا رہتا ہے، تو اب شاید یوں کہا جائے کہ مادہ ایک صورت اور ایک سے زیادہ صورتوں کا لباس اس شکل میں پہنتا چلا جاتا ہے، لیکن یہ بھی تو ٹھیک نہیں ہے

اس لیے کہ کسی مخصوص مادے کے لیے مخصوص صورت معین ہوتی ہے تو شاید یوں کہہ دیا جائے کہ شخص کی آخری بقا تک ایک ہی صورت ایک ہی مادے کے ذریعے محفوظ رہتی ہے، لیکن یہ بھی تو نہیں ہو سکتا، اس لیے کہ نباتاتی طریقے سے جن چیزوں میں نشوونما کا عمل جاری رہتا ہے، ان کے اجزاء کا بڑھاؤ ایک ہی نسبت کے ساتھ ہوتا ہے، اور یوں ایسے اجزاء جو ایک دوسرے کے بالکل ہم رنگ ہونے ہیں وہ پہلے کے حساب سے زیادہ ہو جاتے ہیں اور قوت تو سب میں برابر طریقے سے پھیلی ہوئی ہے، اس لیے بعض اجزاء کی قوت کو دوسرے اجزاء کی قوت پر اس بات میں کوئی ترجیح حاصل نہیں ہے، کہ اصلی صورت کا تعلق اسی سے ہو کہ دوسرے سے، تو شاید یہ ہوتا ہو کہ جن اجزاء کا وجود پہلے ہوتا ہو اس کی قوت اصل ہو، اور بھی محفوظ رہتی ہو، لیکن جن اجزاء کا وجود پہلے ہے ان کے ساتھ جو ان کی قوت کو نسبت ہے وہی نسبت تو بعد والے اجزاء سے ان کی قوت کو ہے، تو شاید یہ صورت ہوتی ہے، کہ جس نبات کو عام طور سے ایک خیال کیا جاتا ہے، وہ شخصی طور پر درحقیقت ایک نہ ہو، بلکہ ہر جز جو ایک دفعہ اس جسم پر وارو ہوتا ہے، وہ شخصی طور پر پہلے اجزاء کے حساب سے دوسرا ہوتا ہے، لیکن اس کے ساتھ چمکتا چلا جاتا ہے، اور پہلے ہی وجہ حاصل ہوں، اور اسی کی وجہ سے پیچھے آنے والے جسم اس کے ہم شکل و ہم صورت ہوتے چلے جاتے ہوں، اور اسی لیے جب اصل غائب ہو جاتی ہے، تو یہ بھی غائب ہو جاتے ہیں لیکن اس کے برعکس نہیں ہوتا، اور حیوانات میں یہ بات زیادہ درست ہو سکتی ہے، لیکن نباتات میں اس کا صحیح ہونا اس لیے درست نہیں ہے کہ نباتات کی تقسیم ایسے اجزاء کی طرف نہیں ہوتی جن میں ہر جز بجائے خود مستقل ہو، یا پھر یہی بات ہوتی ہو کہ

حیوانات اور نباتات کی اصل کوئی ایسی چیز ہو جو ان کے ساتھ مخلوط نہیں ہوتی، بلکہ اس کا وجود ان سے علیحدہ ہو کر پایا جاتا ہے، لیکن یہ اس مسلک کے خلاف ہے جو ہم لوگ بیان کرتے ہیں (یعنی یہ اشراقیہ کا مسلک ہے نہ کہ مشائیہ کا) یا شاید پھر یہ صورت ہوتی ہے کہ جو چیزیں بظاہر ہمیں مکمل اور ہم شبابہت نظر آتی ہیں وہ واقع میں مکمل اور ہم صورت نہ ہوں، اور جسم کا جو اول جو ہر ہے، وہ مختلف جدید حوادث و حالات کی صورت میں جو بعد کو قسمت پذیر ہوتا ہے، وہ کوئی ایسی تقسیم ہوتی ہو، جس میں اس کا اتصال مفقود نہ ہونا ہو، اور اسی میں مبداء اصلی کا قیام ہو، یا یہ صورت ہو کہ نباتات میں مطلقاً کوئی شخصی طور پر واحد نہ ہوتا ہو، البتہ خاص اس زمانے میں جب اس کی حرکت اور بالیدگی رک جاتی ہو، جس سے بہر حال کسی نباتی وجود کو چارہ نہیں؛

بہر حال یہی چند پھندے اور چند کمند ہیں، جن میں عقل حقیقت کا اس وقت شکار کر سکتی ہے، جب اس مسئلے کے گرد وہ چکر لگائے، اور ان سے نتائج نکالے، اور ان کے مختلف گوشوں پر نظر رکھے، میں امید کرتا ہوں کہ اللہ تعالیٰ کوئی نہ کوئی حق کے پانے کی راہ نکال ہی دے گا، باقی عام اہل فکر و نظر کا جو مسلک ہے چاہئے کہ ان کے خیال کو بھی پیش نظر رکھ کر درمیں نے جن پہلوؤں کی طرف اشارہ کیا ہے ان کو بھی

۱۔ شیخ کی یہ عبارت کچھ عجیبہ ہے علامہ سبزواری نے اس کا مطلب یہ بیان کیا ہے کہ جو ہر اول سے مراد حیوانی یعنی مادے کا ابتدائی درجہ ہے، اور حوادث و حالات سے مراد وہ صورتیں ہیں جو مادے پر وارد ہوتی رہتی ہیں، حیوانی کی قسمت پذیری سے مراد انھی مختلف صورتوں میں اس کے انقلابات و تغیرات ہیں، مطلب یہ ہوا کہ حیوانی صورتوں کے درود سے بالکل یہ معدوم نہیں ہوتا، بلکہ ہر وہ صورت سے جو اس پر وارد ہوتی رہتی ہے، اپنی وحدت کو محفوظ رکھتا ہے، ۱۲

سامنے رکھ کر کوشش کی جائے اور یوں حق کی یافت میں ایک دوسرے کے ساتھ تعاون کو کے اس کے پالنے کی جدوجہد کی جائے اور اللہ کی رحمت سے مایوس نہ ہونا چاہیے (ولائیس میں روح اللہ) (انتہی) شیخ کے خط کا مضمون ختم ہوا

اس مضمون سے ظاہر ہے کہ شیخ اس کے حل میں کتنا سرسیمہ اور سرگردان و حیران ہے، اس خط کے بعد اسی شاگرد نے یا کسی اور نے شیخ کو پھر لکھا، ”خدا کی نعمتیں شیخ پر نازل ہوں اللہ ان کی بلندی کو دائم و قائم رکھے“ عرض یہ ہے کہ انسان کے سوا تمام حیوانات اور نباتات میں اگر شیخ کسی ثابت و برقرار رہنے والی چیز کو ثابت کر کے بات کی تکمیل فرما دیتے، تو بڑا احسان ہوتا“ شیخ نے اس کے جواب میں صرف یہ لکھ کر بھیج دیا، ”ان قدسات یعنی اگر ایں پر مجھے قابو ہوتا“

بہر حال اس سے معلوم ہوا کہ یہ ایک ایسا مسئلہ ہے، جس کا حل شیخ قدس سرہ کے بس سے باہر ہے، اور وہ اس پر قادر نہیں ہیں، لیکن میرے نزدیک اس کے حل کی صورت ہے اور وہ یہی کہ مقداری حرکت کا موضوع اور موصوف شخصی جسم ہے نہ کہ شخصی مقدار، اور جسم کی شخصیت کے لیے کسی نہ کسی مقدار کی ضرورت ہے جس میں جسم مقدار کے ایک حد اور درجے کو چھوڑ کر دوسری حد اور درجے تک پہنچتا ہے، ٹھیک مزاج کے متعلق جیسا کہ اطباء کہتے ہیں کہ مزاج کی شخصیت بھی یونہی باقی رہتی ہے، جب وہ کسی جسم کو عارض ہوتا ہے، بہر حال کم کے مقولے میں جو حرکت واقع ہوتی ہے، وہ مختلف مقداروں کی انہی خصوصیات اور مراتب میں واقع ہوتی ہے، پس آغاز حرکت سے آخر تک جو چیز باقی رہتی ہے، وہ اس چیز کے بالکل مناسبت ہے جو بدلتی رہتی ہے، اور توڑ جوڑ یا فصل و وصل وغیرہ کے عمل سے جو کسی جسم پر کیا جاتا ہے، اس سے اگر کوئی چیز مفقود اور معدوم ہوتی ہے، وہ محض وہ متصل مقدار ہے، جو بغیر طبعی مادے کے محض وہی قوت کے زور سے آدمی کا دماغ اسے محسوس کرتا ہے، یا

صرف ایسی جمیعت معدوم ہوتی ہے جسے صورت کے تمام لوازم اور زوائد سے
مبرا فرض کیا جائے اس لیے کہ اس قسم کی جمیعت کا شخصی وجود صرف جمیعت ہونے
کی حیثیت سے فقط ایک معین مقدار کو چاہتا ہے، لیکن جو جسم طبعی اور فوعلی ہو جس کا
تقوم اور جس کی تیاری جمیعت اور اس صورت کے ذریعے سے ہوتی ہے، جو جمیعت کے سوا ہوتی ہے
اور جسم کی نوعیت کی حفاظت اس میں اور خصوص صورت کے توسط سے ہوتی ہے جو اجسام کو مختلف انواع کی شکل
میں تقسیم کرتی ہے، اور نوع کی آخری فعل کا مبداء وہی ہوتی ہے، یعنی یہ صورت اور کسی قسم کی جمیعت جو کو با جنس
قرب کی حیثیت رکھتی ہے، دونوں سے مل کر جسم کی کوئی نوع تیار ہوتی ہے، اور قاعدہ
ہے کہ جنس کو ہمیشہ مبہم غیر معین خیال کیا جاتا ہے، اور سمجھا جاتا ہے کہ فصل کے
ذریعے سے اس ابہامی وجود کو تحصیل میسر آتا ہے، پس ثابت ہوا کہ جنس اور
مادے کے افراد کی تبدیلی کا حرکت کے موضوع پر کوئی اثر اس وقت تک
نہیں پڑتا جب تک صورت باقی رہتی ہے، اور یہ جو اثر اقیوں نے کہا تھا کہ
مقداری شے کے ساتھ کسی مقداری شے کا اضافہ اس کو معدوم کر دیتا ہے یہ بات
اس وقت ٹھیک ہے، جب دونوں مقداری امور کا وجود بالفعل ہو، لیکن جب
ان کا وجود بالفعل نہیں بلکہ بالقوہ ہو، اور اضافہ بھی تدریجی رنگ میں ہو، تو
ان کے معدوم ہونے کا دعویٰ ہی صحیح نہیں ہے؛

فصل مقداری حرکت کے متعلق جن امور کا ذکر گزشتہ باباً بالفعل
میں کیا گیا ہے، اس فصل میں اسی کی مزید تحقیق کی جائے گی،
معلوم ہونا چاہیے کہ ہر ایسی چیز جس کی ذات چند امور سے تیار ہوتی ہو، اس کا
یہ کلیہ ہے کہ اس کی تکمیل اور اس کی پوری تیاری جس امر سے ہوگی اس کی
حیثیت اس شے کے ساتھ ایسی ہوگی جو آخری فصل کو کسی حقیقت کے ساتھ
ہوتی ہے، اور اسی بنیاد پر جب تک اس کی فصل اخیر متعین شکل میں پائی
جائے گی، اس وقت تک اس شے کا تعین بھی محفوظ رہے گا اس کے سوا ماہیت
کے وجود کے جو لوازم اور اجزاء از قسم جنس فصل ہوتے ہیں ان کا خصوصیت
کے ساتھ شے کے تعین پذیری میں چلداں اعتبار نہیں کیا جاتا، اور اسی لیے
ان امور کی تبدیلیوں سے شے کی بقا مجرد نہیں ہوتی اب دیکھو کہ اتصال

اور العباد ثلاثہ (طول و عرض و عمق) کا قبول کرنا ان کا شمار جسم کے فصل میں کیا جاتا ہے؛ یعنی جب جسم کو صرف جسم کی حیثیت سے اپنی معنی پیش نظر رکھا جائے کہ وہ مادہ ہے؛ اور گزر چکا کہ اس اعتبار سے جسم بذات خود ایک مستقل نوع ہے، پھر حال یہ جسم کے فصول ہوئے، اور اس میں قوت و صلاحیت بھی پائی جاتی ہے، مثلاً بیہوشی پایا جاتا ہے، اس لیے کہ بیہوشی تو صرف اتصال کی استعداد و قوت ہی کا تو نام ہے؛ اور اس کا مد مقابل، یعنی اس استعداد کی تکمیل اسی اتصال کا بالفعل موجود ہونا ہے، اب اسی کی تبدیلی (یعنی اتصال کے بالفعل ہونے کی صفت) جسم کی تبدیلی کو ضروری بنا دیتی ہے، مطلب یہ ہے کہ جسم میں صرف جسم ہونے کی حیثیت سے تبدیلی پیدا ہو جاتی ہے، یہی حال نامی (بالیدہ) جسم کا ہے، کہ نامی (بالیدہ) ہونا اس کی فصل ہے؛ اسی کے ذریعے سے اس جسم کی ذات کی تکمیل ہوتی ہے؛ اب یہاں یہ غور کرنا چاہئے کہ اس شکل میں جو تکمیل ہوتی ہے؛ وہ صرف جسمیت یا جسم ہونے کی تکمیل نہیں ہوتی، بلکہ جسمیت تو جسم نامی کی صلاحیت و قوت کا مبدع ہے؛ اور اس کے امکان و گنجائش کا حامل ہے، اسی لیے جسمیت کے افراد کی تبدیلی سے نامی جو ہر (نباتات) کی ذات میں تبدیلی نہیں ہوتی؛ کیونکہ جسم نامی میں جسمیت کی صفت ظاہر ہے کہ اس کے عام اور اطلاقی پہلو کو ظاہر کرتی ہے، اس سے خصوصیت اور تعین اس میں پیدا نہیں ہوتا، یہی حال حیوان کا ہے جس کی تیاری اور تقوم نامی اور حساس سے حاصل ہوتا ہے؛ بلکہ یہی حال ان تمام چیزوں کا ہے جو ایسے امور سے تقوم پذیر ہوتے ہوں، جن میں کسی کی حیثیت مادے کی ہو؛ اور کسی کی صورت کی مثلاً انسان کا جو حال اپنے نفس ناطقہ اور بدن کے اعتبار سے ہے، اب نشو و نما قبول کرنے والے جسم یعنی جسم نامی کو دیکھو، اس کی مقدار جب بدلتی ہے تو اس کی جسمیت تو اپنی شخصی اعتبار سے بدلتی رہتی ہے، لیکن خود اس کی ذات اور نامی (نشو و نما قبول کرنے والا) جو ہر بالکل نہیں بدلتا، بلکہ اپنی شخصیت کے ساتھ باقی رہتا ہے، پس جسم نامی اپنی بالیدگی یا کاسیدگی، یا نشو و نما اور ذبول و انحطاط کے وقت اس حیثیت سے کہ وہ جسم طبعی مطلق ہے، یقیناً اس کی

شخصیت معدوم ہو جاتی ہے؛ لیکن اس حیثیت سے کہ وہ جسم طبعی نامی ہے نہ اس کی شخصیت معدوم ہوتی ہے؛ اور نہ اس کا کوئی جز معدوم ہوتا ہے اس لیے کہ اس کا جز تو مطلق جسمیت اس طور پر ہے کہ جس فرد میں بھی ہو کر بغیر کسی انقطاع کے اتصالی وجود کے ساتھ وہ جسمیت پائی جائے وہی اس کا جز ہے اسی پر حیوان کی بقا کو بھی قیاس کر کے سمجھنا چاہئے یعنی حساس جو ہر کی بقا کے ساتھ حیوان کی بقا وابستہ ہے؛ اور یہ حساس جو ہر کیا ہے؛ وہی جو اس رکھنے والا اور احساس کرنے والا نفس ہے ظاہر ہے کہ بڑھاپے میں کتنی نباتی قوتیں غائب ہو جاتی ہیں؛ لیکن شخص تو وہی باقی رہتا ہے؛ جب یہ باتیں تھلے ذہن نشین ہو چکیں تو باسانی اب تم اس حرکت کی حقیقت کو جان سکتے ہو جو مقولہ کم (مقدار) میں واقع ہوتی ہے؛ مثلاً نمود ذبول یا بالیدگی و کاسیدگی کا موضوع جسم اس حیثیت سے ہوتا ہے کہ وہ کوئی نوعی جسم ہے؛ یہ تو نمود ذبول میں ہوتا ہے؛ باقی تغلغل اور تکاثف (یعنی بغیر کسی بیرونی اضافے کے جسم کا بڑھ جانا جسے تغلغل کہتے ہیں اور بغیر کسی جز کے گھٹانے کے شے کا سکڑ جانا یہ تکاثف سے ظاہر ہے کہ یہ بھی جسم کی حرکت مقولہ کم ہی میں ہے) تو ان کا موضوع ہیولی اولیٰ ہوتا ہے؛ گزشتہ بالا مقدمات سے یہ بات بھی تمھاری سمجھ میں آگئی ہوگی کہ کون اور بوند کے دائرے میں جن جن چیزوں کی جو ہریت داخل ہے یعنی وہ ساری چیزیں جو عالم دھام کے احاطے میں ہیں؛ ان سب پر تغیر و تبدل و فنا و زوال سب جائز ہے؛ اگرچہ ان حالات سے پہلے ان میں ایک ایسی چیز محفوظ تھی جس کی حیثیت اصل اور ستون کی ہے؛ اور اس کی حالت ایسی ہے؛ جیسی فصل اخیر کی حالت مرکب طبائع میں ہوتی ہے؛ اور اس کو اصل اس لیے میں قرار دیتا ہوں کہ فصل اخیر میں وہ ساری باتیں سمٹی ہوتی ہیں جنھیں نوع کی ذاتیات کہتے ہیں؛ کیونکہ نوع کے یہ ذاتیات دوسری دوسری نوعوں میں تو متعدد وجودوں کے ساتھ بالفعل موجود ہوتے ہیں اور ماہیت کے اعتبار سے باہم مختلف ہوتے ہیں؛ لیکن کسی کامل نوع مثلاً انسان کی فصل اخیر کا جو مبدع ہوتا ہے وہ اپنے اندر ان تمام وجودی کمالات و فضائل کو سمیٹے ہوئے رہتا ہے؛ جو انسان سے

نیچے درجہ کی نوعوں میں پراگندہ طور پر منتشر حال میں پائے جاتے ہیں، اس لیے کہ نوع کامل کی آخری فصل کا مبداء دراصل ان تمام انواع کا تکملہ ہوتا ہے، اور قاعدہ ہے کہ شے کے تکملے میں خود شے کو مزید اضافوں کے ساتھ پایا جانا چاہیے، ہم چونکہ ہر جسمانی طبیعت کے لیے ذاتی حرکت کو مانتے ہیں جس کی توضیح عنقریب دلائل و براہین سے کی جائے گی، اس لیے ضروری ہوا کہ ہم ہر طبیعت کے لیے خواہ نملی ہو یا عنقریبی ایک عقلی جو ہر کو ثابت کریں، یعنی اس کی حیثیت گویا اصل کی ہو، اور اسی کے ساتھ ایک ایسے جو ہر کو بھی مانیں جس کا وجود بدلتا سکتا رہے، اور اس جو ہر عقلی کو اس جسمانی طبیعت سے وہ نسبت ہوگی جو کمال کو نقص سے اور اصل کو فرع سے جوڑ کر شاخ سے ہوتی ہے، اس سلسلے میں سب سے زیادہ جس کا وجود ہم سے قریب تر ہے وہ حق تعالیٰ کا وجود ہے، اور عقلی جو اہر جتنے ہیں ان کی حیثیت نور اول کے اعتبار سے شعاعوں اور کرنوں کی ہے، کیونکہ جو چیزیں اللہ تعالیٰ کے علم میں ہیں، ان کی یہ عقلی جو اہر صورتیں ہیں، ان کے لیے جو وجود ثابت ہوتا ہے، وہ نہ اپنے ہونے میں مستقل ہے اور نہ پائے جانے میں مستقل ہے، یعنی ایسا وجود جو بنفسہ اور بذات خود موجود اور وجود بنفسہ یعنی دوسرے کے ساتھ نہیں بلکہ بذات خود قائم ہو، اس قسم کا وجود ان کے لیے ثابت نہیں ہے، بلکہ ان کی ہستیاں حق کی ذات کے ساتھ وابستہ اور مربوط ہیں، اس کی مثال وہ علمی صورتیں ہیں جو ہمارے ذہن میں پائی جاتی ہیں، پہلی وجہ ہے جو حکایہ کہتے ہیں کہ جو چیزیں محسوس ہو رہی ہیں بحیثیت محسوس ہونے کے ان کا ذاتی وجود بنفسہ وہی وجود ہے جو کسی حاسس جو ہر کے لیے ان کا وجود ہوتا ہے، (یعنی جو اس رکھنے والے جو اہر کی اور اس کی قوتوں میں ان کا وجود ہے، اس کے سوا ان کا کوئی اور دوسرا وجود نہیں ہے) اسی طرح جو چیزیں حس کے دائرے سے خارج ہیں اور محض عقل ہی کو ان کی یافت ہوتی ہے، ان معقولات کا بحیثیت معقول ہونے کے کوئی ذاتی وجود اس وجود کے سوا نہیں ہے، جو تعقل رکھنے والے جو اہر کے لیے ان کا وجود ہے، (گویا ان عقلی جو اہر میں جو ان کا وجود ہے، اس کے سوا

ان کا کوئی اور دوسرا وجود نہیں ہے؛ بلکہ مرتبہ حکما اور ایسے علما جن کے قدم علم میں
 راسخ ہیں، ان کے نزدیک حقیقت حال یہی ہے، اگرچہ کوتاہ فہم قوتوں، اور تنگ نظریوں
 پر یہ بات گراں گزیرے گی، اور ان کا دل اس کے سننے سے پیچ و تاب کھانے لگے گا
 چونکہ اس مسئلے کی تفصیل کا مقام اور ہے، اس لیے چاہئے کہ ہم پھر اسی بات کی طرف
 متوجہ ہوں جس کے متعلق گفتگو ہو رہی تھی، ہاں تو میں یہ کہنا چاہتا ہوں کہ صحیح بات
 یہی ہے، کہ جس طرح کم اور کیف کے مقولوں میں حرکت واقع ہوتی ہے، اسی طرح
 جسمانی صورتوں میں بھی جائز ہے کہ حرکت واقع ہو، اور جس طرح تمام کمی و کیفی
 اعراض خواہ تار ہوں یا غیر تار یعنی جن کی تعبیر شخصیات سے کی جاتی ہے، اور
 سمجھا جاتا ہے کہ جسم کا تعین و تشخیص انھی کے ذریعے سے حاصل ہوتا ہے، لیکن
 باوجود اس کے جسم لمبے جس کا شخص ان سے حاصل ہوتا ہے، اس کی بقا میں
 ایک حیثیت سے ان کا اعتبار کیا جاتا ہے، اور ایک لحاظ سے نہیں اعتبار کیا جاتا
 ہے، یعنی یہ خیال کیا جاتا ہے کہ حرکت کے موضوع اور موصوف میں ان اعراض
 (مقدار و کیفیت) میں سے جو چیز باقی رہتی ہے، وہ صرف وہی قدر مشترک ہے جو طرفین
 (یعنی مبدء اور منتہی) کے درمیان والے حالات سے پیدا ہوتے ہیں، اور جو چیز بدلتی
 رہتی ہے، وہ ان کے معین عدد و اور مدارج کی خصوصیتیں ہیں (جس کی تفصیل
 اچھی طرح سے اوپر گزر چکی) تو جو حال ان اعراض کا ہے یہی حال اس حرکت کا
 ہے؛ جو صوری جوہر میں واقع ہوتی ہے، اور جیسے سیاہی جب تیز سے تیز تر
 ہوتی چلی جاتی ہے، تو اس وقت ایک تو سیاہی کا شخصی فرد ہوتا ہے، جس کا
 ان سے نہیں بلکہ زمانے سے تعلق ہوتا ہے؛ یعنی مدت حرکت میں مسلسل مبدء اور
 منتہی کے درمیان وہ شخصی فرد باقی رہتا ہے؛ اور اس شخصی فرد کی وحدت
 شخصی اور عددی وحدت ہوتی ہے؛ گویا جس طرح سیاہی کا مروض اور موصوف
 مثلاً کپڑا ابتداء حرکت سے آخر تک باقی رہتا ہے، اسی طرح سیاہی کا یہ شخصی فرد
 بھی باقی رہتا ہے، الغرض ایک حیثیت تو اس سیاہی کی شخصی وحدت کی
 ہے، اور دوسری حیثیت اسی کی عمومیت اور ابہام کی بھی ہے، یعنی اس کے
 مطلق کالے ہونے کی حیثیت، اور حرکت کا موضوع یعنی متحرک ان سب کا

مجموعہ ہوتا ہے، یعنی سیاہ جسم بھی سیاہی کے تیز اور گہرے ہونے کا موصوف و موضوع ہے، اس لیے سیاہی میں جو حرکت کرے گا، ظاہر ہے کہ وہ جسم سیاہ ہی ہوگا، جو جسم سیاہ نہ ہوگا، اس کی سیاہی کے تیز ہونے یا سیاہی میں متحرک ہونے کے کیا معنی ہو سکتے ہیں، یونہی جس طرح اس سیاہی کے ایسے غیر محدود مدارج مبدئ اور انتہی کے درمیان نکلتے ہیں، جن کا وجود بالفعل نہیں بلکہ بالقوۃ ہوتا ہے، اور جن میں ہر درجہ دوسرے درجے سے ماہیت اور معنی کے اعتبار سے مختلف ہوتا ہے، پس یہ جتنے خصوصیات سیاہی کی حرکت میں پائے جاتے ہیں، بحسنہ ہی ساری باتیں صوری جو ہر کی حرکت کی شکل میں پیش آتی ہیں، یعنی جب کوئی جوہری صورت، اپنے درجہ کمال کی طرف تدریجی طریقے سے آگے بڑھتی ہے تو یہاں بھی ایک کون اور بود تو ایسا ہوتا ہے، جس کا تعلق زمانے سے ہو، اور اول سے آخر تک مسلسل وہ باقی رہے، ایک اعتبار سے تو اس کی نوعیت یہ ہوتی ہے، اور یہی دوسرے اعتبار سے مسلسل تدریجی وجود ہونے کی حیثیت بھی رکھتا ہے، اور اس میں بھی اسی طرح مختلف مدارج و حدود پیدا ہوتے ہیں جیسے سیاہی میں پیدا ہوتے تھے، اور جس دلیل سے سیاہی کی صورت میں یہ ثابت کیا گیا تھا ایک شخصی فرد اول سے آخر تک باقی رہتا ہے، اسی دلیل سے یہاں بھی اس شخصی فرد کا وجود ضروری ثابت ہوتا ہے، اس لیے کہ دونوں کے وجود کی نوعیت یہ ہے کہ وہ اپنی وحدت کے ساتھ زمانہ (حرکت) میں مسلسل باقی رہتے ہیں، اور قاعدہ ہے کہ جس کا وجود اس طرح مسلسل اپنی شخصی وحدت کے ساتھ باقی رہے، اس کا وجود چند نہیں بلکہ ایک ہی ہوتا ہے، اور ہمارے نزدیک وجود بحسنہ شخصی ہویت ہی کی تعبیر ہے، یعنی دونوں ایک ہیں، اور کچھ میرا ہی یہ تنہا خیال نہیں ہے، بلکہ ہمارے سوا بھی ایسے حضرات جن کے قدم حکمت میں راسخ ہیں، ان کا بھی یہی فتویٰ ہے، بہر حال اگر حرکت کوئی ایسی چیز نہ ہو، جو مسلسل اپنی وحدت کے ساتھ اول سے آخر تک پائی جائے، تو ایسی صورت میں یہ کہنا کہ سیاہی جب تیز ہوتی چلی جاتی ہے، تو اس وقت خود سیاہی باقی نہیں رہتی گویا صبح قرار دیا جائے گا، یا اسی طرح جب اپنی تکمیل کی راہ میں جوہری صورت گامزن ہو، تو یہ کہنا درست ہوگا کہ خود

جو ہری صورت باقی نہیں رہی، حالانکہ واقعہ یہ نہیں ہے، اور اس کا راز وہی ہے، جیسا کہ پہلے بھی کہا جا چکا ہے کہ ہر شے کی اصل درحقیقت اس کا خاص وجود ہی ہوتا ہے، اور ”خاص وجود“ بذات خود معین ہوتا ہے، لیکن کبھی اسی خاص وجود کے کچھ مدارج اور مقامات ہوتے ہیں جن میں وہ اپنی ہویت اور وحدت کے ساتھ باقی رہتا ہے، مگر اسی کے ساتھ ہر درجے اور ہر مقام میں اس کو کچھ کلی ذاتی صفات سے سابقہ پڑتا ہے، اور باوجود اس کی وحدت کے اسی سے ان مقامات اور درجوں کی وجہ سے ان مختلف معانی کو عقل پیدا اور منتشر کرتی ہے، جو اس وجود خاص کے ساتھ ایک مخصوص طرز کے اتحاد کے ساتھ متحد ہوتے ہیں۔

ایک نتیجہ یہاں یہ سمجھنا چاہئے کہ گزشتہ بالا امور میں غور کرنے سے یہ نتیجہ پیدا ہوتا ہے کہ حرکت کی حیثیت ایک ایسے شخص کی ہے، جس کی روح طبیعت ہے، جیسے زمانے کی حیثیت ایک ایسے شخص کی ہے، جس کی روح دہر ہے، اور اس سے یہ بات ثابت ہوتی ہے کہ نفس بلکہ عقل کی نسبت سے طبیعت کی حیثیت ایسی ہے، جیسے آفتاب سے شعاعوں کا تعلق ہے کہ آفتاب ہی کے تشخص سے ان شعاعوں کا تشخص حاصل ہوتا ہے؟

ایک خاص بحث میں نے جو یہ دعویٰ کیا ہے کہ ہر حرکت بلکہ ہر جسمانی فعل کا براہ راست سبب اور فاعل طبیعت کے سوا کوئی دوسری چیز نہیں ہے، اس پر ممکن ہے کہ تم یہ اعتراض کرو کہ اگرچہ

واقعہ ہے، تو چاہئے کہ نفس کی اطاعت کرتے ہوئے اگر طبیعت اعضا میں ایسی حرکت اور حالت پیدا کرے جو طبیعت کے مقتضا کے خلاف ہو، تو ایسے وقت میں جب نفس طبیعت کو اس کے مقتضا کے خلاف تکلیف دے تو چاہئے کہ کوئی ممانعت اور ٹھکن محسوس نہ ہو، اور عرش یا دیگر امراض میں نفس اور طبیعت کے مقتضاؤں میں جو کش مکش ہے، چاہئے کہ وہ باقی نہ رہے اس اعتراض کے جواب کے لیے ہمیں یہ معلوم ہونا چاہئے کہ طبیعت کے ایک معنی تو یہ ہیں کہ وہ نفس کی مختلف قوتوں میں سے ایک قوت ہے، اور اسی کے ذریعے سے نفس اپنے بعض افعال و اعمال کو انجام دیتا ہے، لیکن یہ طبیعت اس طبیعت سے بالکل مختلف ہے، جو بدن

اور اعضا میں شخصی وجوہ کے ساتھ پائی جاتی ہے، پہلی صورت میں طبیعت کا جو تعلق نفس سے ہے اور اس کے ذریعے سے نفس جو کچھ کام لیتا ہے، اس کی حیثیت ذاتی کی ہے، اس لیے کہ طبیعت تو ایک ایسی قوت ہے جو نفس ہی کی ذات سے ابھرتی ہے، اور دوسرے کی حیثیت عرضی اور قسری و خارجی ہونے کی ہے، اب سمجھنا چاہئے کہ تکلیف خلاف طبع امور میں جو ہوتا ہے، یا عرشہ وغیرہ امراض میں جو حالت طاری ہوتی ہے، اس کا سبب یہ ہے، کہ طبیعت بمعنی ثانی نفس کی اطاعت سے کبھی سرتابی کرتی ہے، الغرض نفس کی بدن میں دو قسم کی طبیعتیں ہیں، اور دونوں اگرچہ اس سے مغلوب ہیں لیکن ایک کی مغلوبیت تو خوشی و رضا ہے، اور دوسری کی مغلوبیت زبردستی، اگرچہ وجہ کی صورت میں ہے، اسی طرح نفس میں جو جو قوتیں ہیں، اور جو اس کے طبعی خادم ہیں، ان کی بھی دو قسمیں ہیں، ایک کے ذریعے سے تو نفس ان کاموں کو انجام دیتا ہے، جنھیں طبعی افعال کہتے ہیں، اور یہ حال ان قوتوں کا ہے، جو طبعی اور کمی و مقداری و کیفی حرکات کے مبادی ہیں، یعنی مثلاً جذب کشش، مدافعت، اساک اور روکنا، ہضم کرنا، غذا کو جسم کے مختلف اعضا کے مماثل بنانا، نشو و نما بالیدگی وغیرہ کام انجام دینا، تو والد و ناسل وغیرہ کے خدمات وغیرہ کام جن قوتوں کے ذریعے سے نفس انجام دیتا ہے، یہی وہ قوتیں ہیں جو نفس کی خدمت بخوشی و رضا انجام دیتی ہیں، اور دوسری قوتوں کے ذریعے سے وہ افعال صادر ہوتے ہیں جنھیں اختیار یا افعال کہتے ہیں، مثلاً مکانی اور وضعی حرکات کے جو مبادی ہیں، یعنی لکھنے چلنے پھرنے اٹھنے بیٹھنے وغیرہ افعال جن کے ذریعے سے انجام پاتے ہیں، اور یہی وہ قوتیں ہیں جو نفس کی خدمت بزور و اکراہ، اور قسری طور پر کرتی ہیں، اور یہ دونوں قوتیں دراصل دو فوج ہیں جن کا تعلق حرکات کے عالم سے ہے، اور نفس نا طعہ کی یہ دونوں قوتیں اس حیثیت سے تابع ہیں کہ وہ حیوانی نفس ہے، باقی عقلی نفس ہونے کی جو اس کی حیثیت ہے، اس کے لحاظ سے اس کی دوسری فوجیں اور دوسرے خدام ہیں جن کا تعلق اور اکات کی دنیا سے ہے، یہ قوتیں بھی نفس کا کام بخوشی و رضا انجام دیتی ہیں، وہی خیالی حسی اور اکات کے مبادی اسی ذیل میں داخل ہیں

نیز شوق اور حیوانی و فطری (انسانی) ارادوں کے مبادی کا شمار بھی انہی کے ذیل میں کیا جاتا ہے، طبیعت کی یہ قسم جو نفس کی مطیع ہے، یہ اپنی تمام قوتوں اور ان کی تمام شاخوں کے ساتھ نفس کے ساتھ باقی رہتی ہے، لیکن طبیعت کی دوسری قسم وہ جسم کی بربادی کے ساتھ خود بھی تباہ و برباد ہو جاتی ہے، مبادی (یعنی مرنے کے بعد آدمی جسم کے ساتھ دوبارہ زندہ ہوگا) اس کا راز بھی ہے جس کی تحقیق انشاء اللہ آئندہ عنقریب آئے گی

فصل

جو ہر میں بھی حرکت واقع ہوتی ہے، اس فصل میں اسی دعوے کی نئی دلیل بیان کی جائے گی، معلوم ہونا چاہئے کہ جسم میں جو طبیعت پائی جاتی ہے، بذات خود اس سے کسی قسم کے طبعی امور سرانجام نہیں پاسکتے، اس لیے کہ اگر خود اس کی ذات ہی جسم میں ان کاموں کو انجام دیتی، تو چاہئے تھا کہ وہی کام جسم کے بغیر بھی اس سے انجام پائیں، لیکن اس شرط کے مقدمے کی تالی (جزا) باطل ہے پس مقدم (شرط) کا باطل ہونا بھی ضروری ہوا، تالی کے باطل ہونے کی وجہ تو صاف ظاہر ہے، کہ اگر طبیعت سے جسم کی وساطت کے بغیر بھی اعمال سرانجام پاسکتے ہوں، تو پھر وہ جسمانی طبیعت باقی نہیں رہتی، بلکہ اس کا تعلق ان موجودات سے ہو جائے گا، جو مجرد اور مادے سے پاک ہیں، باقی یہ بات کہ مقدم و تالی میں جس لزوم کا میں نے دعویٰ کیا ہے، اس کا لازمہ کی کیا دلیل ہے، تو اس سوال کا جواب یہ ہے کہ یہ مسلم ہے کہ طبائع اور قوتوں سے کسی قسم کا کوئی فعل اس وقت تک صادر نہیں ہو سکتا جب تک کہ مادہ اور مادگی چیزوں کی اس کے ساتھ شرکت نہ ہو، دلیل اس کی یہ ہے کہ ایجاد کی حقیقت دراصل وجود سے تقوم پذیر ہوتی ہے، اور ایجاد کا مرتبہ وجود کے بعد ہے اس لیے کہ شے جب تک موجود نہ ہوگی ظاہر ہے، کہ اس کے ایجاد یافتہ ہونے کا تصور ناممکن ہے، پس معلوم ہوا کہ اس کا ایجاد یافتہ ہونا موجود ہونے پر مبنی ہے، اور اس سے یہ نتیجہ پیدا ہوتا ہے، کہ جب کسی شے کا وجود مادے سے تقوم پذیر ہوگا تو اس کے ایجاد ہونے کی جو بھی صورت ہوگی وہ بھی مادے ہی سے تقوم ہوگی!

ایک بات تو یہ ہوئی دوسری بات یہ ہے کہ مادے کا وجود، اس قسم کے وجود سے تعلق رکھتا ہے، جو حسی اشارے اور تعین کو قبول کرتا ہو وہاں ہے، یہاں ہے، اس قسم کے صفات اس کی طرف منسوب ہو سکتے ہوں جسے اصطلاحاً (وضع امور) کہتے ہیں، بہر حال مادے کا وجود وضعی وجود ہے، اسی طرح یہ بھی یاد رکھنا چاہئے کہ کسی تاثیر یا تاثر فعل یا انفعال میں جب مادے کا توسط پیدا ہوتا ہے، تو اس کے ہی معنی ہیں کہ اس کی وضع نے وساطت کا کام کیا ہے اور اس بنیاد پر یہ ضروری ہے، کہ ایسی چیز جسے مادے سے کسی قسم کا وضعی تعلق نہ ہو (یعنی مادے سے وہ قریب ہو، یا دور ہو، یا ازیں قبیل کوئی وضعی تعلق جب تک نہ ہو گا اس وقت تک یہ بات ناقابل تصور ہے کہ مادے کا اس شے پر کوئی اثر پڑے، یا کسی تاثر و انفعال کا ظہور ہو، پس معلوم ہوا کہ وضع کی شرکت کی بغیر اگر کسی قوت سے کوئی فعل صادر ہو، تو ایسی قوت اپنے تاثیر یا فعل میں بھی مادے سے بے نیاز ہوگی، اور اپنے وجود میں بھی مستغنی ہوگی، یعنی مادے سے مجرد ہوگی، حالانکہ یہ خلاف مفروض ہے، اور ان ہی باتوں کا لازمی نتیجہ یہ بھی ہے، کہ جس مادے میں ہو کر خود طبیعت پائی جائے گی، اس مادے کی طبیعت کسی قسم کا فعلی اثر نہیں ڈال سکتی، اس لیے کہ خاص اس طبیعت کی نسبت سے ظاہر ہے کہ مادے کو کوئی وضعی جہت حاصل نہیں ہے، اور نہ ان چیزوں کے لحاظ سے جو طبیعت میں پائی جاتی ہیں، ورنہ پھر یہ ماننا پڑے گا کہ جس کی وجہ سے وضع حاصل ہوئی ہے، خود اس کی بھی وضع ہو، اور یہ محال ہے، پس ثابت ہوا کہ وہ سارے انفعال جو مادے کی طرف منسوب ہیں یا مادے پر جن انفعال کا اثر پڑتا ہے، یہ ناممکن ہے کہ ان انفعال کا صدور کسی ایسی چیز سے ہو، جس کا وجود مادی ہو، اور اس کا لازمی نتیجہ یہ ہے کہ کسی جسمانی طبیعت سے کوئی تاثیر یا تاثر فعلی خود اس کے مادے میں صادر ہو، ورنہ لازم آئے گا، کہ شخصی مادہ مادے سے پہلے ہو جائے، پس معلوم ہوا کہ طبیعت کے وہ سارے صفات جو اس کو لازم ہیں، یعنی طبعی حرکات اور طبعی کیفیات مثلاً آگ کی حرارت، پانی کی رطوبت یہ ساری باتیں طبیعت کے ان لوازم میں

داخل ہیں، جن کے ثبوت کے لیے کسی نئے کام اور جعل اور نئی تاثیر کی دخل اندازی کی ضرورت نہیں، اور اس بنیاد پر ضروری ہوگا دائرہ وجود میں کوئی ایسا مبدء اعلیٰ اور برتر سبب ہو، جو طبیعت سے اور طبیعت کے سارے لوازم و آثار سے بھی مافوق ہو اور انھی لازمی آثار میں خود حرکت بھی ہے، اور اس سے یہ بات ثابت ہوئی کہ طبیعت اور حرکت دونوں کا وجود ایک ساتھ ہے، اور اپنے پاٹے جانے میں دونوں ہم دوش و ہم قدم ہیں، اور اسی لیے لازمی ہے کہ طبیعت بھی کوئی ایسی چیز ہو، جس میں تجدد و تغیر خود اس کی ذات کا اقتضا ہو، یعنی جو حرکت کا حال ہے، بلکہ طبیعت کے لیے جس تجدد اور تغیر کا ثبوت لازمی ہے، وہ خود حرکت ہی ہے، اور یہی حال طبعی کم (مقدار) اور طبعی کیف کا بھی ہونا چاہئے، یعنی ان سب کی پیدائش بھی طبیعت کی پیدائش کے ساتھ ہوتی ہے، اور ان کی بقا طبیعت کی بقا کے ساتھ وابستہ ہے، الغرض تمام طبعی احوال اور ان کی معیت کا طبیعت کے ساتھ یہی طرز رہنا چاہئے، مطلب یہ ہے کہ حدوث و پیدائش، تجدد و زوال پذیری، بقا و فنا میں دونوں کو برابر ہونا چاہئے، البتہ یہ بات ضرور ہے کہ وجود کا فیض طبیعت کے واسطے اور اس کی راہ سے ان لوازم اور احوال تک پہنچتا ہے، یہی مطلب ہے مثالی حکم کے اس دعوے کا جو اس تقدم کی کیفیت بیان کرتے ہوئے کہتے ہیں یعنی کہتے ہیں کہ صورت کو ہیولی پر جو تقدم حاصل ہے، اس سے مراد یہ ہے کہ ہیولی کی علت اور سبب میں صورت کی بھی شرکت ہے، پھر اس شرکت کے معنی یہ ہیں کہ صورت ہی ہیولی کی بالاستقلال فاعل ہے، یا اس کی حیثیت ایسے واسطے اور آلے کی ہے جو ہیولی پر تقدم ہے، کیونکہ وجود آ تو دونوں یعنی صورت اور ہیولی ساکتی ہیں، اور یہی حال طبیعت کا اپنے ان طبعی صفات کے ساتھ ہے، جن میں حرکت بھی داخل ہے، الحاصل ان تمام باتوں کا خلاصہ یہ ہوا کہ تمام اجسام میں طبیعت کا تجدد پذیر ہونا اور مسلسل ایک حال کو چھوڑ کر دوسرا حال اختیار کرنا اس کی لازمی صفت ہے، پس فلک میں دوری حرکت کی وجہ سے جو فوبہ و وضع پیدا ہوتی رہتی ہے، اور

عمریات کے سائڈ مرکبات میں جو طبعی استحالے اور کمی و مقدار کی حرکات پیدا ہوتے رہتے ہیں، یہ سب ان کی اپنی اپنی طبیعت کے تجدد و پذیرائی کا نتیجہ ہے۔

ایک دوسری قاعدہ ہے کہ ہر جسمانی جوہر کے وجود کا ایک خاص طرز ہوتا
مشرقی ویل ہے جس میں اس کے لیے ایسے عوارض اور صفات کا پایا جاتا
ضروری ہوتا ہے جو اس سے جدا نہیں ہو سکتے بلکہ ان کا

الگ ہونا ناممکن ہوتا ہے، ان عوارض کی حیثیت اشخاص کے ساتھ وہی ہوتی ہے، جو نوعی حقیقتوں کے ساتھ فصلوں کو ہوتی ہے، یہی لازمی عوارض و صفات ہیں، جنہیں عام طور پر شخصیات کے نام سے موسوم کیا جاتا ہے، یعنی وہ صفات جن سے شے کا شخص حاصل ہوتا ہے، لیکن حقیقت یہ ہے کہ دراصل ان صفات کے شخص حاصل نہیں ہوتا، البتہ تعین و شخص کی وہ علامتیں ضرور ہوتی ہیں، میری مراد علامت کے لفظ سے وہ عنوان مراد ہے جس سے کسی مفہوم کی تعبیر کی جاتی ہو، جیسے واقعی اور حقیقی فصل کی تعبیر منطقی فصل کے ذریعے سے کی جاتی ہے، مثلاً نباتات کی فصل نامی کو اور حیوانات کی فصل حساس کو، انسان کی فصل ناطق کو قرار دیتے ہیں، حالانکہ نامی نفس نباتی کا عنوان ہے، اور حساس نفس حیوانی کا نام نفس انسانی کا عنوان ہے، ظاہر ہے کہ حقیقی فصلوں تو یہی نفوس ہیں، اور ان سے منطقی مفہوموں کو پیدا کر کے انھی کا عنوان ان مفہوموں کو بنالیا گیا ہے، اور یہی حال تمام جوہری مرکبات کے فصلوں کا ہے، یعنی ان میں ہر فصل بجائے خود ایک بسیط امر ہے، پھر انھی کی تعبیر کلی فصل کے ذریعے سے کی جاتی ہے، جسے منطقی فصل کہتے ہیں، گویا کسی چیز کا نام وہی رکھ دیا گیا ہے، جو اس کے ذاتی لوازم کا نام تھا، ورنہ واقع میں یہ جتنی فصلیں ہیں، ان کی حیثیت خاص خاص ایسے بسیط وجودوں کی ہے، جن کی کوئی کلی ماہیت نہیں ہے، اشخاص کے لوازم کا جو نام جو شخص (شخص نمشنے والا) رکھ دیا گیا ہے، یہ بات بھی اسی قبیل کی ہے، اس لیے کہ شخص تو وجود ہی کی ایک خاص نوعیت اور طرز کا نام ہے، کیونکہ وجود تو بذات خود شخص پذیر ہوتا ہے، اور ان لوازم کا ظہور اس

وجود سے، اسی طرح ہوتا ہے، جس طرح روشن چیزوں سے روشنی آگ، اور گرم چیزوں سے گرمی پھوٹتی ہے، ایسے گفتگو کو ذہن نشین کرانے کے بعد میں اب کہتا ہوں کہ ہر جسمانی شخص جن پر ان شخص آفریں امور کا تبادلہ ہوتا ہے، خواہ بالکل بدل جاتے ہوں یا ان کا کوئی حصہ بدل جاتا ہو، مثل زلف، مقدار، مکان وضع وغیرہ امور میں تبدیلی پیدا ہو، تو ظاہر ہے کہ ان امور کی تبدیلی دراصل ان وجوہ و اسباب کی تبدیلی کی تابع ہوگی جن کا ہونا ان کے لیے لازمی ہے، بلکہ ایک لحاظ سے تو یہ دونوں ایک ہی چیزیں ہیں، اس لیے کہ ہر جسمانی طبیعت کے وجود پر یہ بات براہ راست محمول ہوتی ہے، یعنی اسی جسمانی طبیعت کے متعلق کہا جاتا ہے کہ وہ ایک ایسا جوہر ہے جو متصل ہے، مقدار والا ہے، وضع رکھتا ہے، مکان میں پایا جاتا ہے، زمانے میں پایا جاتا ہے اور سارے صفات اس کو بذات خود ثابت ہیں، اس سے معلوم ہوا کہ مقدار، رنگ، وضع وغیرہ امور کی تبدیلی جسمانی جوہر کے شخصی وجود کی تبدیلی ہے، اور جوہر میں حرکت کے واقع ہونے کے ہی معنی ہیں، اس لیے کہ جس طرح عرض کا وجود غرض ہوتا ہے، اسی طرح جوہر کا وجود بھی تو جوہر ہی ہوتا ہے،

ایک مثالی تشریح گذشتہ بالا تقریروں سے یہ بات ثابت ہوئی کہ ہر جسمانی جوہر میں ایک تو ایسی سیال طبیعت ہوتی ہے، جو ہر آن تجد پذیر ہوتی ہے، اور دوسری چیز اسی میں وہ بھی ہوتی ہے، جو ثابت و برقرار اور باقی رہتی ہے، اور اس ثابت و باقی امر کو اس سیال تجد پذیر طبیعت سے ایسی نسبت ہوتی ہے، جو روح کو جسم کے ساتھ ہوتی ہے، اور یہ اس لیے ہوتا ہے، کہ انسانی روح چونکہ مادے سے مجرد اور پاک ہوتی ہے، اس لیے وہ تو برابر باقی رہتی ہے، اور بدن کی طبیعت مسلسل سیلانی کیفیت کے ساتھ تجد پذیر ہوتی ہے، ہمیشہ اس میں تحلیل، گھلاؤ، اور بہاؤ کا غسل جاری رہتا ہے، اس کی حقیقت ہی یہ ہے کہ تجد کے ساتھ ساتھ اس کی ذات میں بقا بھی محسوس ہوتا ہے، اور یہ بات اس کا نتیجہ ہے کہ برابر اس پر عامل امور کا فیضان ہوتا رہتا ہے، یعنی تجد و امثال کا قانون جاری رہتا ہے، اور

عام لوگ قدرت کی کارروائی کے متعلق غفلت میں پڑے ہوئے ہیں، بلکہ نت نئی تخلیق کا جو سلسلہ جاری ہے، اس کے متعلق وہ گڑبڑ میں مبتلا ہیں یعنی قرآن کی آیت **بَلْ هُمْ فِي بَلْسٍ مِنْ خَلْقٍ جَدِيدٍ** کی کیفیت میں گرفتار ہیں، اور یہی حال اشیاء کی طبعی صورتوں کا ہے، یعنی اپنے مادی وضعی زمانی وجود کے ساتھ تو وہ تجدید پذیر ہیں، اور یہ ان کا ایک ایسا تدریجی کون و بود ہے جس کی ذات کو قرار نہیں ہے، اور یہی طبعی صورتیں اپنے عقلی وجود اور اس عقلی صورت کے اعتبار سے جو مادے کی آلودگی سے پاک ہے، اور افلاطون کی طرف منسوب ہے، (یعنی مثل افلاطونینہ) کے اعتبار سے حق تعالیٰ کے علم میں از لا و ابداً باقی ہیں، میں اس کا قائل نہیں ہوں کہ یہ عقلی صورت بذات خود باقی ہے، بلکہ حق تعالیٰ کی بقا کے ساتھ ان کی بقا وابستہ ہے ان دونوں باتوں میں بڑا فرق ہے، جیسا کہ اپنے مقام پر تمہارے سامنے اس کی تحقیق آئے گی، بہر حال طبعی صورتوں کا پہلا وجود تو دنیوی ہے، زوال پذیر ہے، اس کو ثبات و قرار سے حصہ نہیں ملا ہے، اور ان کا دوسرا وجود حق تعالیٰ کے سامنے ثابت و برقرار ہے، امث ہے، اثل ہے، کیونکہ نہ اللہ تعالیٰ کے علم سے کوئی چیز زائل ہو سکتی ہے، اور نہ حق تعالیٰ کے علم میں تغیر و تبدل کے لیے کوئی راہ ہے، وان فی ہذا البلاغ اقصر عابدین اس میں عبادت گزار لوگوں کے لیے بلاغ ہے)

فصل اس فصل میں اس بات کی تردید ایک جدید طریقے سے کی جائے گی جو منہج وغیرہ نے بیان کیا ہے، کہ جوہری صورتوں

کی پیدائش حرکت کے ذریعے سے نہیں ہو سکتی، لیکن لوگوں نے اس سلسلے میں جو کچھ کہاہے، اس کا خلاصہ یہ ہے کہ صورت میں تیز سے تیز تر ہوتے چلے جانے کی صلاحیت نہیں ہے، یعنی وہ اشتداد کو قبول نہیں کرتی، اور قاعدہ ہے کہ جو چیز اشتداد کو قبول نہیں کر سکتی، اس کا حدوث اور اس کی پیدائش تدریجی طور پر نہیں بلکہ دفعۃً اور اچانک ہوتی ہے، دلیل یہ پیش کرتے ہیں کہ صورت بھی اگر اشتداد کو قبول کرے گی، تو اشتداد کی درمیانی حالت میں وہ باقی رہتی ہے، یا نہیں اگر باقی رہتی ہے تو یہ تغیر صورت میں نہیں ہو رہا ہے، بلکہ صورت کے لوازم میں

ہو رہا ہے اور اگر نہیں باقی رہتی ہے تو یہ صورت کا فقدان اور عدم ہے، نہ کہ اس کی اشتداد پذیری، نیز بر تقدیر ثانی ضرور ہے کہ پہلی صورت کے بعد کوئی دوسری صورت موجود ہو، اور یونہی صورتوں کا پے درپے سلسلے کے بعد دیگرے جاری رہے، اب سوال ان پے درپے آنے والی صورتوں کے متعلق ہے کہ ان صورتوں کی کیا کوئی ایسی صورت بھی ہے، جو ایک لمحے اور ایک آن سے زیادہ ٹھیکر سکتی ہو، یا ایسی کوئی صورت نہیں ہے، اگر ایسی صورت کوئی پائی جاتی ہے، تو یہ حرکت سکون سے بدل گئی، اور اگر کوئی ایسی صورت نہیں ہے، تو اس کے دوسرے معنی یہ ہوئے کہ یہاں پے درپے یکے بعد دیگرے آنے والی ایسی صورتیں ہیں، جن کا وجود آتی ہے، اس دلیل کی تحلیل دو دلیلوں کی شکل میں ہو سکتی ہے، ایک تو یہ شکل ہے کہ انوں اور لمحوں کے متعلق یہ لازم آتا ہے کہ ان میں تسالی پائی جائے، یعنی پے درپے، ایک کے پیچھے دوسری لگی ہوئی اس صورت سے ان کا وجود پایا جائے، لیکن جس دلیل سے یعنی آفات کی تسالی کے الزام سے جو ہماری صورت کی حرکت کو ناجائز ٹھیکرایا جاتا ہے، بحسبہ اسی دلیل سے کیف وغیرہ مقولوں کی حرکت پر بھی یہی الزام قائم کیا جاسکتا ہے، یعنی نقص وارد ہوتا ہے، دوسری شکل اس دلیل کی یہ ہو سکتی ہے کہ حرکت کے لیے موضوع اور محل کی ضرورت ہے، کہ نہا مادہ چونکہ موجود نہیں ہوتا، اس لیے صورت میں مادے کے موضوع پر حرکت واقع نہیں ہو سکتی، بخلاف کیف وغیرہ کے کہ اس کا موضوع اور محل خود کیف کے وجود سے مستغنی ہے، اور اس لیے وہ موجود ہو سکتا ہے، اور ہوتا ہے، پہلی وجہ ہے کہ اس میں حرکت واقع ہوتی ہے اس دلیل کی پہلی تقریر جب ٹھیک بیٹھتی ہے، تو پہلی شکل مہمل اور لغو ہو گئی، اور اس سلسلے کی سب سے اچھی دلیل یہی صورت قرار پائی، اور صاف لفظوں میں اب اس کو یوں بیان کرنا چاہئے کہ صورتوں کے تعاقب اور یکے بعد دیگرے وارد ہونے سے صورت میں جو حرکت واقع ہوتی ہے، اس سلسلے کی صورتوں میں کوئی صورت ایسی نہیں ہے، جس کا وجود ایک آن سے زیادہ قرار پذیر ہو، جس کا مطلب یہ ہو کہ زمانے میں یہ صورتیں نہیں پائی جاتی ہیں، بلکہ معدوم

ہوتی ہیں، اور قاعدہ ہے کہ صورت کا فقدان اور انعدام ذات کے فقدان و انعدام کو مستلزم ہے؛ پس معلوم ہوا کہ ان کی ذات کسی زمانے میں باقی نہیں رہتی، حالانکہ ہر متحرک اس زمانے تک ضرور باقی رہتا ہے، جب تک حرکت ہوتی رہتی ہے؛ مگر اس میں میرا ایک اعتراض ہے، اور وہ یہ ہے کہ کون و فساد کا سلسلہ تو صورتوں میں بھی سب کے نزدیک جاری رہتا ہے، یعنی ایک صورت بنتی اور دوسری بگڑتی ہے، مثلاً پانی ہوا ہو جاتا ہے، اور ہوا پانی ہو جاتی ہے، اور جو دلیل حرکت کے غلط کرنے کی یہ قائم کی گئی ہے، اسی دلیل سے کون و فساد بھی باطل ہو جاتا ہے، جس کی وجہ یہ ہے کہ دلیل میں جو یہ کہا گیا تھا کہ صورت کا فقدان اور انعدام ذات کے فقدان و انعدام کو مستلزم ہے، میں پوچھتا ہوں کہ اس سے کیا مراد ہے، اگر یہ مراد ہے کہ صورت کے فقدان سے صورتوں کا یہ سارا مجموعہ جو ان صورتوں اور ان کے محل سے بنتا ہے اس کو معدوم ہو جانا چاہئے، تو یہ صحیح ہے، لیکن متحرک یہ مجموعہ تو نہیں ہے، ہاں، اگر یہ مجموعہ ہی متحرک ہوتا، تو بے شک یہ خرابی لازم آتی کہ حرکت کے وقت متحرک کیسے معدوم ہو گیا، لیکن یہاں تو متحرک دراصل محل بایں شرط ہے، کہ کوئی نہ کوئی صورت اس کے ساتھ ہے، ٹھیک جیسے کم میں جو چیز متحرک ہوتی ہے، وہ مقدار اور کم کا محل بایں شرط ہے کہ اس کے ساتھ کشیم کی کوئی مقدار ہے، اور اگر صاحب دلیل کی یہ غرض ہے کہ صورت کے معدوم ہونے سے مادے کا معدوم ہونا ضروری ہو جاتا ہے، تو یہ واقعہ نہیں ہے، اور نہ اس بنیاد پر تو خود انھی کو یہ ماننا پڑے گا کہ جب کوئی صورت پیدا ہوتی ہے، مثلاً ہوا جب پانی بنتی ہے، تو اس وقت مادہ معدوم ہو جاتا ہے، خواہ یہ بات دفعہ ہوتی ہو، یا تدریجی طور پر چونکہ ہر حادث اور نوزائیدہ امر کے لیے مادے کی ضرورت ہے، تو لازم آتا ہے کہ مادوں کا وجود غیر معدوم ہو جائے حالانکہ یہ محال ہے، علاوہ اس کے اگر (کون و فساد) کی صورت میں کوئی ایسی چیز نہیں مانی جاتی ہے، جو دونوں حالتوں میں باقی رہتی ہو، (یعنی ہوا اور پانی دونوں صورتوں میں) تو اس کا مطلب یہ ہوگا کہ حادث اور نوزائیدہ امور کو مادے کی حاجت ہی نہیں ہے،

اور اگر دونوں حالتوں میں کوئی چیز محفوظ رہتی ہے، تو پھر یہ مدعا ثابت ہوا کہ صورت کے زوال سے مادے کا فقدان و انعدام نہیں ہوتا،

تجربہ ہے کہ ”ہمیولی“ اور صورت کے مابین جو تلامذہ ہیں، یعنی ہر ایک کا دوسرے کے ساتھ پایا جانا ضروری ہے، حکماء کے اس مسلم قاعدے کا ذکر کرتے ہوئے شیخ نے خود اپنے بیان پر جب یہ سوال وارد کیا ہے کہ صورت نوعیہ اگر زائل ہو جاتی ہے، تو چاہئے کہ اس کے زوال سے مادہ بھی معدوم ہو جائے، پھر خود ہی یہ جواب دیا ہے کہ مادے کی شخصی وحدت صورت کی شخصی وحدت نہیں بلکہ نوعی وحدت کے ذریعے سے محفوظ رہتی ہے، حیرت ہے کہ جب شیخ کا یہی مسلک ہے، تو صورت میں حرکت کے واقع ہونے سے اور صورت کی تبدیلیوں سے مادے کا معدوم ہو جانا کیوں ضروری ہو، بلکہ صحیح بات وہی ہے کہ اتعالیٰ مجدد جو مسلسل حرکت کی شکل میں جاری رہتا ہے، اس کے ذریعے سے صورت بھی باقی رہتی ہے، اور اتعالیٰ مجدد سے شخصیت کی بقا پر کوئی اثر نہیں پڑتا جیسا کہ حرکت تو تسلسل کی بحث میں خود اسی بات کی یہی لوگ تصحیح بھی کرتے ہیں، اور یہ جو ان لوگوں کا قول ہے کہ شدت و ضعف، تیز ہونے اور دھما پڑنے کے اعتبار سے جو مدارج اور مراتب پیدا ہوتے ہیں، ان مدارج و مراتب میں ہر مرتبہ دوسرے مرتبے سے نوعی اختلاف رکھتا ہے، چاہئے کہ ان مراتب و مدارج سے وہ مراتب و مدارج مراد لیے جائیں جن کا وجود بالفعل ہو، اور جن میں ہر ایک کا وجود دوسرے سے فعلیت کے رنگ میں ممتاز ہو، مگر یہ بات اس کے منافی نہیں ہے، کہ مثلاً سیاہی اپنے تیز ہوتے چلے جانے کی صورت میں ایک واحد شخصی وجود کی حیثیت میں اس طرح باقی رہتی ہے، کہ اس میں بالقوۃ غیر محدود انواع سیاہیوں کے موجود ہوں، اور بحسبہ یہی حال صورتوں کا بھی ہو سکتا ہے کہ جب وہ اتعالیٰ مجدد و تبدل کے رنگ میں حرکت کرتی ہیں،

شیخ نے صورت کی حرکت کے ابطال کی ایک اور دلیل بھی بیان کی ہے، پھر خود ہی اس دلیل کی کمزوری کا بھی اظہار کیا ہے، دلیل کی تقریر یہ ہے کہ جو ہر کے متعلق یہ مسلم ہے کہ اس کی ضد نہیں ہے، اور جب یہ واقعہ ہے، تو

اس میں حرکت کیسے ہو سکتی ہے، اس لیے کہ ضد کا ضد کی طرف منتقل ہونا اسی کو تو حرکت کہتے ہیں، پھر خود ہی اس پر اعتراض کرتے ہیں کہ دو ضدوں سے کیا مطلب ہے، اگر یہ مراد ہے کہ کسی ایک موضوع (یعنی ایسا محل جو اپنے حال اور اس چیز کا جو اس میں پائی جاتی ہو محتاج نہ ہو کہ دوسرے دو ضدوں کا تعاقب ہو سکے، تو ظاہر ہے کہ اس اصطلاح کی بنیاد پر صورت کے لیے ضد نہیں ہے، اور اگر موضوع کی قید نہ لگائی جائے بلکہ بجائے موضوع کے کسی عام محل پر ان دونوں کا تعاقب ہو سکتا ہو، یہ مراد لیا جائے تو محل کی چونکہ ایک صورت یہ بھی ہوتی ہے کہ اپنے حال اور اس چیز کا جو اس میں پائی جاتی ہو، محتاج بھی ہوتا ہے، اس لیے اس اصطلاح کی بنا پر صورت کے لیے بھی ضد ہو سکتی ہے، مثلاً ناریت (آگ ہونا) مائیت (پانی ہونا) یہ دونوں دو وجودی امور ہیں، اور ایک ایسے محل پر یکے بعد دیگرے ان کا تعاقب ہوتا ہے، جو دونوں میں مشترک ہے، اور اسی کے ساتھ دونوں میں انتہائی مخالفت بھی ہے، ضد ہونے کے لیے یہی دو باتیں چلیں سو دونوں ان میں موجود ہیں،

فصل اس فصل میں یہ بیان کیا جائے گا کہ آسمانی اجرام اور زمینی اجسام کے طبیعی جو اہر جن سے ان اجرام و اجسام کا تقویم ہوتا ہے وہ تجدید پذیر ہیں، اگرچہ پہلے بھی یہی بیان کیا گیا ہے لیکن اس فصل میں اس کو اور زیادہ مستحکم و مضبوط کیا جائے گا، مقصد یہ ہے کہ تم کو شاید یہ خیال ہو کہ یہ ایسا نیا مسلک تم نے اختیار کیا ہے، جس کے قائل دنیا کے حکما میں کوئی نہیں ہے، اس لیے کہ غیر قرار ہونے کی صفت تو سب کے نزدیک صرف زمانے اور حرکت میں منحصر ہے، یعنی ان دونوں کے سوا اور کوئی ایسی چیز نہیں مانی جاتی ہے جس کا ایک جزو دوسرے جزو کے ساتھ اکھٹا نہ ہو سکتا ہو، البتہ باہم اگر ان حکما میں کچھ اختلاف ہے، تو وہ اس بات میں ہے کہ ان میں بذات خود غیر قرار کون ہے، اور غیر کے ذریعے سے یہ صفت بالعرض کس کی ہے، جمہور کا خیال یہ ہے کہ حقیقت یہ اصلی صفت تو زمانے کی ہے، اور حرکت اس سلسلے میں زمانے کی تابع ہے، یعنی زمانے کی وجہ سے حرکت کی ذات میں بے قراری پیدا ہو گئی ہے، لیکن صاحب الاشراق کا مسلک اس کے برعکس ہے، بہر حال کچھ بھی ہو، اس کا تو

کوئی بھی قائل نہیں ہے، کہ طبیعت کا شمار ان جو اہر کے ذیل میں ہے جن کی ذات کو ثبات و قرار نہیں ہے، ہاں! تو اب تم مجھ سے اس کا جواب سنو! پہلی بات تو یہی ہے کہ آدمی کو چاہئے کہ وہ برہان اور دلیل کی پیروی کرے، اسی کے ساتھ یہ بات بھی ہے کہ مشہور بات سے عقل مند آدمی اس وقت تک اختلاف نہیں کرتا جب تک نہ اختلاف کرنے کی گنجائش پاتا ہے، (پھر ظاہر ہے کہ میں نے بھی کسی مجبوری سے اختلاف کیا ہے)

دوسری بات یہ ہے کہ ہم عام خیال کی یہ تاویل کر سکتے ہیں کہ ماہیت اور وجود کے حال میں فرق ہے، حرکت اور زمانے کی تو ماہیت ہی تجد و تغیر گذشتہ و انقضا و انقلاب ہے، لیکن طبیعت کی ماہیت نہیں بلکہ وجود تجد و گذشتہ و انقضا کا وجود ہے، باقی خود طبیعت کی ماہیت سو وہ تو ثابت اور قار ہے

تیسری بات یہ ہے کہ شے کا قوت کی حالت سے نکل کر فعلیت کی طرف بہ تدبیر آنا ظاہر ہے کہ اسی کو حرکت کہتے ہیں، نہ کہ جو چیز بھی قوت سے فعل کی طرف منتقل ہو، اسے حرکت کہتے ہیں، بہر حال حرکت کی جو حقیقت بیان کی گئی ہے، وہ یہی ہے کہ یہ ایک اضافی اور نسبتی حقیقت ہے، اور قاعدہ ہے، کہ اضافی و نسبتی امور کا تجد و تبدل ہو، یا ثبات و قرار، ہر حال میں ان کی حالت وہی ہوگی جو ان کے وجود اور عدم کی ہے، ایک قاعدہ تو یہ ہے، دو سر قاعدہ اسی کا یہ ہے، کہ یہ اضافی امور اپنے تغیر اور تجد میں ہمیشہ اسی چیز کے تابع رہتے ہیں، جن کی طرف یہ منسوب ہوتے ہیں اور یہی حال ثبات و قرار کا بھی ہے، یعنی اس میں بھی وہ تابع ہی ہوتے ہیں، اور جب خود ان اضافی امور کا یہ حال ہے، تو ان کی جو نسبت اور اضافت ہوگی اس کا حال تابع ہونے میں ظاہر ہے، یعنی خود تغیر و تجد و گذشتہ و انقضا کا جو مفہوم ہے، ان کا تابع ہونا تو اور ضروری ہے، بہر حال یہاں تین باتیں پیدا ہوتی ہیں ایک تو کسی شے کا تجد و تغیر، دوسری وہ چیز جس سے یہ تغیر و تجد پیدا ہوتا ہو، تیسری وہ چیز جو خود تجد و تغیر انگیز ہو، پہلی بات یہی دراصل حرکت کی تعبیر ہے، اور دوسری تعبیر موقوفے کی ہے، تیسری تعبیر تو

حرکت کے موضوع کی ہے، یونہی شے کا قوت کی حالت سے نکل کر فعلیت کی طرف آنا، یا کئے کا دفعہ نہ پیدا ہونا یہ بات اور جو چیز قوت سے نکل کر فعلیت کی طرف آتی ہے یا جو چیز اچانک اور دفعۃً حادث اور پیدا نہیں ہوتی، یہ بات ظاہر ہے کہ دونوں ایک دوسرے کے غیر ہیں، نیز جس طرح یہ دونوں باہم غیر ہیں اسی طرح وہ چیز جس کی وجہ سے قوت سے فعلیت کی طرف شے آتی ہے یا جس کی وجہ سے شے دفعۃً حادث اور پیدا نہیں ہوتی ہے، یہ بھی مذکورہ بالا دونوں امور سے الگ بات ہے، پھر جیسے جو چیز سفید ہو اس میں تین باتیں پائی جاتی ہیں، ایک تو اس کا سفید ہونا اور یہ ایک اضافی نسبتی معنی ہے، جسے آدمی کا ذہن پیدا کرتا ہے،

دوسری چیز خود سفیدی ہے، تیسری چیز وہ شے ہے جو سفیدی والی ہے، یعنی جس میں سفیدی پائی جاتی ہے، بس جو حال اس کا ہے، یہی حال اس کا ہے جس میں ہم گفتگو کر رہے ہیں، یوں سمجھو کہ قوت سے فعل کی طرف تدریجی منتقل ہونا یہ تو حرکت ہوتی، اور اس کا وجود اگرچہ ذہن میں ہے لیکن خارج کو پیش نظر رکھتے ہوئے اس مفہوم کو آدمی کا ذہن پیدا کرتا ہے، باقی قوت سے فعل کی طرف منتقلی جس وجہ سے عمل میں آئی، تو یہ خود طبیعت ہے، اور وہ چیز جس نے اس منتقلی کے عمل کو قبول کیا، وہ مادہ ہے، لیکن اس عمل منتقلی میں طبیعت کی حیثیت تو واسطے کی ہے، اور جس نے متحرک کو قوت سے فعلیت کی طرف واقع میں منتقل کیا ہے، تو وہ ایک دوسرا ملکی اور علوی یا فلكی جو ہر ہے، اور یہ منتقلی کتنے دیر میں انجام پائی، اس کا پیمانہ زمانہ ہے، اس لیے کہ زمانے کی تو حقیقت ہی تجد و انقضا گذشتہ کی مقدار اور ان حالات کے پیمانے کا نام ہے، اسی لیے زمانے کا وجود حرکت کے وجود سے ایسا جدا نہیں ہے، کہ ایک دوسرے کا غیر ہو، ٹھیک زمانے کو حرکت سے وہی نسبت ہے، جو جسم تعلیمی کو جسم طبعی سے ہے جسم تعلیمی اور طبعی میں جو فرق ہے،

لے جس میں صرف طول ہو وہ خط ہے جس میں طول و عرض دونوں ہوں خط ہے، اور جس مقدار میں بیوں باتیں طول و عرض و عمق ہوں، اسی کو جسم تعلیمی کہتے ہیں جو جسم طبعی کے ساتھ پائی جاتی ہے، طبعی جسم جو ہر ہے اور تعلیمی عرض ۱۲۔

اس کا بیان آگے آئے گا کہ دونوں میں امتدادی تعین کے ہونے نہ ہونے کا فرق ہے۔

جو تھی بات یہ ہے کہ تمہارا یہ الزام کہ میں نے کوئی نیا مسلک گھڑا ہے، ایسا نیا مسلک جس کا کوئی حکیم قائل نہیں ہے، سچ بوجھ تو یہ بالکل افترا اور جھوٹ ہے، اس لیے کہ جو سب سے پہلا حکیم ہے وہ اپنی محترم کتاب میں ارشاد فرماتا ہے، میرا مطلب حضرت حق سبحانہ و تعالیٰ سے ہی ظاہر ہے کہ تمام حکیموں میں سب سے صادق حکیم اسی کی ذات مبارک ہے، قرآن مجید میں ارشاد ہے، کو تو محب الجبال جامدۃ وھی تمیز المصاب (تم پہاڑوں کو ساکن ٹھہرا ہوا دیکھ رہے ہو، حالانکہ جیسے بادل اڑا جاتا ہے، اسی طرح یہ بھی سناٹے بھر رہے ہیں) اور دوسری جگہ ارشاد ہے، بل ہم فی لیس من خلق جدید (بلکہ لوگ نئی پیدائش سے گڑبڑ میں ہیں) اسی طرح طبیعت کی تبدیلی کے متعلق اشارہ فرمایا گیا ہے، یوم تبدل الارض غیر الارض (اس دن زمین بدل دی جائے گی، دوسری زمین سے) اور ایک جگہ ارشاد ہے، فقال لها والارض انجیا طوعا وکرها قالتا اتینا طالعی (تو خدا نے آسمانوں کو کہا اور زمین کو آؤ تم دونوں خوشی سے یا زبردستی، دونوں بولے ہم آئے خوشی سے) یا آیت کل آتوا کذا آخرین (ب آئے خدا کے پاس ذلیت کے ساتھ) اسی طرح اللہ تعالیٰ کا قول ان تبدل امثالکم وانشکم فیما لا تعلمون (ہم بدل دیں تمہیں تمہاری مثال شکلوں میں، اور اٹھائیں ہم تمہیں ایسے حال میں جسے تم نہیں جانتے) یا حق تعالیٰ کا ارشاد ان نشاءنذہکم ویات بخلق جدید (اگر ہم چاہیں تم کو اٹھا کر لے جائیں، اور لائے خدا کو نئی مخلوق) یا آیت اناللہ وانا الیہ راجعون (ہم سب اللہ ہی کے لیے ہیں اور اللہ ہی کی طرف ہم سب واپس ہونے والے ہیں) الغرض یہ اور ان کی سوا مختلف آیتوں میں اس مسئلے کو بیان کیا گیا ہے، جس کا میں نے ذکر کیا، جسمانی طبائع میں تجد و تبدل کا عمل جاری ہے، اس واسطے کی طرف جن آیتوں میں اشارہ فرمایا گیا ہے ان میں ایک آیت یہ بھی ہے، وھوالقادر فوق عبادہ یزسل علیکم غطط حتی اذا جاء احدکم الموت توفته رسلنا وھم

لا فہرطون (وہی خدا ہے) جو اپنے بندوں پر غالب قابو یافتہ ہے، وہ تم پر
 ہنگبائوں کو بھیجتا رہتا ہے، یہاں تک کہ جب تم میں کسی پر موت آجاتی ہے تو ہمارے
 بھیجے ہوئے لوگ اس کو اٹھالیتے ہیں اور اسے کسی قسم کی کمی زیادتی نہیں کرتے
 اس آیت میں مذکورہ بالا مسئلے کی طرف کیسے اشارہ پایا جاتا ہے؛ اس کی تفصیل
 یہ ہے کہ ایسی چیزیں جن کا وجود عدم کے ساتھ لپٹا ہوا ہے، اور جن کی بقا زوال
 کو اپنے اندر کھپایا چھوئے ہے ایسی چیزوں کے لیے ضروری ہے کہ جو ان کی بقا
 اور حفاظت کے اسباب ہوں، بخسہ وہی ہلاکت اور ان کی فنا و بربادی
 کے بھی اسباب ہوں، اسی لیے آیت بالا میں جس طرح بغیر کسی کمی و زیادتی کے
 اٹھالینے کو بھیجے ہوئے لوگوں (رسل ملائکہ) کی طرف منسوب کیا گیا ہے، انھی
 رسل (بھیجے ہوئے فرشتے) کی طرف حفاظت و نگرانی بھی منسوب کی گئی ہے،
 یعنی حفاظت کرنے میں جس طرح ان رسولوں سے کمی نہیں ہوتی، اسی طرح اٹھالینے
 میں بھی کوئی زیادتی نہیں کرتے، گویا آخری فقرہ جو قرآن کا ہے یعنی ”وے
 کمی و زیادتی نہیں کرتے“ اس کا تعلق دونوں پہلوؤں سے ہے (ان قرآنی آیات
 کے سوا، قدما کے کلام میں اس قسم کے تصریحات اور ایسی تفسیہیں ملتی ہیں جن سے
 ہمارے خیال کی تائید ہوتی ہے، یونانی فلاسفہ کے استاد نے اپنی کتاب اٹو کو جیا
 جس کے معنی ”حق شناسی“ کے ہیں یہ لکھا ہے

”وہ کسی قسم کا کوئی جرم (جسم) کیوں نہ ہو، مرکب ہو یا بسیط“
 ”وہ کسی طرح ثابت اور قائم نہیں رہ سکتا، اگر اس میں کوئی“

نفسانی (روحانی)

”قوت موجود نہ ہوگی اور یہ بات اس لیے ضروری ہے کہ

اجرام کی طبیعت میں“

”سیلابی کیفیت اور فنا پذیری داخل ہے، پس اگر سارا عالم

صرف جرم ہی جرم“

”ہو، اور اس میں کوئی نفس (روح) اور کسی قسم کی حیات

و زندگی نہ ہو“

”تو تمام چیزیں بر باد و تباہ الاک و درہم و برہم ہو کر رہ جائیں گی“

مذکورہ بالا عبارت میں تو اس کی بھی تصریح موجود ہے کہ جسمانی طبیعت اس شخص کے نزدیک بھی ایک سیال جوہر ہے، اور اس بات کی بھی صراحت ہے کہ تمام اجسام خود اپنی ذات کی حیثیت سے تباہ و برباد ہونے والے ہیں اور عقلی ارواح باقی رہتے ہیں جیسا کہ میں پہلے بھی اشارہ کر چکا ہوں اسی شخص نے اسی کتاب میں دوسری جگہ لکھا ہے،

اگر نفس (روح) کو بھی بخملاً اجرام کے ایک جرم قرار دیا جائے یا سمجھا جائے کہ ہے تو روح بھی جرم ہی لیکن تمام اجسام و جرام میں اس کا وجود سب سے بہتر ہے، بہر حال دونوں باتوں کا لازمی نتیجہ یہ ہے کہ روح کو بھی سیال اور گزراں، تقضی پذیر خیال کیا جائے اس لیے کہ اجسام و اجرام مسلسل سیال اور بہاؤ میں رہتے ہیں، اور اسی سیلان کا نتیجہ ہے کہ بالآخر تمام اجسام کا آخری ٹھکانا ہیولیٰ پر ہوتا ہے، پس اگر دنیا کی ساری چیزوں کو ہیولیٰ پر لا کر ختم کر دیا جائے گا، اور خود ہیولیٰ کے لیے کوئی ایسی صورت نہ تجویز کی جائے گی جو اس کی صورت گر ہو، یعنی اس کی علت ہو، تو سارا ہستی کا نظام ہی تبدیل ہو جائے گا، پس ثابت ہوا کہ اگر عالم صرف جرم محض اور فقط اجسام کا مجموعہ ہے تو سارا عالم فنا ہو چکا ہوتا جو محال ہے؛

اس عبارت میں بھی اس کی تصریح کی گئی ہے کہ سارے اجسام تجدید پذیر ہیں، اور اس میں اس مسئلے کی طرف بھی اشارہ کیا گیا ہے جس کا ذکر آچکا ہے، یعنی یہ کہ ہیولیٰ کی اصلی شان عدم اور نیستی ہی ہے، پھر جب مبدع فیاض سے اس پر کسی صورت کا فیضان ہوتا ہے، تو یہ صورت اسی ہیولیٰ میں گم ہو جاتی ہے، مگر مبدع فیاض بدل کے ذریعے سے اس کو قائم رکھتا ہے، اس خیال کی تائید زینون اعظم کے قول سے بھی ہوتی ہے، جس کا شمار الہی حکما کے بڑے

لوگوں میں ہے اس کا بیان ہے کہ

سارے موجودات باقی بھی ہیں اور مٹ بھی رہے ہیں
ان کی بقا کی شکل تو یہ ہے کہ یہ ہم نئی نئی صورتوں کا تجدید ہوتا رہتا
ہے؛ اور مٹنے کی شکل یہ ہے کہ پہلی صورت مٹی جلی جاتی ہے جس وقت
دوسری نئی صورت آتی ہے (زینون نے آخر میں ذکر کیا ہے) کہ
بربادی و تباهی صورت وہی ہونے کے لیے لوازم میں ہے۔

میں نے زینون اکبر کی یہ رائے شہرستانی کی الملل والنحل نامی کتاب سے
نقل کی ہے، آئندہ ایک مستقل باب میں حکاکے اساطین اور سربر آوردہ لوگوں کی
رائیں اس مسئلے کے متعلق نقل کروں گا، جن میں عالم کی تجدید پذیری، اور زوال
و فنا دونوں باتوں کا ذکر کیا گیا ہے، میرا ایک مستقل رسالہ بھی ہے جس میں ثابت
کیا گیا ہے کہ عالم اور عالم میں جو کچھ ہے سب کے سب زمانی حادث ہیں یعنی ایک
مدت تک معدوم رہنے کے بعد موجود ہوئے ہیں؛ جو اس سے واقف ہونا چاہتا
ہو، اس رسالے کا مطالعہ کرے، منجملہ ان اقوال کے جن سے میرے خیال کی تائید
ہوتی ہے، ایک قول وہ بھی ہے، جس کا ذکر شیخ عربی نے فصوص الحکم میں فرمایا
ہے، فرماتے ہیں،

حیرت کی بات ہے کہ آدمی مسلسل ترقی کی طرف حرکت
کر رہا ہے، لیکن حجاب کی لطافت اور صورتوں کی باہمی مشابہت
کی وجہ سے اس کو پتا نہیں چلتا جیسا کہ اللہ تعالیٰ نے آیت اذوقہ
مقتشاہرا اور دیے جائیں گے جنتی پھل ملتے جلتے میں فرمایا ہے،
پہی شیخ عربی فتوحات میں فرماتے ہیں،

تو معلوم ہوا کہ سارے موجودات مسلسل برابر متحرک ہیں، اس
دنیا میں بھی اور آخرت میں بھی، اس لیے کہ پیدائش اور تھوین بغیر
پیدا کرنے والے اور مکون کے نہیں ہو سکتی، پس واقعہ یہی ہے کہ
اللہ تعالیٰ کی طرف سے مسلسل توجہات کا اور ان کلمات کا سلسلہ
جاری ہے، جو کبھی ختم نہیں ہو سکتے،

حق تعالیٰ کا قول ماعند اللہ باق (خدا کے پاس جو کچھ ہے وہ باقی ہے) اس میں بھی اس امر کی طرف اشارہ کیا گیا ہے کہ حق تعالیٰ کے ”حقیقی کلمات“ خود ذات حق کی بقا کے ساتھ باقی ہیں اور ان کے جسمانی پیکر و اصنام فنا پذیر و برسرِ زوال ہیں۔

فصل اس فصل میں یہ بتایا جائے گا کہ عرضی مقولوں میں جو حرکتیں واقع ہوتی ہیں، ان میں سب سے مقدم ترین حرکت، وہ

حرکت ہے جس کا نام حرکت وضعی و دوری ہے، یعنی عام طور پر جسے گردش اور چکر کہتے ہیں، اور یہ کہ صرف قدیم ہی نہیں بلکہ تمام حرکتوں میں اشرف اور کامل تر حرکت بھی یہی ہے، پہلی بات یہ ہے اس حرکت کا سب سے زیادہ قدیم ہونا، اس کی وجہ یہ ہے کہ جو حرکت کم اور مقدار میں واقع ہوتی ہے، مثلاً تشو و نما یا انحطاط و ذبول میں جو حرکت ہوتی ہے، یہ مکانی حرکات کی محتاج ہوتی ہے، اس لیے کہ بڑھنے والا ہو یا گھٹنے والا یعنی نامی ہو، یا ذابل دونوں میں ضرورت ہے کہ کوئی چیز حرکت کر کے اس پر وارد ہو، یا حرکت کر کے اس سے خارج ہو، لیکن وضعی حرکت خواہ دوری شکل میں ہو، یا بغیر اس کے ہو، ہر حال میں وہ مقدار و کم کے گھٹنے بڑھنے سے بے نیاز ہوتی ہے، اسی طرح جو حرکت غفل اور تکاثف (پھیلنے اور سکڑنے) کی شکل میں ہوتی ہے، اس میں بھی کچھ نہ کچھ کیفی حرکت کی ضرورت ہوتی ہے، یعنی استحالے سے اس کو چارہ نہیں خواہ یہ استحالہ اس طور پر ہو کہ کوئی گرم کرنے والی چیز اس پر تحلیل کا عمل کرے یا کوئی سرد کرنے والی چیز جماؤ کا عمل کرے، اور قاعدہ ہے کہ استحالے والی حرکت دوامی نہیں ہوتی، اسی لیے اس میں ضرورت ایسے سبب کی ہوتی ہے جو ایک حال سے دوسرے حال کی طرف شے کو منتقل کرے مثلاً آگ پانی پر استحالے کا عمل کرے، خواہ اس عمل کی شکل یوں ہو کہ خود پانی سے قریب ہو، یعنی اپنی گرمی کو کھوتے ہوئے حرارت کو کم کرے، یا پانی ہی اس کے قریب ہو، یعنی اپنی ٹھنڈک کو کھو کر گرمی کی صفت پانی قبول کرے، اس ساری تقریر سے یہ معلوم ہوا کہ مکانی حرکت کو کمی اور کیفی حرکت پر تقدم حاصل ہے، اب مکانی حرکت کی دو ہی صورت ہوتی ہے، یا وہ سیدھی کسی خط مستقیم پر ہوگی،

یعنے حرکت مستقیمہ ہوگی، یا کسی ٹیڑھے ترچھے خط پر واقع ہوگی یعنی حرکت منعطفہ ہوگی؛ یا ٹٹنے والی حرکت ہوگی، مستقیم حرکتوں کا قواعد یہ ہے کہ ان میں دوام نہیں ہوتا یعنی ہمیشہ باقی نہیں رہ سکتی، کیونکہ تمام البعاد (طول و عرض و عمق) کا محتاج و محدود ہونا ثابت ہو چکا ہے، اور پھیلی گئے ٹیڑھے ترچھی (منعطفہ) یا ٹٹنے والی (راجعہ) حرکت میں تسلسل اور اتصال نہیں ہو سکتا، بلکہ ہر دو مختلف حرکتوں کی بیچ میں سکون کی دخل اندازی ضروری ہے، اور سکون جب ہوتا ہے، زمانے میں ہوتا ہے، اس لیے سکون تو حرکتوں کی قوت و صلاحیت کا نام ہے، جیسا کہ پہلے بھی بیان ہو چکا ہے، اور شے کی قوت و صلاحیت کے لیے ناگزیر یہ ہے کہ وہ خود شے پر زمانے کے اعتبار سے مقدم ہو، یعنی ایک زمانہ ایسا چاہئے جس میں صرف شے کی قوت و صلاحیت تو پائی جائے، لیکن اس زمانے میں خود شے نہ ہو، اور زمانے کے لیے اس حرکت کی ضرورت ہے جو اس کی حفاظت کرے، اور اس کو باقی رکھے، ظاہر ہے کہ ایسی حرکت جو ختم ہونے والی اور تصرف پذیر ہو، وہ تو زمانے کی محافظ نہیں ہو سکتی، بلکہ اس کے محافظ کے لیے ضرورت ہے کہ اس میں ایسا دوام ہو، جو مسلسل لگاتار پیہم پے درپے یکے بعد دیگرے تجد پذیر ہو، اور اس قسم کے دوام کی نگہداشت بجز ایسی دوری حرکت کے اور کسی میں نہیں ہے، جس میں دوامی تسلسل اور اتصال جائز ہو، الحاصل اب یہ بات معلوم ہوئی کہ دوری حرکت تو تمام عرضی حرکات سے مستغنی ہے، اور اس کے سوا حرکت کی جتنی قسمیں ہیں، وہ دوری حرکت سے بے نیاز نہیں ہو سکتیں، پس ثابت ہوا کہ سب سے قدیم اور سب سے اول ترین حرکت دوری حرکت ہی ہو سکتی ہے، باقی یہ بات کہ دوری حرکت ہی دوامی حرکت ہو سکتی ہے، اس کی وجہ تو وہی ہے جو گذر چکی کہ اس کے سوا جتنی حرکتیں ہیں ان سب کی انتہا سکون پر ہوتی ہے، اس لیے کہ سکون تو حرکت کے عدم کا نام ہے، اور چونکہ وہ ایک خاص قسم کا عدم ہے، یعنی حرکت کا عدم ہے، اس لیے اس کو ایسا عدم ہونا چاہئے جس میں قوت و صلاحیت اور ملکہ کی کیفیت کی آمیزش ہو، اور ان صفات (قوت و ملکہ) کو ضرورت ہے کہ

کوئی ایسی چیز ہو، جو ان کو قبول کرے یعنی ان کی قابل ہو، اور قابل بھی اس رنگ کا ہونا چاہئے، جس کا وجود زمانی تجدید و تغیر اپنے اندر رکھتا ہو، اور یہ کہ حرکت کے زمانے کے بعد زمانے کا محتاج ہو، اس لیے سکون کی مد مقابل حرکت ہی تو ہے، اور یہ بات ابھی بتائی گئی تھی کہ زمانے کی محافظ دوری حرکت ہے، جیسا کہ مشہور خیال ہے، یہ اس مسئلے کی تقریر تھی کہ دوری حرکت مقدم ترین حرکت ہے، باقی اس دوری حرکت کا تمام حرکتوں کے مقابلے میں سب سے زیادہ تام و کامل ہونا، تو اس کی وجہ یہ ہے کہ جس طرح دوسری حرکتیں کیفیت (مقدولیت) کی زیادتی کو قبول کرتی ہیں، اور دوری حرکت میں اس کی گنجائش نہیں، نیز سرعت میں اشتداد و تیزی اور بطوہ و سستی و دیرری میں ضعف کو بھی قبول نہیں کر سکتی، جس کے وجوہ تھیں غنریب افلاک کی بحث میں معلوم ہوں گے، ایک تو اس حرکت کے تام و کامل ہونے کی یہ وجہ ہے، علاوہ اس کے یہ بات بھی ہے کہ دوری حرکت کا فاعل و محرک اور اس کی غایت و منزل مقصود دونوں چونکہ کوئی محسوس چیز نہیں ہوتی، بلکہ ایسا عقلی امر ہے، جس میں قرب و بعد مفید کی و دوری کے اعتبار سے کسی قسم کا کوئی تفاوت پیدا نہیں ہوتا، کیونکہ عقلی امور کا وجود تو اس عالم محسوس سے ماورا اور خارج ہے، اور ایسی چیزوں سے قرب و بعد کی نسبت کیسے پیدا ہو سکتی ہے، بخلاف ان حرکات کے جو مکانی اور ایینی ہوتے ہیں کہ ان میں جو حرکت طبعی ہوتی ہے، اس کا حال یہ ہے، کہ جب متحرک اپنے طبعی چیز (جگہ) کے قریب پہنچتا ہے تو حرکت میں تیزی پیدا ہو جاتی ہے، اور جو حرکت قسری ہوتی ہے یعنی کسی بیرونی قوت سے متحرک میں جو حرکت پیدا ہوتی ہے، وہ مرکز طبعی کے پاس پہنچکر کمزور پڑ جاتی ہے، اور اس کی وجہ یہ ہوتی ہے کہ شے اپنے مبدا اور اصل سے جس قدر نزدیک ہوتی چلی جاتی ہے، وہ زیادہ تیز شدید اور قوی ہوتی جاتی ہے، اور جتنی دور ہوتی چلی جائے گی، کمزور اور سست پڑتی جاتی ہے،

اب رہ گئی یہ بات کہ دوری حرکت سب سے زیادہ اشرف و برتر کیوں ہے، تو اس کی وجہ ظاہر ہے کہ جب تمام حرکتوں میں یہی سبب سے

زیادہ تمام اور کامل ہے، قاعدہ ہے کہ ناقص سے کامل کو ہمیشہ افضل و اشرف سمجھا جاتا ہے، پس ثابت ہوا کہ دوری حرکت تمام حرکتوں سے افضل و اعلیٰ ہے اور اس سے یہ نتیجہ پیدا ہوا کہ جو جرم دوری حرکت کے ساتھ متحرک ہوگا ضرور مکمل ہے کہ وہی اپنی طبیعت کے رد سے تمام اجرام سے مقدم بھی ہو، مکمل و تام بھی ہو، اشرف و اعلیٰ بھی ہو، اس لیے کہ کام کی برتری اور فعل کا کمال و دوام ظاہر ہے کہ اس کے فاعل اور اس کام کے کرنے والے کے شرف و فضل کمال و دوام کو چاہتا ہے، اور وہی اپنی اسکی اور جذبی قوت کے ذریعے سے ایسی طبعی حرکات جو مکانی اور مستقیم ہوں ان کی سمت اور جہات کی تحدید کرتا ہے، اور اسی سے سارے مکانی ابعاد کی بھی حد بندی ہوتی ہے جس کا بیان فلکیات اور جہات کی بحث میں انشاء اللہ تعالیٰ آئے گا۔

فصل اس فصل میں زمانے کی حقیقت ثابت کی جائے گی اور بتایا جائے گا کہ زمانہ اپنی اتصالی اور مقداری دیکھی ہویت و شخصیت کے ساتھ تمام حرکتوں کی مقدار اور پیمانہ ہے، اور یہ کہ وہی تقسیم کے ذریعے سے حرکتوں کو جو اعداد عارض ہوتے ہیں ان کی مقدار بھی زمانہ ہی ہے۔

اس سلسلے کی پہلی بات یعنی زمانے کے وجود کا اثبات، تو اس راہ میں حکماء طبعیین کے مذاق کے مطابق ہمیں جن امور سے راہنمائی حاصل ہوتی ہے، وہ یہ ہے کہ باوقات چند حرکات کی ابتدا بھی ایک ساتھ ہوتی ہے اور اختتام و انتہا بھی ساتھ ہی ہوتی ہے، لیکن ایک حرکت سے بڑی مسافت طے ہوتی ہے، (مثلاً ایک میل) اور دوسری حرکت سے جو مسافت طے ہوتی ہے وہ اس سے کم ہوتی ہے، (مثلاً نصف میل) یا مثلاً طے شدہ مسافت تو برابر برابر ہے، (مثلاً ایک ہی میل ہے) لیکن ایک حرکت کی ابتدا پہلے ہوئی اور انتہا بھی پہلے ہوئی، مثلاً دس بجے شروع ہوئی اور بارہ بجے ختم ہوئی، لیکن دوسری حرکت کی ابتدا بھی بعد کو ہوئی، مثلاً ساڑھے دس پر شروع ہوئی اور انتہا بھی پہلے ہوئی مثلاً ساڑھے دس بجے ہی ختم ہو گئی، یا ابتدا و انتہا میں سے کوئی بات

ساتھ ہوئی ہو، اور کوئی الگ الگ مگر مسافت جو طے ہوئی وہ برابر تھی تھا ہر ہے کہ ان حرکات میں جو اس اختلاف کا مشاہدہ ہو رہا ہے، خواہ مسافت کی کمی بیشی کا اختلاف جیسے پہلی صورت تھی، یا ابتدا و انتہا کا اختلاف جیسا کہ دوسری صورتوں کا حال ہے، یہ اختلاف رات دن کا مشاہدہ ہے، اور اس مشاہدے سے قدرتی طور پر آدمی کو معلوم ہوتا ہے کہ دائرہ وجود میں کوئی ایسی مقداری ہستی ہے جس میں مختلف یا متنوع حرکات کے واقع ہونے کی گنجائش ہے، اور جسم کی مقداروں سے وہ کوئی علمدہ شے ہے، کیونکہ جسمانی مقدار (مثلاً سطح جسم تعلیمی) وغیرہ تو قاز ہوتے ہیں یعنی ان کے اجزا باہم دوسرے اجزاء کے ساتھ اکٹھے ہوتے ہیں، اور یہ جو چیز ثابت ہوتی ہے وہ ایک غیر قارحقیقت یعنی حرکت کی مقدار ہے، یہ ہے طبعی حکما کے اس طریقے کا حاصل جو زمانے کے ثبوت میں انھوں نے اختیار کیا ہے، اس کے تفصیلات علم طبعیات کے سپرد ہیں،

اور حکماء اہلین کا طریقہ زمانے کے اثبات میں دوسرا ہے، وہ کہتے ہیں کہ جب کوئی چیز کسی چیز کے بعد پیدا ہوتی ہے تو یہاں ایک ایسی قبلیت (پہلے ہونے کی صفت) پیدا ہوتی ہے، جو بعدیت (پچھے ہونے کی صفت) کی ساتھ جمع نہیں ہو سکتی، یعنی ایسی قبلیت ہوتی ہے، جو نہ اس قبلیت کے مانند ہے، جو ایک کو دوسرے پر حاصل ہے، اس لیے کہ ایک تو دوسرے کے ساتھ جمع ہو جاتا ہے، اور نہ وہ ایسی قبلیت ہے، جو باپ کو بیٹے پر ہوتی ہے، یا فاعل کی ذات کو فعل پر ہوتی ہے، اس لیے کہ ان صورتوں میں بھی یہ جائز ہے، کہ جو پہلے ہے، وہ بعد والے کے ساتھ بھی جمع ہو جائے اور یہ بھی جائز ہے کہ خود بعد والے کے بعد بھی باقی رہے، اور نہ وہ قبلیت ایسی ہے، جو وجود پر اس کے عدم کو حاصل ہوتی ہے، اس لیے کہ بااوقات عدم تو شے کے بعد بھی پایا جاتا ہے، یعنی شے کے معدوم ہونے کے بعد بھی تو عدم ہی سامنے آ جاتا ہے، ہر حال وہ ایسی قبلیت ہے، جس کا بذات خود اپنے بعد والے کے ساتھ جمع ہونا ناممکن ہے، پھر ایک بات یہ بھی مشاہدے کی ہے کہ اس قسم کی قبلیت کے اعتبار سے جو قبل ہو، اور اسی قسم کی بعدیت والا جو بعد ہو، ایسے قبل و بعد اگلے پچھلے کے بیچ میں اسی قسم کی قبلیتوں اور اسی قسم کی بعدیتوں کا

ایک ایسا سلسلہ پیدا ہوتا ہے جس کی تقسیم کسی مد پر ٹھہر نہیں سکتی (مثلاً دس بجے جو قبل ہے اور گیارہ بجے جو بعد ہے، ان کے درمیان میں ساٹھ منٹ اسی قسم کے اور ہر منٹ میں ساٹھ کنڈ اسی نوعیت کے الی غیر ذلک پیدا ہوتے چلے جاتے ہیں کہ ان میں کوئی قبل بعد کے ساتھ جمع نہیں ہو سکتا) پس ایسی چیز جس کے ساتھ اس قسم کا تقدم و تاخر وابستہ ہو ضرور ہے کہ اس میں مختلف قبلیتوں اور مختلف بعدیتوں کا تجدد بھی ہونا چاہئے یعنی نت نئی قبلیتیں اور بعدیتیں بھی اس میں پیدا ہوتی چلی جائیں اور اسی طرح وہ گذرتی بھی چلی جائیں اور ان سب باتوں کا نتیجہ یہ ہے کہ ایک ایسی چیز ہونی چاہئے جس کی ہویت بذات خود تجدد پذیر اور گذر وار ہو یعنی گذرتی بھی جائے اور آتی بھی جائے یعنی مسلسل اتصالی طور پر یہ سلسلہ اس میں ان حرکات کے محاذی اور برابر برابر جاری ہو جن کا تعلق ایسی مافتوں سے ہے جن کی تقسیم کسی ایسے حصے اور جز کی طرف ناممکن ہو جو خود تقسیم نہ قبول کر سکتا ہو اور یہ چیز جو اس وقت ثابت ہوتی ہے چونکہ تقسیم اور کمی و بیشی زیادتی و نقصان کو قبول کرتی ہے اس لیے اس کا شمار کم اور مقدار کے ذیل میں ہوگا یعنی منجملہ مقداروں کے ایک مقدار اور کم ہوگی اور چونکہ وہ ایک اتصالی حقیقت ہے اس لیے ثابت ہوا کہ وہ ایک ایسی مقدار اور کم ہے جو متصل بھی ہے اور غیر قار بھی ہے یا یوں کہو خود مقدار اور کم نہیں بلکہ متصل غیر قار مقدار کم والی چیز ہے بہر حال کچھ بھی ہو اب آگے سوال ہوتا ہے کہ وہ جو ہر ہے یا عرض اگر اس کو جو ہر مانا جائے تو اس میں چونکہ تجدد و تغیر کی پیدائش کا مسلسل داغ لگتا چلا جاتا ہے اس لیے ایسا جو ہر تو ہو نہیں سکتا جو مادے اور امکانی قوت و صلاحیت سے مجرد اور پاک ہو اب دوسری صورت ہے یا تو یہ مانا جائے کہ وہ کسی ایسے مادی جو ہر کی مقدار ہے جس کی ہویت کو ثبات و قرار نہیں ہے بلکہ اس کی حقیقت تجدد پذیر ہے یا وہ اس جو ہر کے تجدد اور بے قراری کی مقدار ہے بہر حال وہ یا تو حرکت ہی کی مقدار ہے یا کسی ذاتی حرکت والے متحرک کی مقدار ہے اور اسی کے تسلسل و اتصال سے حرکت کی مقدار کا اندازہ ہوتا ہے اور اسی کی وہمی تقسیم سے حرکت میں تجدد پیدا ہو کر اس کا کچھ حصہ تقدم اور پہلے کہلائے لگتا ہے اور کچھ حصہ متاخر اور پیچھے کے نام سے موسوم ہوتا ہے

الکمال اس قسم کی جو چیز بھی ہے؛ اس میں ثبات و قرار اتصال و تسلسل بھی ہے؛ اور تبدل و انقضاء و کثرت بھی ہے؛ گویا ایک ایسی شے ہے جو نہ صرف قوت اور صلاحیت ہے؛ اور نہ خاص فعلیت و شدنی ہے؛ اسی لیے اپنے وجود اور وجود کے درامی ہونے کی وجہ سے اس کو ایک ایسے فاعل کی حاجت ہے جو اس کا محافظ ہو؛ اور اس کے دوام کو قائم رکھے؛ اور اپنی نوزائیدگی، حدوث، ختم ہوتے چلے جانے کی صفت کی وجہ سے ضرورت ہے کہ کوئی ایسی چیز ہو؛ جو اس کے اسکان اور اس کے وجود کی قوت و صلاحیت کو قبول کرے؛ اور ان خصوصیات کی بنیاد پر لابی ہے کہ وہ خود جسم ہو؛ یا جسمانی امر ہو؛ نیز چونکہ اس میں ایک قسم کی اتصالی وحدت بھی پائی جاتی ہے؛ اور تبدل کی کثرت بھی؛ اس لیے واحد ہونے کی حیثیت سے قویا ہے کہ اس کا فاعل بھی ایک ہی ہو؛ اور قابل بھی ایک ہی ہو؛ اس لیے کسی واحد صفت کے لیے ناممکن ہے کہ اس کے لیے ایک سے زیادہ موصوف ہوں؛ یعنی واحد صفت کے لیے ضروری ہے کہ اس کا ایک ہی موصوف ہو؛ جو ایک ہی فاعل سے پیدا ہوا ہو؛ اور اس واسطے ضرور ہوا کہ اس کا فاعل ایسا ہو جس کی ذات مادے اور مادی تعلقات و آلودگیوں سے پاک و مجرد ہو؛ ورنہ اگر وہ خود بھی جسم ہوگا؛ تو اپنے جسم ہونے میں اور مادی پیدائش کے لیے اپنے انتہائی احوال کی وجہ سے دوسری حرکت اور دوسرے زمانے اور ایسے مادے کی حاجت ہوگی؛ جو اس سے پہلے ہو؛ اور اس میں اس کا وہ عدم قائم ہو؛ جسے پہلے ہونا چاہئے؛ یہ حال تو فاعل کا ہوا؛ اسی طرح جو اس کو قبول کرے گا؛ یعنی اس کے قابل کے لیے بھی ضرورت ہے کہ اس کو تمام طبائع اور اجسام پر تقدم حاصل ہو؛ اور سب سے زیادہ وہ تمام و کامل ہو؛ کیونکہ اس کے سوا زمانے پر کسی کو اس قسم کا تقدم اور ایسی سبقت میسر نہیں آسکتی؛ اس لیے ضرور ہوا کہ جو اس کا قابل ہو؛ اس کی تکوین اور پیدائش کسی دوسرے جسم سے نہ ہو؛ ورنہ زمانے کا تسلسل اور اتصال ہی ٹوٹ جائے گا؛ پس ثابت ہوا کہ زمانے کے قابل کے لیے ضروری ہے کہ اپنی خلقت میں تام اور کامل ہو؛ اور عنصری ہستیوں سے اس کا تعلق نہ ہو؛ اور یہ کہ

اس کی طبیعت اور فطرت میں مکانی حرکت اور کمی حرکت مثلاً نشو و نما ذبول و انحطاط
تکامل و تکاثف کا اتقنا نہ ہو، اور نہ ایک کیفیت کو چھوڑ کر دوسری کیفیت
کی طرف منتقل ہو؛ اس لیے کہ ان باتوں کی وجہ سے تو پھر یہ لازم آتا ہے کہ وہ
ختم بھی ہو سکتا ہے، اور اس کے وجود کا انقطاع بھی ہو سکتا ہے جس کا دوسرا
مطلب یہ ہو گا کہ تمام اجسام پر جو اس کو تقدم حاصل تھا، یہ بات جاتی رہے گی
باقی چونکہ اس میں پہلے زمانے میں تجد و تغیر اور حدوث و پیدائش کا سلسلہ بھی
جاری ہے، اس لیے اس کے براہ راست فاعل کے لیے ضروری ہے کہ اس میں
تجدد اور گزشتہ کی کیفیت ہو، اسی طرح سے براہ راست اس کے قبول کرنے
والے میں یہ ضروری ہے کہ اس کے ساتھ ایسی چیزیں لاحق ہوتی رہیں جن
سے اس میں تسلسل و اتصال کے ساتھ برابر تجد بھی پیدا ہوتے رہے، اور یہی
بات اس کے غایت میں بھی ہونی چاہئے، اس مسئلے کو ذرا زیادہ تفصیل سے
ہم بیان کرتے ہیں،

فصل اس فصل میں یہ بات بیان کی جائے گی کہ زمانے اور حرکت کی
غایت کا وجود تدریجی نوعیت کا ہے، یعنی اس کا حصول
دفعۃً اور اچانک نہیں بلکہ رفتہ رفتہ ہوتا ہے، قبل اس کے کہ اس کی تفسیر
کی جائے یہ معلوم ہونا چاہئے کہ عنقریب یہ ثابت کیا جائے گا فلک کی حرکت کی
ذاتی غایت دراصل وہ تصورات اور خیالات ہیں جن سے مبداءِ علی کی
قربت اور نزدیکی کا شوق اور اس کے ارادے فلک میں پیدا ہوتے رہتے ہیں
شیخ تعلیقات میں لکھتے ہیں؛

فلکی حرکت کی غرض صرف حرکت بحیثیت خاص حرکت ہونے
کی نہیں ہوتی بلکہ مقصود تو حرکت کی طبیعت، اور ماہیت کا محفوظ
کرنا ہوتا ہے، اور یہ بات ظاہر ہے کہ کسی شخص کی حرکت کے ذریعے سے
میر نہیں آسکتی، اس لیے اس کی بقا کا سامان نوع کے ذریعے سے
کیا گیا، جیسے انسانی نوع کی بقا آسمان و افراد ہی کے ذریعے سے
ہوتی ہے، نوع انسانی کسی خاص شخص کے ذریعے باقی نہیں رہ سکتی تھی

اس لیے کہ خاص شخص تو پیدا ہوتا ہے، لیکن نہ ہونے کے بعد ہوتا ہے اور قاعدہ ہے جو چیز ایسی ہو، لیکن نہ ہونے کے بعد متبع ہو، اس کا لگنا اور فاسد ہونا بھی ضروری ہے، اور فکلی حرکت اگرچہ تجد و پذیر اور نوبہ نو پیدا ہوتی رہتی ہے، مگر چونکہ اس میں ایک اتصالی وحدت ہوتی ہے گویا ایک نہ ٹوٹنے والے دائمی سلسلے کی سی حالت ہوتی ہے، اور اسی اعتبار سے ایک ہی حرکت میں اول دوم دور سے پیدا ہوتے ہیں، اسی کتاب میں دوسری جگہ کی عبارت یہ ہے؛

جزئی طبیعت کی غایت بھی کوئی شخصی جزئی امر ہی ہوتا ہے، جیسے اس شخصی غایت کے بعد جو چیز پیدا ہوتی ہے وہ بھی شخصی وجود ہی ہوتا ہے، اور یہ شخصی وجود بھی کسی دوسری جزئی طبیعت کی غایت ہوتا ہے، لیکن وہ بے شمار غیر محدود افراد و اشخاص جن کی کوئی حد و انتہا نہیں ہے، یہ دراصل اس قوت کی غایت ہوتے ہیں جو آسمانی جاہر میں پائی جاتی ہے پھر اسی میں لکھتے ہیں،

فلک کی حرکت کا سبب اس نفس (روح) کا تصور اور خیال ہے، جس میں ایک تصور کے بعد دوسرا تصور اور ایک خیال کے بعد دوسرا خیال پیدا ہوتا رہتا ہے، نفس کا یہ تصور اور خیال جس میں کسی نوعی جہت کی سی جھلک ہوتی ہے، دوسرے خیال کا سبب ہوتا ہے، یعنی پہلے تصور اس میں دوسرے تصور کی استعداد اور صلاحیت پیدا ہوتی ہے، یہ ممکن ہے کہ ان کمر تصورات کی صورت یہ ہو، کہ نوعی حیثیت سے کسی ایک حقیقت کے نیچے مندرج ہوں، اور ان کے شخصی افراد کثیر ہوں، یا یہ سارے کمر تصورات باہم حقیقت میں مختلف ہوں، اسی کتاب میں ایک اور جگہ یہ لکھتے ہیں،

یہ دوسرا خیال اور تصور شخصی اعتبار سے نہیں بلکہ نوعی حیثیت سے پہلے خیال اور تصور کے مانند ہوتا ہے، اور اس لیے جائز ہے، کہ دوسرے خیال سے ایسی حرکت صادر ہو، جو پہلے خیال کی

حکمت کے ماثل ہو، یعنی وہی نوعی ماثلت ہو، نہ کہ شخصی، اور اگر یہ
دو دنوں خیال شخصی طور پر ماثل ہوں گے، تو اس وقت تو ایک ہی
ہو جائیں گے، اور ان سے جو حرکت صادر ہوگی، وہ عددی اور
شخصی طور پر واحد ہوگی،

پھر ایک اور مقام میں لکھتے ہیں؛

فلک کی ہر وضع (یعنی خود اپنے اجزا اور بیرونی موجودات
کی نسبت سے جو ہیئت اس میں پیدا ہوتی ہے) یعنی اس قسم کی
ہیئت دوسری وضع کو چاہتی ہے، اور اس کا سبب و خیالات
و توہمات کا وہی سلسلہ ہے؛ جو یکے بعد دیگرے پیدا ہوتا چلا جاتا ہے،

شیخ کی یہ بحث اپنے عبادتیں ہیں، اور انھی کے الفاظ میں ہیں، ان عبادتوں
میں اس کی صلاحیت ہے، کہ ہم اس سے جو ہری صورتوں کی حرکت ثابت کریں،
اس کی تقریر و طریقوں سے جو سکتی ہے، پہلا طریقہ تو یہ ہے، کہ ظنی تصورات اور
خیالات میں جب تجدید پذیری کی کیفیت تدریجی اتصال کی نوعیت کی ہے، اور
جو ہری صورت میں حرکت کے معنی بھی تو یہی ہیں، جیسا کہ شیخ اور دوسروں کے نزدیک
یہ مسلم ہے کہ جو ہر کی صورت بھی جو ہری ہوتی ہے، اسی کے ساتھ یہ بھی انھی
لوگوں کی مانی ہوئی بات ہے، کہ افلاک میں دراصل اپنے انھی مبادی اور
اسباب کے تصورات ہوتے ہیں، جو ان افلاک میں حرکت تو براہ راست پیدا
کرتے ہیں، اور افلاک کی جو چیزیں تابع ہیں، ان کو بھی افلاک کے ذریعے سے
متحرک کرتے ہیں، اس لیے کہ افلاک کی حرکت ان لوگوں کے خیال سے ان امور
کے لیے نہیں ہو سکتی، جو ان سے درجے میں سا فل اور فرو تر ہیں، ضرور ہوا کہ
ان افلاک کے مقاصد اور ان کے خیالات ایسی جو ہری صورتیں ہوں جو عنصری
جو اہر سے اعلیٰ و برتر ہیں؛

تقریر کا دوسرا طریقہ یہ ہے، کہ ہر جسم کی وضع کے متعلق یہ انھی لوگوں کا
تصریحی فیصلہ ہے، کہ وہ جسم کے وجود کے ایک خاص پیرایے اور طرز کا نام ہے، یا
اس کا شمار وجود کے لوازم میں ہے، اسی کے ساتھ یہ بھی مسلم ہے کہ فلک کی

جتنی وضع بھی ہے، سب کی سب طبعی ہے، ایسا نہیں ہے کہ بعض وضع تو اس کی طبعی ہو، اور بعض قسم کی اس لیے کہ فلکیات میں بیرونی موثرات اور قاسری کہاں گنجائش ہے، اور تم کو معلوم ہو چکا کہ ہر حرکت کا براہ راست مبدع طبیعت ہی ہوتی ہے، پھر تحقیق سے یہ بات بھی ثابت ہو چکی ہے، کہ فلک کی طبیعت اور اس کا حیوانی نفس دونوں ایک ہی چیز ہے، یا دونوں کی ذات ایک ہی ہے، ان تمام باتوں کا نتیجہ یہ نکلا کہ وضع میں جو حرکت ہوتی ہے، چونکہ وہ بھی وجود کے تغیر و تبدل کو چاہتی ہے، اس لیے ثابت ہوا کہ فلک میں ایک شخص کے بعد دوسرے شخص کا اور ایک وجود کے بعد دوسرے وجود کا تانا بندا ہوا ہے، اور تدریجی اتصال کے طرز پر بندھا ہوا ہے، شیخ نے تعلیقات ہی میں ایک مقام پر یہ بھی کہا ہے؛

فلک کی طبیعت بایں حیثیت کہ وہ فلک کی طبیعت ہے،
کوئی طبعی این (مکان) اور کوئی طبعی وضع کو چاہتی ہے، یعنی
کوئی خاص مکان اور خاص وضع اس کی طبیعت کا ذاتی انتفاع
نہیں ہو سکتا، ورنہ پھر اس مکان اور وضع سے اس کا نکلنا، قس
اور بیرونی موثرات کا نتیجہ قرار پائے گا،
ایک اور جگہ یہ لکھا ہے؛

”فلک کے لیے یہ سارے مکانات و ایون اور اوضاع

سب طبعی ہیں“

میں کہتا ہوں کہ شیخ کے اس کلام سے یہ بات ثابت ہوتی ہے، کہ فلک کی جتنی وضعیں ہیں ہر وضع اس کی طبعی وضع ہے، اور اسی طرح اس کا ہر این اور مکان طبعی این و مکان ہے، اب سوال ہے کہ باوجود طبعی ہونے کے فلک کا اس کو چھوڑ کر دوسرے مکان اور وضع کی طرف منتقل ہونا اس وقت تک صحیح نہیں ہو سکتا جب تک یہ نہ مانا جائے کہ فلک کی طبیعت ایک ایسی حقیقت اور ذات ہے جس میں تجدد کا عمل جاری ہے، یعنی اس میں ایک قسم کی اجتماعی وحدت کے ساتھ اتالی کثرت دونوں باتیں پائی جاتی ہیں، اور یہی حال اس کی تمام اوضاع

اور مکانی و مشنوں (اینی صفات) اور دیگر لوازم کا ہے، اگرچہ شیخ ادیشیج کے تابعین کا یہ مذہب تو نہیں ہے لیکن حق یہی ہے اور اس سے گریز کی کوئی صورت نہیں ہے ان لوگوں کے مسلک اور خیالات کے مناسب جوابات ہو سکتی ہے، وہ یہ ہے کہ فلک کی طبیعت بالذات اور ابتدائی حیثیت سے تو دراصل مطلق وضع اور مطلق این کو چاہتی ہے، یعنی اس میں کسی قسم کی کوئی خصوصیت ملحوظ نہ ہو، مگر پھر ان خصوصیات کی ضرورت اس لیے ہو جاتی ہے کہ نوع کی بقا کی شکل اس کے سوا اور کچھ نہیں ہو سکتی تھی اور اسی وجہ سے بالذات نہیں بلکہ بالعرض اور تبعی طور پر یہ خصوصیات بھی فلک کی طبیعت کے اقتضاؤں میں شریک ہو گئے ہیں، مگر تحقیق سے یہ بات بھی درست باقی نہیں رہتی جس کے چند وجوہ ہیں پہلی وجہ تو یہ ہے کہ ان لوگوں کے مسلمات میں سے ہے کہ طبیعت کا مقصود بجز شخصی اور تعین امر کے اور کوئی چیز نہیں ہو سکتی، اس لیے کہ کلی معانی کا ظاہر ہے کہ ایمان اور خارج میں اس وقت تک وجود ہو نہیں سکتا، جب تک اس میں شخصی اور تعین نہ پیدا ہو جائے، اسی بنا پر کہا جاتا ہے کہ وجوہ کا تعلق پہلے تو شخص ہی سے ہوتا ہے پھر اس کے بعد نوع سے نوع کے بعد جنس سے بھی تعلق قائم ہو جاتا ہے، ان لوگوں نے قاطبی غور یا مس (مقولات) کی کتاب میں جوہری انخاص کا نام ”جوہر اولیٰ“ جو رکھا ہے، اور ان کے انواع کا ”جوہر ثانیہ“ (درجہ دوم کے جوہر) اور اجناس کا جوہر ثالثہ (درجہ سوم کے جوہر) یہ اسی لیے رکھا ہے کہ وجوہ کا تعلق پہلے تو شخص سے ہوتا ہے پھر دوسرے درجے میں نوع سے اور تیسرے درجے میں پھر اجناس سے۔

دوسری وجہ یہ ہے کہ تم وجوہ کے مباحث میں جان چکے ہو کہ ہر شے کے سلسلے میں جو چیز واقع میں موجود ہوتی ہے، وہ تو وہی وجوہ دی ہویت ہوتی ہے، جو بذات خود شخص اور تعین پذیر ہوتی ہے، باقی ماہیتیں جنہیں کلی طبائع کہتے ہیں ان کا براہ راست وجود نہ خارج میں ہے اور نہ ذہن میں ہاں وجود کے طفیل اور واسطے سے ان کی طرف بھی وجود منسوب ہوتا ہے، خلاصہ یہ ہے کہ وضع اور این کا شمار ان امور کے ذیل میں کیا جاتا ہے

جن سے شخص اور تعین حاصل ہوتا ہے، اور اسی بنیاد پر وجودوں کے لوازم میں یہ داخل سمجھے جاتے ہیں، پھر ان میں جو تبدیلیاں اور تغیرات پیدا ہوتے ہیں، یہ خود وجود کے اس خاص پیرایے اور طرز کی تبدیلی ہوتی ہے، یا وجود کے لوازم کی تبدیلی ہے، اور یہ بات صحیح نہیں ہے، جیسا کہ عام طور سے خیال کیا جاتا ہے، کہ فلک کا شخصی جرم اپنی شخصی وجود کے ساتھ زمانے اور حرکت کی مطلق علت ہے، اگر یہ بات ہوتی تو پھر فلک کا شمار زمانی امور میں نہ ہوتا، حالانکہ ہر جسم اور جو چیزیں جسم سے تعلق رکھتی ہیں سب کا زمانی ہونا ضروری ہے، اور قاعدہ ہے کہ کسی قسم کا زمانی جسم یا کوئی جسمانی امر ہو، اس کا شخص زمانے ہی سے ہوتا ہے، ظاہر ہے کہ شے کا جو فاعل اور بنانے والا ہوگا، وہ خود اسی شے سے کیسے شخص حاصل کر سکتا ہے، جو اسی کا بنایا ہوا ہے نہ شخص میں یہ ہو سکتا ہے، اور نہ وجود میں شے کا فاعل خود اسی شے کا محتاج ہو سکتا ہے، بہر حال زمانے کی علت اپنی اتالی وحدت کی وجہ سے زمانے کے ان اجزاء سے جو پہلے ہوں اور ان اجزاء سے جو پیچھے ہوں ایک ہی نسبت ہے، زمانہ اور زمانے کے ساتھ جو چیزیں بھی ہیں، ان کو وہ ایک ہی فعل سے بناتی ہے، اور زمانے کی پیدائش، اور اس کی بقا دونوں کی علت ایک ہی چیز ہے، اس لیے جو چیز تدریجی اور غیر قار ہوتی ہے، اس کی بقا اور اس کی پیدائش وحدت دونوں ایک ہی بات ہوتی ہے، اور میرا جو خاص طریقہ ہے، اس سے تم یہ معلوم کر چکے ہو، کہ ہر قسم کا جسم اور ہر قسم کی جسمانی طبیعت، اور شکل، وضع، کم، کیف، این، وغیرہ جتنے عوارض جسم کو عارض ہوتے ہیں، اسی طرح دوسرے مادی عوارض یہ سب کے سیال زوال پذیر امور ہیں، خواہ ان میں یہ صفت بذات خود پائی جاتی ہو، یا کسی ذریعے سے عارض ہوتی ہو، پس معلوم ہوا کہ زمانے کے مطلق فاعل کے لیے ضرور ہے کہ وہ کوئی ایسی چیز ہو، جس میں دو اعتبار، اور دو پہلو نکل سکے ہوں، ایک پہلو عقلی وحدت کی ہونی چاہئے، اور دوسرا پہلو تجدیدی کثرت کا ہونا چاہئے، پھر وہ اپنی وحدت کے پہلو سے اور اپنی اتالی ہویت کی راہ سے، زمانے کو بناتا ہے، اور اس میں تجدید و تغیر کا جو پہلو ہے، اس کی وجہ سے وہی فاعل

خود زمانے سے متاثر و منفعل بھی ہوتا ہے، اور اپنے مخصوص اجزاء کی ہویت سے اس کی ساخت کا کام بھی کرتا ہے، اور زمانے کا یہ فاعل وہی فلک اقصیٰ ہے (یعنی وہ آسمان جس کے اوپر کوئی دوسرا آسمان نہیں ہے اور جو تمام آسمانوں سے دور ہے اسی لیے اس کا نام فلک اقصیٰ رکھا گیا ہے) بہر حال اس فلک اقصیٰ کے دو پہلو اور رخ ہیں، اس کی عقلی طبیعت، یعنی اس کی وہ صورت جو ماتہ سے مجرد و پاک ہے، یہ تو اس کی وحدت کا پہلو ہے، اور اس کی جسمانی طبیعت جس کا تعلق پیدائش اور تنکون سے ہے، اور خود فلک کے جرم میں پائی جاتی ہے، یہ اس کی کثرت اور تجدد کا پہلو ہے پس معلوم ہوا کہ خود جرم اقصیٰ کی ذات زمانے کی فاعل بھی ہے، اس کے قیام کا باعث بھی ہے، وہی زمانے کا محافظ اور اس کے دوام کی وجہ ہے، اور اسی کے ذریعے سے زمانے میں تجدد پیدا ہوتا رہتا ہے، اور زمانیات کا تعین بھی اسی سے ہوتا ہے، یہ کام تو فلک اقصیٰ کی ذات کرتی ہے، لیکن اپنے جرم کے ذریعے بھی فلک اقصیٰ تمام جہات اور سمتوں کی مدد سے اور مکانی امور کی تحدید کرتا ہے، مگر اسی طریقے سے جیسا کہ پہلے بیان کیا گیا ہے، (یعنی اصل فاعل تو حق تعالیٰ کی ذات ہے، اور اس کی حیثیت واسطے و ذریعے کی ہے) اس کی وجہ یہ ہے کہ ہر شخصی جرم جس طرح اپنے استعدادی امکان و صلاحیت، اور تجدیدی رنگ کے حدوث و پیدائش کے لیے ناملے اور حرکت کا محتاج ہوتا ہے، اسی طرح اپنے مکان اور اپنی جہت کی وضع کے لیے اسے ضرورت اس چیز کی ہوتی ہے جو اس کا احاطہ کرے اور اس کی چیز (جگہ) کو متعین کرے، ایسی صورت میں ظاہر ہے کہ شخصی جرم ان امور سے پہلے کیسے ہو سکتا ہے، کیونکہ ہم جیسا کہ اشارہ کر چکے ہیں، کہ ان تمام امور (یعنی مکان احاطہ وغیرہ) کا شمار یا تو ان چیزوں کے ذیل میں کیا جاتا ہے، جن سے جسمانی اشخاص کا تقوم حاصل ہوتا ہے، یا یہ ان اشخاص کے وجود کے لازم ہیں، اور وجود کے لازم ہوں یا ماہیت کے لازم دونوں اس باب میں مادی ہیں، کہ لازم اور طرزوم کے درمیان کسی جدید فعل اور ساخت کے دخل اندازی کی ضرورت نہیں ہوتی، بلکہ اس دخل اندازی کو نا ممکن قرار دیا گیا ہے

پس کچھ بھی ہو، اور کوئی بھی ہو، اگر اس کا تعلق جسمانی ہستیوں سے ہے، تو کوئی شبہ نہیں کہ ان کا شمار ناقص موجودات کے سلسلے میں ہو گا، ایسے ناقص موجودات جو زمانہ مکان وضع و کم و کیف کے محتاج ہوتے ہیں، اور اس بنیاد پر یہ سمجھنا چاہئے کہ ان امور کے فاعل کے لیے ضروری ہے کہ اس کی اصل اپنی ذات اور اپنے وجود میں ان امور سے الگ اور جدا ہو، اور اس وجہ سے یہ ناجائز ہے کہ زمانے کی علت خود کوئی ایسا زمانہ ہو جو اس سے پہلے پایا گیا ہو۔ اور مکان کی علت وہ مکان نہیں ہو سکتا جو اس سے پہلے ہو، اسی طرح کسی وضع کی علت کوئی دوسری وضع ہو۔ علیٰ ہذا القیاس کم وغیرہ کا حال ہے، الحاصل یہ ساری چیزیں اگرچہ ایسی ہیں کہ تجدید پذیر اور گزرنے والے ختم ہونے والے حوادث و امور کی پیدائش ہی ان کا وجود ہے، لیکن بائیں ہمہ ان کی اصلی علت اور ان کا واقعی سبب وہی چیز ہو سکتی ہے جو ان سے جدا اور مفارق ہو، اور اس کی ذات میں ثبات و قرار ہو، مکان اور زمانے کے سلسلے سے خارج ہو، یہ شان حق سبحانہ تعالیٰ ہی کی ہو سکتی ہے، یعنی وہی اپنی ذات یکتا، یا اپنے الہی علوم یا اپنے "کلمات تامات" جو کسی طرح معدوم و زائل نہیں ہو سکتے، یا اپنے اس عالم امر کے ذریعے سے ان کی علت ہے، اور ان کو پیدا فرماتا ہے جو کب فیکونی اشیاء ہیں انھیں جب وہ کہتا ہے کہ ہو جاؤ تو وہ ہو جاتی ہیں،

فصل اس فصل میں اس دعوے کو ثابت کرنے کی کوشش کی جائے گی کہ باری عز اسمہ کے سوا زمانے اور حرکت سے

پہلے کوئی چیز نہیں ہو سکتی، دلیل کی تقریر یہ ہے کہ خود زمانہ اور ساری چیزیں جو زمانے کے ساتھ وابستہ ہیں، اور جو اس کو گھیرے ہوئے ہیں سب کی سب تدریجی امور اور ایسی ہستیاں ہیں جن کا حصول تجدید کے ننگ میں ہوتا ہے، اب میں کہتا ہوں کہ زمانے پر جو چیز بھی مقدم ہوگی یعنی اس قسم کا تقدم اس کو حاصل ہو، جس میں قبل والی شے بعد والی شے کے ساتھ جمع نہ ہو سکے، تو وہ یا زمانہ ہو گا یا کوئی زمانے والی چیز ہوگی، اور یہ حکم ہر چیز کے لیے عام ہے، خواہ وہ وجود ہو، یا عدم ہو، یا کچھ اور ہو، ان میں سے جس کسی کے

متعلق یہ مانا جائے گا کہ زمانے سے وہ پہلے ہیں، اس میں یہی بات ناگزیر طریقے سے لازم آجائے گی، اور اس کا نتیجہ یہ ہوگا کہ ہر زمانے کے لیے ایک دوسرا زمانہ اور ہر حرکت کے لیے ایک دوسری حرکت کا وجود ماننا پڑے گا، اس مقدمے کے علاوہ یہ بات بھی گزر چکی ہے، کہ شے کی علت و سبب کے لیے ضروری ہے، کہ اس کی ذات اور اس کے وجود کا تعلق خود اس شے سے نہ ہو، اور ان دونوں باتوں کا یہ لازمی نتیجہ ہے، کہ زمانے پر حق تعالیٰ اور حق تعالیٰ کی اس قدرت کے سوا کوئی چیز مقدم نہیں ہو سکتی، جس کی تعبیر بعضوں کی اصطلاح میں علم تفصیلی سے کی جاتی ہے، اور بعض لوگ اس کی تعبیر صفات سے کرتے ہیں، بعض اسی کو ملائکہ کہتے ہیں اور افلاطونیوں کی اصطلاح میں اس کا نام صورت الہیہ ہے، ع واللہ ما فیما یعشقون مذاہب + (آدمی جس چیز سے دیکھتی رکھتا ہے اسی کے متعلق راہ بنا لیتا ہے)

اسی دعوے کی دوسری دلیل یہ ہے، کہ اگر کسی چیز کو زمانے اور حرکت پر اسی قسم کا تقدم حاصل ہوگا، یعنی وہی تجدیدی قسم کا تقدم جس میں قبل بعد کے ساتھ جمع نہیں ہو سکتا، بہر حال اگر اس قسم کی کوئی چیز مانی جائے، اور زمانہ و حرکت سے اس کو تقدم تسلیم کیا جائے گا، تو لازم آئے گا، کہ اس شے کا جس وقت وجود ہو، اسی وقت اس کا عدم بھی ہو، اور قاعدہ ہے، کہ اپنے وجود اور تحقق سے پہلے جو چیز معدوم ہوگی، تو اپنے عدم کے زمانے میں اس کا ممکن ہونا ضرور ہے، کیونکہ اگر اس کے وجود سے پہلے اس کا امکان نہ ہوگا، تو اس وقت یا تو وہ واجب ہوگی یا منقوع ہوگی، اور ان دونوں صورتوں میں لازم آتا ہے، کہ حقیقت میں انقلاب پیدا ہو جائے، اس لیے کہ مانا گیا تھا کہ اس کے وجود سے پہلے عدم تھا، اور واجب کا عدم کیسے ہو سکتا ہے، اور اگر مانا جائے کہ اس وقت اس کا وجود متعین تھا، تو پھر یہ اس کے خلاف ہے، کہ وجود کا تعلق اس کے ساتھ کیسے ہوا، بجز اس کے کہ یہ کہا جائے کہ جو واجب تھا وہ ممکن ہو گیا یا جو متعین تھا وہ ممکن ہو گیا، اور کیا صورت ہے، اسی کو تو انقلاب حقیقت کہتے ہیں جو محال ہے۔

تیسری دلیل یہ ہے کہ حرکت کے امکان کا جو موضوع اور محل ہوگا، ضرور ہے کہ اس کی شان سے حرکت ہو، یعنی متحرک ہونے کے لائق ہو، جیسا کہ گند چکا اور ایسی چیز جس کے شان سے حرکت ہو، وہ یا جسم ہو سکتا ہے، یا کوئی جسمانی امر، اب سوال یہ ہے کہ جو چیز ایسی ہو جس کے شان سے حرکت ہے، اس میں جو حرکت کا وجود اب تک نہیں پایا گیا ہے، اس کی کیا وجہ ہے، یہی اسباب ہو سکتے ہیں یعنی اس چیز کی علت نہیں پائی گئی، یا اس کے علت کے لیے جن حالتوں کا ہونا ضروری ہے، وہ ابھی نہیں پائی گئی ہیں، یا وہ شرائط ابھی نہیں پائے گئے ہیں، جس کی وجہ سے حرکت اس میں ہونے لگے، اب اس کے بعد حرکت اگر پائی جائیگی تو ظاہر ہے کہ یہ اس علت اور سبب کے پیدا ہونے کا نتیجہ ہو سکتا ہے، جو محرک اور حرکت کی پیدائش کا باعث ہو، گفتگو اس کے بعد خود اس علت کی پیدائش میں چلے گی، یعنی وہی گفتگو جو خود حرکت ہی کی گئی، اور اس کا سلسلہ پونہی غیر فنا ہی حدود تک پھیلتا چلا جائے گا، اور گویا اس حرکت کی پیدائش کے لیے لامحدود اسباب و علل کا سلسلہ ماننا پڑے گا۔ سوال اس سلسلے کے متعلق ہوتا ہے کہ اسباب کے اس سلسلے کی حالت کیا ایسی ہے، کہ اول سے لے کر آخر تک جتنے اسباب ہیں سب ترتیب وار اجتماعی صورت کے ساتھ پائے جاتے ہیں، یا اجتماعی صورت نہیں، بلکہ یکے بعد دیگرے تعاقب کی شکل میں ان کا وجود ہوا ہے، اور یہ دونوں احتمالات ہمارے مسلک کے رو سے بھی محال ہیں، اور محققین فلاسفہ کا بھی یہی عقیدہ ہے، پہلی صورت یعنی اجتماعی صورت میں اس سلسلے کے وجود کا محال ہونا تو اس پر قاطع براہین قائم ہو چکے ہیں، مثلاً تطبیق، تضاد، برہان الحثیات، وسط اور طرفین والا برہان اور اس کے سوا بھی بہ کثرت اس کے دلائل ہیں، علاوہ ان دلائل کے ایک اور بات بھی ہے کہ جب یہ سارا سلسلہ اول سے آخر تک حادث امور کا سلسلہ ہے، تو اس کے لیے خود بھی ایسی علت کی ضرورت ہے، جو حادث ہو،

باقی دوسری شق یعنی ان میں اجتماعی نسبت نہیں بلکہ تعاقب ہو، تو اس کا مطلب یہی ہوگا کہ ان میں ہر ایک کسی آن میں بالفعل موجود ہوگا،

اور ایک کے بعد دوسرا اسی طرح اگر موجود ہوگا، تو لازم آتا ہے کہ انوں میں متوالی پیدا ہو جائے، یعنی پے در پے ایک دوسرے کے پیچھے نکلے ہوئے ہوں اور ان کی وجہ سے مسافت کے حدود میں وہ اجزا پیدا ہو جائیں گے، جس کی تقسیم ناممکن ہوگی جس کا محال ہونا تمہیں اس مقام پر عنقریب معلوم ہوگا جہاں جو اہر فردہ مکر جو چیزیں اس نوعیت کی ہوں ان کے غلط ہونے کو بیان کیا جائے گا، اور اگر یہ شکل مانی جائے کہ اس سلسلے کی ہر کڑی آن میں نہیں، بلکہ ایک ایسے زمانے میں پائی جاتی ہے، جس میں اسی سلسلے کی دوسری کڑی نہیں پائی جاتی ہے تو اب سوال ان زمانوں کے متعلق ہے کہ باہم ایک دوسرے سے اگر بالکل جدا جدا اور الگ الگ ہیں تو ظاہر ہے کہ یہ ایسے امور ہوں گے، جن کا نہ تو خود اور نہ ان کے زمانوں ہی کا وجود نہ ذہن میں ہے نہ خارج میں اور جن چیزوں کا وجود نہ خارج میں ہو اور نہ ذہن میں ظاہر ہے کہ نہ ان میں ترتیب ہو سکتی ہے اور نہ ان میں باہمی ایسا تعلق ہو سکتا ہے، جس کی وجہ سے بعض کو بعض کا سبب قرار دیا جائے، ہم نے جو یہ کہا کہ ایسے امور کا وجود خارج میں نہیں ہو سکتا، تو اس کی وجہ یہ ہے کہ زمانے میں تو وہی چیز موجود ہو سکتی ہے جو شخصی متصل طرز کی چیز ہو، ایسے امور جو باہم ایک دوسرے سے الگ الگ ہیں ان کا وجود زمانے میں نہیں ہو سکتا، جیسا کہ تفصیل اس کا ذکر گزر چکا، رہا ذہن میں بھی، ان کا وجود کیوں نہیں ہو سکتا تو اس کی وجہ یہ ہے کہ خود زمانہ ہو، یا زمانی امور ہوں، ان کی لامحدود تعداد کا تخیل آدمی کا دماغ اور اس کی قوت واہمہ نہیں کر سکتی، ایک وقت میں ان چیزوں کا ذہن میں حاضر ہونا محال ہے، اور بالفرض اگر ان کے حاضر ہونے کو ذہن میں ممکن بھی مان لیا جائے جب بھی یہ خرابی رہ جاتی ہے کہ وہ خارجی وجود کے مطابق نہیں ہے، جس کا مطلب یہ ہوا کہ یہ جھوٹا وہم اور بے بنیاد خیال ہے، اور ہماری گفتگو کا تعلق ان واقعی اسباب سے ہے جو کسی واقعی نفس الامری شے کے وجود کی علت ہوں اور اگر سلسلے کی ان کڑیوں کی ترتیب ایسی ہے جیسے ایک حرکت کے بعد دوسری حرکت اور ایک زمانے کے بعد دوسرے زمانے کی ترتیب کی صحت ہوتی ہے، مقصد یہ ہے کہ ان میں اتصال اور استمرار کا تعلق ہو تو یہ ثابت

جو چک ہے، کہ اس قسم کے تجدوی اتصال کا بالذات موصوف تو صرف جوہری طبیعت ہی ہے جو جسم کی صورت ہے، اور جسم اپنی استعدادی صلاحیت و قوت کی جہت سے اس صورت کا مادہ ہے اور جو اتصالی کیفیت اس صورت میں پائی جاتی ہے، یہ اس صورت کی حرکت ہے یعنی حرکت قطعیہ کے معنی والی حرکت اسی طرح اس اتصال کی مقدار زمانہ ہے، باقی اس حرکت کی دو حالت جو برابر اول سے آخر تک دو انا باقی رہتی ہے، تو وہ اس حرکت کی اصل اور تھیٹ اس کی وہ ذات ہے جو حرکت کے حدود و مدارج اور ان اجزا کے درمیان پائی جاتی ہے، جو ایک حیثیت سے اسی کے افراد و جزئیات بھی ہیں، اور وہ سیال آن جو اس حرکت کے محاذی اور سامنے واقع ہوتا ہے اس کی نسبت زمانے سے وہی ہے جو نسبت درمیان والی حرکت یعنی حرکت توسطیہ کو اس حرکت قطعیہ سے ہے جو اتصال کی صفت سے موصوف ہے پس معلوم ہوا کہ یہاں ایک عقلی اور زندہ وجود بھی ہے، وہی فعال جوہر ہے جو یکتا ہونے کے باوجود غیر محدود شانوں کا سرچشمہ ہے، جیسا کہ حق تعالیٰ کے قول کل یوم ہو فی شان (ہر دن وہ ایک خاص شان میں ہوتا ہے) میں فرمایا گیا ہے، اور اس سے یہ ثابت ہوا کہ جو چیز اس طرز کی ہوگی وہ نہ جسم ہو سکتی ہے، اور نہ جسمانی جیسا کہ تمحیص مسلسل یہ بتاتا چلا آ رہا ہوں کہ جسم اور جسمانی امور کا وجود زمانے اور حرکت کے احاطے سے باہر نہیں ہو سکتا، اب یہی متعین شکل رہ جاتی ہے کہ یا تو وہ نفس (روح) ہو یا عقل ہو، یا خود باری تعالیٰ عز و جل کی ذات مبارک ہو، نفس کا احتمال تو اس لئے صحیح نہیں ہے، کہ جسم کے ساتھ تعلق رکھنے کی وجہ سے نفس کا حال وہی ہے جو مادی طبیعت اور اس جرمی صورت کا ہے، جو تبدیل و تغیر کو قبول کرتی ہے، جیسا کہ بار بار کہا جا چکا ہے پس زمانے اور زمانی امور (جو تجدیدیہ اور خستیم موتے رہتے ہیں) ان کی ایسی علت جو اپنی علیت اور سبب ہونے میں بالکل متعل ہو، تو باری عز و جل کی ذات براہ راست ہے، یا اپنے اس اصولی و برتر کے توسط سے ان کا فاعل و خالق ہے، جو عقل فعال اور روح کے نام سے موسوم ہے، اور یہ دراصل ایک ایسے دو ملک مقرب کا نام ہے،

جو بہت سے فرشتوں کو شامل ہے، یہی اللہ تعالیٰ کی وہ فوجیں ہیں جن کی طرف انت مایعلم جنود ربانہ اُلا ھود اور نہیں جانتا کوئی تیرے رب کی فوجوں کو لیکن وہی) میں اشارہ فرمایا گیا ہے اور خدا کے امر چلنے کی وجہ سے روح کی نسبت خدا کی طرف ایسی ہے، جیسے اللہ تعالیٰ کے امر کو خدا کی طرف اس لئے منسوب کرتے ہیں کہ وہ خدا کا امر ہوتا ہے، اور کلام کو جیسے بولنے والے کی طرف اس لئے منسوب کرتے ہیں کہ اس کلام کے ساتھ شکلم لئے کلام کیا ہے، خلاصہ یہ ہے، کہ امر کا عالم ہو، یا خلق کی دنیا سب اللہ تعالیٰ ہی کی ہے، خلق تو ان مخلوقات کو کہتے ہیں جن میں کوئی مقدار اور مساحت ہوتی ہے مثلاً جسم اور انسانی امور کا حال ہے جن کی ذاتیں حادث اور جن کے وجود تدریجی ہوتے ہیں، اور جن کی ہویات حق تعالیٰ کی قدرت اور اس کے علم کے ساتھ نہیں بلکہ بعد کو ہوجھتی ہیں، بخلاف عالم امر کے (کہ ان کا وجود حق تعالیٰ کے علم و قدرت کے ساتھ ہوتا ہے)، الحاصل حق سبحانہ و تعالیٰ کی ذات مبارک ہمیشہ سے ابد تک فاعل ہے جیسے وہ ازلاً و ابداً عالم اور صاحب ارادہ ہے، اسی طرح وہ ازلاً ابداً سرمداً امر اور حکم دینے والا بھی ہے اور خالق بھی ہے، البتہ حق تعالیٰ کے امر کا عالم تو قدیم ہے، اور خلق کا عالم حادث و نوید ہے جیسا کہ تم جان چکے ہو کہ حدوث اور نو زائیدگی، تجد و پذیرسی، یہ سارے صفات عالم خلق کی ہویتوں کے لئے لازم و ضروری ہیں اسی لئے حق تعالیٰ اپنی عزیز کتاب میں ارشاد فرماتا ہے، وکان امر اللہ مفعولاً (اور خدا کا امر تو کیا کر آیا ہے) مگر وخلق اللہ مفعولاً نہیں فرمایا گیا، عالم امر کی حق تعالیٰ سے وہی نسبت ہے جو شعاع اور روشنی کو روشن چیزوں کی ذات سے ہوتی ہے اور عالم خلق کی نسبت اس کے ساتھ ایسی ہے جیسے (کتابت) لکھنے کے کام کو لکھنے والے کا تب سے ہوتی ہے، یعنی ہر مکتوب (لکھی ہوئی چیز) کی صورت کا وجود ظاہر ہے کہ کا تب کے وجود کے بعد ہوتا ہے، اور خود حق تعالیٰ کی ذات دونوں عالم پر مقدم اور دونوں سے پہلے ہے ان فی هذا البلاغ القوم عابدین (اس میں عبادت گزار لوگوں کے لئے بلاغ اور پیغام ہے)

فصل

اس فصل میں یہ بتایا جائے گا کہ جو چیزیں حادث اور نوپیدا و نوزائیدہ ہیں ان کا تعلق اس ہستی سے ہے جو قدیم ہے کس طرح قائم ہے یا اس تعلق کی نوعیت کیا ہے اسی کی تعمیر و ربط الحوادث بالقدیم کے الفاظ سے کی جاتی ہے

واقعہ یہ ہے کہ اہل کلام اور حکماء دونوں گروہوں کے مفکروں اور ارباب دانش اس مسئلے کے سلجھانے میں حیران ہیں، حادث کاربط قدیم سے کیا ہے کیسے ہے، اس کے جواب میں ان کے دماغ میں سخت اضطراب اور بے چینی پائی جاتی ہے، اس باب میں جو بات سب سے زیادہ سلجھی ہوئی اور حق و صواب سے زیادہ قریب ہے وہ ان لوگوں کا قول ہے، جو قائل ہیں کہ تمام حوادث اور پیدا ہونے والی چیزیں کل کی کل ایک دائمی دوری حرکت کی طرف منسوب ہیں، اور خود یہ حرکت کسی حادث علت کی محتاج اس لئے نہیں ہے، کہ خود اس حرکت کی کوئی زمانی ابتدا نہیں ہے، البتہ اگر اس کی ابتدا اور اس کے وجود کا آغاز کسی مدت معینہ سے فرض کیا جاتا تو بلاشبہ اپنی پیدائش میں وہ کسی نوپید علت کی محتاج ہوتی، بہر حال اس اعتبار سے یہ دوری حرکت خود ایک دوامی امر ہے، اور اسی وجہ سے قدیم علت کی طرف منسوب و مستند ہو سکی اور چونکہ ایک اعتبار سے وہ حادث بھی ہے اس لئے حوادث کا انتساب بھی اس کی طرف صحیح ہو سکا، یہاں اگر یہ پوچھا جائے کہ جس اعتبار سے وہ حادث ہے، اس کے لحاظ سے وہ کسی علت کے حدوث کی کیوں محتاج نہیں ہے حالانکہ ہمارا بھی یہی دعویٰ ہے، کہ ہر حادث کے لئے کسی حادث علت کا ہونا ضروری ہے، میں جواباً کہوں گا کہ میرے اس دعوے میں جو حادث کا لفظ استعمال کیا گیا ہے اور اس قضیے کا وہ موضوع ہے اس سے مراد ایسی ماہیت ہے جسے حدوث کی صفت اس حیثیت سے عارض ہوئی ہو کہ وہ اس صفت کی موصوف اور معرض ہے لیکن حرکت کی نوعیت یہ نہیں ہے، یعنی وہ حدوث کے صفت کی موصوف اور معرض خود نہیں ہے بلکہ وہ تو بذات خود حادث ہے، یعنی اس کی تو ماہیت ہی حدوث اور تجدد ہے، پس جب

حدوث اور تجدد کی یہ صفت حرکت کی ذاتی صفت ٹھہری اور ذاتیات کا ثبوت
ذات کے لئے علت کا محتاج نہیں ہوتا اسی لئے اس کو کسی حادث علت کی ضرورت
نہ ہوتی ہم جب اپنے وجدان اور عقل کی طرف توجہ کرتے ہیں تو یہ باتیں ہر علت
کے حدوث کی ضرورت اس معلول کے سوا اور کسی معلول کے لئے نہیں ہوتی چاہے
جو تجدید پذیر اور فہلہ لاشکل میں پیدا ہوتا جلا جائے، باقی ایسا معلول جس کی ماہیت ہی
سرے سے محض تجدد اور تغیر ہو، تو عقل اس کے متعلق کسی حادث علت کی ضرورت
محسوس نہیں کرتی البتہ اگر اس تجدد و تغیر کو بھی کوئی اور زائد تجدد و تغیر کی صفت ملے
جو، جیسا کہ اس حادث حرکت کا حال ہے جو نہ ہونے کے بعد پیدا ہوتی ہو تو اس
وقت پھر اس کی ضرورت لوٹ جاتی ہے، بخلاف اس حرکت کے جو دوامی ہو
متصل ہو، اس کو اس قسم کی علت کی قطعاً حاجت نہیں، یہاں یہ بات جاننے کی
ہے کہ حادث معلول جو حادث علت کا محتاج ہوتا ہے، تو اس کے لئے یہ کوئی
ضروری نہیں ہے کہ اس علت میں حدوث کی صفت کسی زائد صفت کی حیثیت
سے پائی جائے کیونکہ اگر ایسا ہوگا تو پھر تمام حوادث کو دوامی حرکت کی طرف
منسوب کرنا درست باقی نہ رہے گا، پس حاصل یہ نکلا کہ جتنے تغیرات ہیں ان کی
انتہا ایک ایسی شے پر ہوتی ہے جس کی ماہیت خود تغیر اور تجدد و گذشتگی و انقضاء ہی
ہوتی ہے، بہر حال اس کے حدوث اور تجدد کا دوام ہی وہ منشا ہے جس کی وجہ
سے اس کی علت کا حادث ہونا غیر ضروری ہے اور چونکہ وہ خود بجنسہ تغیر و تبدل
ہے، اس لئے تمام تغیر پذیر امور کی علت ہونا اس کے لئے درست ہوا، باقی
ایسی ماہیت جو بذات خود تغیر و انقلاب تجدد و انقضاء ہو، یہ حرکت ہی ہے
اس لئے بعض لوگوں نے حرکت کی تعریف ہی یہ کی ہے کہ ”وہ
ایک ایسی ہیئت کا نام ہے جس میں قسار اور شبابت، ٹھیراؤ،
ناممکن ہو“ اس سلسلے کی جو سب سے بہترین تقریر اب تک لوگوں سے منقول
ہے وہ یہی ہے میں عرض کرتا ہوں، کہ اس تقریر سے اگرچہ بہت سی پیچیدگیاں
اور مشکلات حل ہو جاتے ہیں لیکن پھر بھی اس میں کافی رخنے اور نقائص موجود
ہیں جن میں ترتیب و اربیان کرتا ہوں پہلا نقص تو یہ ہے کہ حرکت تو ایک اضافی

اور نسبتی امر ہے، بذات خود اس میں نہ حدوث کی صفت پائی جاتی ہے اور نہ قدم کی البتہ جو چیزیں اس کی طرف منسوب ہوتی ہیں ان کے توسط سے ذیلی طور پر اس کی طرف بھی حدوث کی صفت کو منسوب کر دیتے ہیں اس کی وجہ یہ ہے کہ شے کا قوت و صلاحیت کی حالت سے نکل کر آہستہ آہستہ عملیت کی طرف آنا بھی تو حرکت سے مراد ہے، ایسی صورت میں ظاہر ہے، کہ قوت سے فعل کی طرف آنے والی چیز وہ ہے جس میں حرکت واقع ہوتی ہے، باقی خود حرکت تو یہ صرف انہی متحدہ و پذیر امور کے متحدہ، اور حادث چیزوں کے حدوث کا نام ہے

دوسرا نقص یہ ہے، کہ حرکت چونکہ ایک ایسی چیز کا نام ہے، جس کا وجود قوت اور صلاحیت کی نوعیت کا ہوتا ہے اور جو چیز ایسی ہو، اس کو کسی امر پر جس کا وجود بالفعل حادث ہو، تقدم حاصل نہیں ہو سکتا، ظاہر ہے، کہ گفتگو اس علت کے متعلق ہو رہی ہے، جو اپنی نسبت میں تام ہو، اور معلول کے وجود کو وجوب عطا کرے، اس قسم کے علت کے لئے ضروری ہے، کہ اپنے معلول کے ساتھ ہو، اس کا لازمی نتیجہ یہ ہے، کہ جو موجود حادث ہو گا، اس کے سبب اور علت کو بھی حادث ہی ہونا چاہئے، اور یہ کہ اپنے اس حادث معلول کے ساتھ موجود ہو، یعنی زمانے کے اعتبار سے دونوں میں معیت و رفاقت ہونی چاہئے، اگرچہ وجوب علت ہونے کے ظاہر ہے، کہ اس کو تقدم بالطبع بھی حاصل رہے گا، نیز معلول سے اس کا وجود زیادہ قوی بھی ہو گا، اور یہاں حال یہ ہے، کہ حرکت کا بالفعل وجود ہی نہیں ہوتا،

تیسرا نقص یہ ہے، کہ اس تقریر سے یہ معلوم ہوتا ہے کہ دوری حرکت کی ذات ایک اعتبار سے دوامی ہوتی ہے اور اسی اعتبار سے قدیم کے ساتھ اس کے ارتباط کی تصحیح کی گئی ہے، لیکن یہ بات درست نہیں ہے اس لئے کہ جو چیز صرف متحدہ اور تغیر ہو، اس کے لئے تو سرے سے کسی قسم کی بقا ہی ناممکن ہے، چہ جائیکہ وہ قدیم کیا ہوگی باقی اس کی کلی ماضیت تو اس کا حال یہ ہے، کہ نہ وہ کسی کی مخلوق و محمول ہوتی ہے اور نہ کسی کی خالق و جاعل، کیونکہ اس کا تعلق ان موجودات ہی سے نہیں ہوتا، جو بنائے جاتے ہیں یا دوسروں کو

بتاتے ہیں یعنی نہ وہ جاہل ہیں اور نہ مجہول، پس اس قسم کی چیز کی طرف استمرار و بقا کی صفت اگر منسوب بھی ہو، تو سمجھا اس کا کیا اعتبار کیا جاسکتا ہے جیسا کہ پہلے بھی بیان کیا جا چکا ہے،

چوتھا نقص اس میں یہ ہے کہ ہم اس پر دلیل قائم کر چکے ہیں کہ فلک کے جوہر کی شخصیت اپنی طبعی وضعی صورت کے ساتھ باقی نہیں رہتی، اور یہی حال ان کو کئی موجودات وغیرہ کا ہے جو فلک میں پائے جاتے ہیں، یعنی ستاروں وغیرہ کی بھی حالت یہی ہے اور حرکت کی علت نیز اس کا موضوع شخصی جسم ہے، اور شخصی جسم قدیم نہیں ہو سکتا، اور جب واقعہ یہ ہے تو بیان میں جو یہ کہا گیا ہے، کہ حرکت کی علت قدیم ہے، یہ درست نہیں ہو سکتا، اسی طرح بیان کا یہ حصہ یعنی حرکت کسی حادث علت کی محتاج نہیں ہے، یہ بھی صحیح نہیں ہے الغرض قدیم کے ساتھ حادث کے ربط کی تصحیح کے لئے جو یہ تقریر کی جاتی ہے ان میں ایسے نقائص ہیں کہ ضرورت دوسرے بیان کی ہے، اور اب ہم اسے درج کرتے ہیں،

جہاں تک میرا خیال ہے، اس سئلے میں جو بات قابل تسلیم اور نقائص سے پاک ہو کر باعث اطمینان ہو سکتی ہے وہ یہ ہے، کہ ایسی چیز جس کی ذات اور ہویت متحد و پذیر ہو، یہ دراصل جسمانی طبیعت کے وجود کی ایک ایسی شکل ہے، جس کی حقیقت اللہ تعالیٰ کے نزدیک تو عقلی ہوتی ہے، اور پہولی جو صرف قوت و صلاحیت استعداد و قابلیت کا دوسرا نام ہے، اس میں اس متحد و پذیر کی وہ ہویت پائی جاتی ہے، جس میں اتصال اور تدریج کی صفت ہوتی ہے اور اس جسمانی طبیعت کی ماہیت اگرچہ حدوث کی ماہیت نہیں ہوتی، لیکن اس کے وجود کا ڈھنگ ہی متحد و حدوث کے طرز کا ہوتا ہے، ٹھیک اس کی مثال ایسی ہے، کہ جوہر کی ماہیت ذہن کے اندر تو اپنے قیام و قوام میں موضوع اور محل سے بے نیاز نہیں ہوتی، لیکن اسی جوہر کا جو وجود خارج میں پایا جاتا ہے وہ اپنے قوام و قیام میں ظاہر ہے کہ موضوع کا محتاج نہیں ہوتا، میرا مطلب یہ ہے کہ بسا اوقات کسی وجود کی ایک خاص صفت اور اس میں خاص بات ایسی

پائی جاتی ہے، جو اس کی ماہیت میں اس وقت نہیں پائی جاتی جب اس کو وجود سے علیحدہ کر کے تصور کیا جائے، یا جیسے اشیاء کا وجود، اشد و اضعف، تیز و قوی، کمزور و مست و غیرے ہونے میں متفاوت ہوتا ہے، لیکن ان ہی اشیاء کی ماہیت کی حالت یہ نہیں ہوتی، بس تو یہی ہیں، بھی سمجھنا چاہئے کہ بعض وجود اپنی ہویت خاص میں بذات خود نذر بھی رنگ کے ہوتے ہیں، یعنی ان کا حصول آہستہ آہستہ ہوتا ہے، اور یہ صفت کسی بیرونی صفت کے واسطے سے عارض نہیں ہوتی، بلکہ خود ان کی ذات ہی کا یہ اقتضا ہوتا ہے، اگرچہ یہ ممکن ہو سکتا ہے کہ اس ذاتی صفت کو ان سے ذہن کے تحلیلی عمل کے ذریعے سے جدا کر لیا جائے، لیکن ذاتی ہونے میں یہ بات خارج نہیں ہے، بہر حال یہ ہو سکتا ہے کہ اس قسم کے وجودوں کا ذاتی حال تو یہ ہو، لیکن ان کی ماہیت میں یہ بات نہ پائی جائے، اور اس قسم کا وجود اسی طبیعت کا ہے جس سے مادی اجرام کا محصل ہوتا ہے، اس طرز کے وجود اپنی ذاتی ہویت کے اس نقص اور کوتاہی کی وجہ سے چونکہ شخصی دوام کو قبول نہیں کر سکتے اس لئے لامحالہ ان کا حصول ندرت بھی طریقے سے انجام پذیر ہوتا ہے، میری مراد یہ نہیں ہے کہ ان کی ماہیت متحد و تغیر، انقضا و گدشتگی کو اس طور پر چاہتی ہے کہ اس اقتضا میں کسی بیرونی امر کو دخل نہیں ہوتا، کیونکہ ایسی صورت میں ممکن ہے کوئی اس شکل کو پیش کرے، یعنی کہے کہ بسا اوقات ہم جسمانی طبائع ہیں سے کسی طبیعت کا اس کی ماہیت کو پیش نظر رکھ کر خیال کرتے ہیں، لیکن اس وقت ہمارے دل میں متحد و انقضا حادث و غیرہ امور میں سے کسی بات کا بھی خطرہ نہیں ہوتا، ٹھیک جس طرح اس قسم کی طبیعت کے تصور کے وقت دوام اور بقا کا بھی خیال سامنے نہیں آتا، اور ایسی صورت میں متحد و وحدوث و انقضا وغیرہ کو اس طبیعت کے ذاتی صفات اور ان اوصاف کے ذیل میں کیسے شمار کیا جاسکتا ہے جن سے اس کا تقویم ہوتا ہو،

اور میں نے جو یہ کہا کہ میری مراد نہیں ہے، تو اس کی وجہ یہ ہے کہ اس اعتراض کی بنیاد اس پر ہے کہ شے کی ماہیت اور شے کے وجود میں فرق

نہیں کیا گیا، حالانکہ مفقود مقامات پر میں یہ بتاتا چلا آ رہا ہوں، کہ وجود کی حقیقت ذہن میں حاصل نہیں ہوتی، اس لئے کہ اس کا تشخص اور تعین تو خود اس کی ذات کا اقتضا ہوتا ہے، اور جس چیز کا حصول ذہن میں ہوتا ہے وہ تو اشتراک اور عمومیت کو قبول کرتی ہے، پس اگر وجود کا حصول ذہن میں ہو گا، تو لازم آئے گا کہ جو چیز جزئی تھی وہ کلی بن گئی اور خارج ذہن ہو گیا، اور وجود ماہیت ہو گئی، حالانکہ یہ ساری باتیں محال اور ناممکن ہیں۔

ایک خاص مسئلے پر روشنی اور تنبیہ

ہیں، جن سے آدمی کے عقل اور خیال میں جو بات حاصل ہوتی ہے، وہ انہی چیزوں کے مطابق اور عامل نہیں ہوتی جب کہ اس سے انہی کو محسوس کیا جائے، الغرض ان چیزوں کا معقول اور ان کا خیال ان کے محسوس کے مطابق نہیں ہوتا، زمانہ اور حرکت نیز دائرے اور قوت کلمہ ہی حال ہے، یعنی ان کے خیالات و معقولات ان کے محسوسات سے مانند نہیں ہوتے اور یہی حال تمام مقداری وجودوں، تعلیمی امور کا ہے مثلاً جسم تعلیمی بھی اسی نوعیت کی چیز ہے، اس لئے کہ جسم تعلیمی تو مادی مقدار کی ایک مخصوص حال کی تعبیر ہے، خواہ ان کا وجود کسی مادے اور مخصوص طبیعت کے ضمن میں پایا جائے، یا ان کا وجود مادے اور مخصوص طبیعت سے جدا ہو کر خیال میں پایا جائے، لیکن بہر حال عقل میں بھی ان کا وجود پایا جائے اس سے ان کو کوئی حصہ نہیں ملا ہے، وجہ یہ ہے کہ عقل میں تو جو باتیں حاصل ہیں یعنی معقولات سے جن کا تعلق ہوتا ہے ان کے لئے کلی ہونا ناگزیر ہے، ظاہر ہے کہ کلی میں نہ تو خود استداد اور پھیلاؤ پایا جاتا ہے اور نہ کسی مقدار سے وہ موصوف ہو سکتی ہے، اور جس طرح یہ نہیں ہو سکتا، اسی طرح کسی امتدادی و مقداری چیز میں بھی اس کا وجود نہیں پایا جاسکتا، پس ثابت ہوا کہ مقدار سے جو بات عقل میں حاصل ہوتی ہے وہ نہ تو خود مقدار ہو سکتی ہے اور نہ مقدار والی کوئی شے ہو سکتی ہے، یعنی مقدار کے مفہوم کو اس پر حل شائع کے طور پر بھی محمول نہیں کر سکتے،

الحاصل بہت سارے مادی موجودات کا یہی حال ہے کہ ان سے عقل میں جو بات حاصل ہوتی ہے، وہ ان کے اس حال کے مطابق نہیں ہوتی جب وہ خارج میں موجود ہوں، اگر سچ پوچھتے ہو، تو ایسی تمام جسمانی شخصی چیزیں جن کا وجود خارج میں پایا جاتا ہے، خواہ وہ بسیط ہوں یا مرکب، ان کی نوعیت یہی ہوتی ہے کہ ان سے عقل میں جو کچھ حاصل ہوتا ہے، وہ ان کے اس خارجی شخصی وجود کے مطابق نہیں ہوتا، اس لئے کہ شخصی موجودات ظاہر ہے کہ ایسی شخصی ہوتیں ہوتی ہیں جن میں شرکت کی گنجائش نہیں ہوتی، اور عقل میں جو چیزیں پائی جاتی ہیں وہ ایسے کلی امور ہوتے ہیں جن میں شرکت کی گنجائش ہوتی ہے پس جن جسمانی طبائع کی تدریجی صورتیں ہیں، ان کی ہونٹوں اور شخصیتوں کا حال بھی سمجھو کہ یہی ہے کہ وہ اس کی یہ ہے کہ اجرام کو جو صورتیں مختلف انواع کی شکل میں تقسیم کرتی ہیں، اور جو ان اجرام کی شخصیتوں کے ساتھ ذاتی فصول کی نسبت رکھتی ہیں، یہ صورتیں دراصل ایسے متحد و پذیر وجود ہیں، جن کی بابت حیثیت کہ وہ صرف مفاد پر متحد و نواز ہستیاں ہیں، کوئی مابہیت نہیں ہوتی، البتہ ان وجودوں سے آدمی کا ذہن ایسے کلی مفہوم اور معانی کو حاصل کرتا ہے، جو ہستیوں کے نام سے موسوم ہوتے ہیں لیکن درحقیقت ان کا شمار ان وجودوں کے لوازم میں ہے، بہر حال وجودوں سے تو ان کا تعلق لازم کا ہوتا ہے، لیکن ان وجودوں سے جو معانی پیدا ہوتے ہیں ان کے ساتھ ان کا تعلق ذاتیات کا ہے جیسا کہ تم کو پہلے بھی بتایا گیا ہے، اور مختصر یہ ہم اس پر دلیل قائم کریں گے کہ جو اہر کو جو صورتیں مختلف نوعوں کی شکل میں تقسیم کرتی ہیں وہ ان جنموں کے تحت داخل نہیں ہیں، جو مقولہ جو ہر یا عنصر ارض کے کسی مقولہ سے تعلق رکھتی ہوں، بلکہ ان کی حیثیت ایسی وجودی ہوتیوں کی ہے جو بذات خود نہ جو ہر کے نیچے مندرج ہیں اور نہ کم نہ کیف اور نہ ان کے سوا دیگر مقولات کی جنموں اور نوعوں کے نیچے ان کا اندراج ہے اس لئے کہ وہ تو صرف وجودی وجود ہیں، اور حق اول کے بشکون سے فائض ہیں اسی کی عقلی شعاعوں اور نورانی درخشاؤں کے وہ آثار ہیں،

ایک بحث کا خلاصہ

ثانہ تم پلٹ کر یہ اعتراض کرو، کہ یہ تجدد پذیر ہوتیں، جن کو نوعی صورتوں، اور جرمی طبیعتوں کے نام سے موسوم کرتے ہیں ان کا صدور کسی قدیم موثر سے کیسے ہوا، اگر ان کے صدور کی شکل یوں ہوتی ہے کہ ایسی چیز جس میں ان کے قبول کر نیکی صلاحیت

ہو، وہ موجود نہ تھی، تو یہ لازم آتا ہے یہ صورتیں گویا ایسی صورتیں ہیں جو مادے سے مجرد اور پاک ہوتی ہیں، ظاہر ہے کہ اس بنیاد پر پھر عقلی صورتیں ہو جاتی ہیں اور ان کا وجود مادی باقی نہ رہے گا، قطع نظر اس سے کہ بجائے خود یہ ناممکن ہے، یہ خلاف مفروض بھی ہے اور اسی کے ساتھ تناقض اور تضاد کی خرابی بھی اس میں پائی جاتی ہے، اس لئے کہ تجدد پذیر ہی جو ان کی خاص صفت ہے، مادے سے پاک ہونا ایسے مغارق ہونا اس کے منافی ہے۔

اور اگر ان کا صدور کسی ایسی شے میں ہوا ہے، جس نے ان کو قبول کیا اور اس میں ان کے قبول کرنے کی صلاحیت تھی، تو اب سوال یہ ہے کہ یہ قبول کرنے والی چیز اگر حادث و نو پیدا ہے تو پھر اس کے لئے بھی کسی قابل کی ضرورت ہوگئی، اور یہ کہ ان کی پیدائش سے پہلے چاہئے، کہ کسی چیز میں ان کے پیدا ہونے کی صلاحیت اور استعداد پہلے سے موجود ہو، یہ بات یونہی دراز ہوتی ہوئی لا محدود وحدت تک پھیل کر باعث تسلسل بن جائے گی، اور یہ قبول کرنے والی شے اگر قدیم ہے تو سوال یہ ہے کہ اس کی خود اپنی ذات، یا جو چیزیں اس کی ذات کے لوازم سے ہوں وہی اس کے قبول کرنے کے لئے کافی ہیں، تو لیجئے ایک ایسی صورت، کا بھی وجود ثابت ہو گیا، جس میں تجدد نہیں بلکہ ثبات و قرار پایا جاتا ہے، حالانکہ فرض یہ کیا گیا تھا کہ یہ صورت تجدد پذیر ہے اور اگر خود اس قابل کی ذات یا جو چیزیں اس کی ذات کو لازم ہوں ان کے ساتھ فکر وہ قبول کرنے کیلئے کافی نہیں ہے، بلکہ اس کام کے لئے ضرورت ایسی صلاحیتوں اور استعدادوں کی ہو، جو یکے بعد دیگرے اس کو تجدد کے رنگ میں لاحق ہوتے چلے جائیں تو اب تم مادے کے قدیم ہونے سے گریز نہیں کر سکتے۔ بہر حال اس کے اعتراف پر اب تمہیں مجبور ہونا پڑے گا اور یہ بھی تسلیم کرنا پڑے گا، کہ ایسے امور جو

کچھ بعد و گھرے بطور نقاب کے پیدا ہوں، ان میں تسلسل جائز ہے حالانکہ تھوڑی ساری کوشش اس پر خراج ہو رہی ہے کہ کسی طرح ثابت کیا جائے کہ عالم اور کچھ عالم میں ہے سب حادث اور نوپیدا ہیں، بلکہ اس بنیاد پر قویہ بھی لازم آتا ہے کہ ہر وہ مادہ جو کسی نہ کسی نوعی صورت کو پہنچے ہوئے ہے وہ قدیم ہے، اور اس کا مطلب یہ ہو گا کہ جو تعداد نوعی صورتوں کی ہے، وہی تعداد قدیم اشخاص اور افراد کی بھی ہو، ماسوا اس کے پھر گفتگو ہر جزئی اور ہر خاص استعداد و صلاحیت میں سمجھی جیٹ جائے گی، یعنی اسی وجہ سے جو پہلے گزر چکی ہے کہ ہر وہ چیز جو قوت و صلاحیت کی حیثیت میں ہو، ضرور ہے کہ اس کا تقدم کسی ایسی چیز سے ہو جس کا وجود بالفعل ہو، اس لئے کہ خاص استعداد اور قابلیت کے پیدا ہونے کی اس کے سوا کوئی شکل ہی نہیں ہے کہ وہ کسی ایسی بالفعل صورت سے پیدا ہو، جو اس سے زماناً نہیں بلکہ طبعا تقدم ہو، اس لئے کہ یہ بالفعل صورت تو اس خاص استعداد کی بالذات علت تامہ ہوتی ہے، پھر زماناً کیسے پہلے ہوگی، وہ اس کی ایسی علت تو ہے نہیں جس کا کام صرف معلول کی صلاحیت اور استعداد کا پیدا کر دینا ہوتا ہے، یعنی علت معده نہیں ہے، بلاشبہ اگر علت معده ہوتی تو معلول کے ساتھ جمع نہیں ہو سکتی تھی۔

میں کہتا ہوں کہ میں نے جو کچھ اوپر بیان کیا ہے وہ اس شبہ کے ازالے کے لئے بھی، اور اس کے ہم شکل شکوک کے حل کے لئے بھی کافی ہے، وجہ اس کی یہ ہے، کہ قبول کرنے والا مادہ اگر وہ میوولی ہے جو مادے کی ابتدائی شکل سمجھی جاتی ہے، جسے میوولی اولی کہتے ہیں، تو اس میوولی کی وحدت تو حسی کی ہوتی ہے یعنی شخصی اور عددی نہیں ہوتی اس لئے کہ میوولی بایں معنی اسکے سوا کچھ نہیں ہے، کہ وہ بالقوہ جوہر ہے یعنی ایک قسم کا استعدادی جوہر ہے جس کی حقیقت صرف صلاحیت ہی صلاحیت ہے، اب ان دو باتوں یعنی جوہر ہونا اور بالقوہ ہونا ان میں سے پہلی بات (جوہر ہونا) ظاہر ہے کہ کوئی ایسی صفت نہیں ہے جو اس کو کسی نوعی شکل و قالب کا سزاوارہ پھیرائے، یعنی کسی نوع کی صورت میں اس کو تحصیل عطا کرے، باقی قوت و صلاحیت ہونے کی صفت سوا

ایک مدعی اور منفی معنی ہے، اس کا تحصیل تو ایسی چیز سے فراہم ہوتا ہے جس کی وہ صلاحیت ہوتی ہے، الغرض میوولی اولی کی اپنی خود ذات کے حساب سے یہ حالت ہے کہ کوئی سی بھی صورت ہو، اسی کا لیٹ جانا اس کے تحصیل کے لئے کافی ہے اور اگر میوولی کے ابتدائی درجے کو اس کا قابل نہ مانا جائے جب بھی کوئی جزائی نہیں ہے اس لئے کہ مادہ ہونے کی حیثیت سے تو اس کا حکم وہی میوولی اولی ہی کا سا ہے اس لئے کہ استعداد و صلاحیت، قوت، نقص و کوتاہی ان سارے صفات کا آخری ٹھکانا تو وہ ایک ہی چیز ہے یعنی میوولی اولی پر جا کر یہ سارے معاملات ختم ہوتے ہیں، مادے کا کوئی سا بھی درجہ ہو، اس کا تحصیل اور تقویم تو بہر حال اسی صورت کا دہرین منت ہے، جس کے حساب سے ہم اس کو مادہ کہتے ہیں، اور جس کے ساتھ لیٹ کر وہ مادہ تحصیل پذیر ہوتا ہے، البتہ میوولی اولی اور اس مادے میں اتنا فرق ضرور ہے، کہ میوولی اولی میں تو صرف قوت ہی قوت صلاحیت ہی صلاحیت ہوتی ہے، صورت سے پہلے اس کے لئے تحصیل کی بوجھی میسر نہیں، اور اس کے بعد کے جو مدارج مادے کے ہیں، اس کو کسی حاصل شدہ تحصیل کے بعد اب اس صورت کے ذریعے سے تحصیل میسر آتا ہے، جس کے حساب سے ہم اسے مادہ کہتے ہیں، بہر حال یہ کلیہ ہے، کہ ہر وہ صورت جس سے کسی مادے کا تحصیل فراہم ہوتا ہو، اس مادے سے اس صورت کا ذاتی حیثیت سے مقدم ہونا ضروری ہے یعنی صورت اپنی اصلی حقیقت کے اعتبار سے اس مادے سے مقدم ہوگی، باقی صورت کا جو مادی شخص ہوتا ہے، اس کے حساب سے تو صورت مادے کے ساتھ متحد ہوتی ہے، اور صورت کے تعدد سے مادہ بھی متحد ہو جاتا ہے اسی طرح اگر صورت کوئی متحدہ پذیر حقیقت ہوتی ہے تو مادے میں بھی اس کی وجہ سے متحدہ پذیر کی کیفیت پیدا ہو جائے گی ہاں یہ بات یاد رکھنے کی ہے کہ میں نے جو یہ کہا کہ صورت کی متحدہ پذیر کی صورت سے مادہ بھی متحدہ پذیر ہوتا ہے تو اس کا یہ مطلب نہیں ہے، کہ مادے میں صورت کی جو صلاحیت اور استعداد صورت سے پہلے ہوتی ہے، اس استعداد اور صلاحیت کے اعتبار سے بھی مادے میں متحدہ پذیر کی کیفیت پائی جاتی ہے، آخر میں یہ کیسے کہہ سکتا ہوں اس لئے کہ مادے کی یہ

استعداد و صلاحیت تو صورت کی جو فعلیت کی ایک شکل ہے، یہ مقابل ہوتی ہے اور مادے کی یہ استعداد صورت کے وجود اور تحقق کے ساتھ کیسے متحد ہو سکتی ہے، ہاں! کبھی ایسا ہوتا ہے، کہ کسی طبیعت اور ماہیت کے شخصی افراد میں سے جو شخصی فرد بعد کو پیدا ہوتا ہے، مادے میں اس کی صلاحیت و استعداد اسی طبیعت اور ماہیت کے ایسے دوسرے شخصی فرد کو مستلزم ہوتی ہے جو بعد کو پیدا ہونے والے اس شخصی فرد سے پہلے ہوتا ہے (یعنی جب تک یہ پہلا شخصی فرد پیدا نہ ہوئے دوسرے شخصی فرد کی استعداد مادے میں پیدا نہیں ہوتی مثلاً حرکت اور زمانے وغیرہ کا جو حال ہے) مگر اس سابق شخصیت کو لاحق شخصیت سے جو زمانی تقدم ہوتا ہے، تو یہ زمانی تقدم اسی شخصی فرد پر ہوتا ہے، اس کی صلاحیت و استعداد پر اس کو یہ زمانی تقدم حاصل نہیں ہوتا البتہ ذاتی تقدم اس پر بھی ہوتا ہے، اور یہ حال ان ہویوں کا ہے جو تجد و پذیر النقصانی حقیقت اپنی رکھتے ہیں جیسا کہ تم جان چکے ہو، میری اس تقریر سے ہویات اور مادوں کے قدیم ہونے کا جو الزام عاید کیا جاتا تھا وہ مرتفع ہو جاتا ہے کیونکہ میں پہلے بھی اس کی طرف اشارہ کر چکا ہوں کہ ہر جسمانی طبیعت کی ایک حقیقت خدا کے پاس بھی ہے اور اس کے علم میں وہ موجود ہے، اپنی عقلی حقیقت کے رو سے تو اس جسمانی طبیعت کو نہ مادہ کی حاجت ہے اور نہ کسی استعداد و صلاحیت کی نہ حرکت کی اور نہ زمانے کی اسی طرح اس کے لئے نہ اس کی ضرورت ہے، کہ اس سے پہلے اس کا عدم ہو اور اس کے بعد اس کی پیدائش و حدوث ہو، اور جب اسی کی ضرورت نہیں ہے تو حدوث کی وجہ سے جس امکانی استعداد کی ضرورت ہوتی ہے وہ بھی نہ پائی جائے گی، جسمانی طبیعت کی ایک حقیقت تو یہ ہے اور دوسری حقیقت اس کی یہ ہے کہ اس کے لئے ایسے کوئی وجود ثابت ہوتے ہیں جو باہم ایک دوسرے کے بعد ظاہر ہوتے ہیں اور ان کا یہ ظہور اور ان کی یہ پیدائش وہی اتصالی خصوصیت کو اپنے اندر سیٹھے ہوئے ہوتی ہے یعنی اتصالی رنگ میں ان کا ظہور ہوتا ہے اور ان کی یہی اتصالی وحدت اس عقلی وحدت کو لازم ہے جو حق تعالیٰ کے علم میں موجود ہے بہر حال تم اس جسمانی طبیعت کو جب اس کے

کچے بعد دیگرے تاقی کیفیت والی شانوں کی کثرت پر اپنی نظر کو جماؤ گے، تو تمہیں اس کی پریشان ایک خاص وقت اور خاص زمانے کے ساتھ متعلق محسوس ہوگی اور اس کا یہی وہ اعتبار ہے جس کی وجہ سے اپنے پائے جانے میں اس کو ایسی چیز کی ضرورت ہوئی جو اسکو قبول کرے اور اس میں اسکی صلاحیت، استعداد و پائی جائے، اور زمانی طور پر اس سے مقدم ہو، یہ قبول کرنا والا قابل اس نقطہ نظر سے کہ وہ صرف قوت اور صلاحیت کا نام ہے ایک ایسا عذمی امر ہے، جو کسی معین سبب اور مخصوص علت کا منتج نہیں ہے بلکہ مطلقاً اسکو کسی صورت کی ضرورت ہے خواہ وہ کوئی کسی صورت ہو پھر اس کی صلاحیت، اس صورت کی خود صلاحیت اور قوت ہو، یا کسی صورت پہنچنے کے بعد جس دوسری صورت کی صلاحیت مادے میں پیدا ہو جاتی ہے وہ صورت ہو، (مثلاً کٹڑی کی صورت مادہ جب اختیار کر لیتا ہے تو اس کے بعد مثلاً کڑی کی صورت کی صلاحیت اس میں پیدا ہو جاتی ہے) یا صورت نہ ہو بلکہ کمالات میں سے کوئی کمال ہو (مثلاً اپنی حرکت ہو یا نشو و نما ہو) بہر حال مادے کو صرف قوت ہونے کی حیثیت سے مذکورہ بالا طریقے سے مطلقاً کسی صورت کی ضرورت ہوتی ہے لیکن اسی مادے کو جب اس کی اس خاص استعداد و صلاحیت کے لحاظ سے دیکھیں گے، جس کی وجہ سے کسی خاص چیز کی صورت سے وہ قریب تر ہو جاتا ہے (مثلاً انداکہ وہ اپنی اس خاص استعداد کی وجہ سے کوئی پھل پھول نہیں بلکہ بچہ ہونے کے قریب ہے) الغرض اس خاص استعداد کی بنیاد پر وہ بجائے مطلق صورت کے کسی مخصوص و معین صورت کا محتاج ہوتا ہے، اور جب یہ قبول کرنے والا مادہ اپنی اس قریبی قوت و استعداد سے آگے بڑھ کر اس امر کی فعلیت کو قبول کرے گا، جس کی اس میں استعداد تھی، تو چونکہ یہ فعلیت اس صلاحیت اور استعداد کی مد مقابل ہے، اسلئے فعلیت کے بعد یہ استعداد اسلئے باطل ہو جاتی ہے کہ پہلی صورت اس پھل پھول کے طاری ہونیکے بعد باطل ہو جاتی ہے، (مثلاً بچہ بننے کے بعد اندے میں جو بچہ ہوئی صلاحیت تھی وہ اسلئے باطل ہو جاتی ہے، کہ اندا ہونیکے جو صورت تھی وہی باطل ہو گئی) کیونکہ یہ دونوں صورتیں اکٹھی نہیں ہو سکتی ہیں مثلاً جب حیوانی صورت پیدا ہو جاتی ہے تو نطفے کی وہ صورت باطل ہو جاتی ہے جس کی

وجہ سے مادے میں حیوانی صورت کی صلاحیت پیدا ہوئی تھی، اور یہی حال ان تمام صورتوں کا ہے، جو اپنی سابق صورت کے مٹنے کے بعد پیدا ہوتی ہیں، پھر پچھلی صورت بھی اپنے بعد آنے والی صورت سے لگاتار، متحد و متصل کے رنگ میں ملتی اور باطل ہوتی چلی جاتی ہے یہاں ایک سوال پیدا ہوتا ہے، کہ آخر ہر شخصی صورت کو کسی خاص وقت سے کیوں خصوصیت پیدا ہوتی ہے، یعنی جس زمانے میں وہ پیدا ہوئی اس سے پہلے بھی اور بعد کو بھی پیدا ہو سکتی تھی اس کا جواب یہ ہے، کہ اس زمانی خصوصیت کے لئے کبھی تو یہ ہوتا ہے کہ خود اس صورت کی شخصی ہویت کی فطرت ہی ایسی ہوتی ہے، جس کی وجہ سے اس زمانی خصوصیت کے لئے بجز اس کی شخصی ہویت کے مزید کسی بیرونی امر کی ضرورت ہی نہیں ہوتی، اور یہ بات ان چیزوں میں پائی جاتی ہے، جن کی ہویت میں استمرار اور ایسا متحد ہوتا ہے، جو کسی سابق اور لاحق صورت پر پہنچ کر ختم نہیں ہو جاتا، اور جب حال یہ ہوتا ہے تو یہ سوال کہ اس کو اس خاص زمانے سے کیا خصوصیت تھی جو اسی میں پیدا ہوئی، ناقابل لحاظ ہے، البتہ جب طبیعت کے افراد اور اشخاص ایسے ہوں، جن کا ایک فرد دوسرے فرد کے ساتھ اس قسم کا تقاضی تعلق نہیں رکھتا ہو بلکہ وہ باہم ایک دوسرے سے منقطع ہوتے ہیں، بلاشبہ ایسی صورت میں خاص خاص وقول اور زمانوں کے ساتھ ان کو جو خصوصیت ہوتی ہے، یہ قابل توجہ سوال بن جاتا ہے، مگر اس کا جواب یہ دیا جائے گا کہ یہ خصوصیت خود اس شے کی ذاتی ہویت کا نتیجہ نہیں ہے، بلکہ کوئی زائد بیرونی امر اس خصوصیت کا سبب ہے جس نے اس کو اس مخصوص وقت کے ساتھ مختص کر دیا، یقیناً اس زائد اختصاصی سبب کو چاہئے کہ اس مخصوص ہویت کے ساتھ ہو، اور اسی زمانے میں ہو جس زمانے میں وہ ہویت پائی جا رہی ہے پھر اس سبب کے لئے کوئی خاص سبب ہو گا تاہم اسباب کا یہ سلسلہ بالآخر ایک ایسی ہویت پر پہنچ کر ختم ہو گا، جس کو اس خاص زمانے سے کسی غیر کے ذریعے سے نہیں بلکہ بذات خود خصوصیت حاصل ہو، اس لئے یہاں گفتگو ایجاداتی اور ایجادی اسباب و علل میں ہو رہی ہے جن کا سلسلہ لامحدود ہو کر باعث

تسلل نہ بن جائے، خلاصہ یہ ہے، کہ وجود کے جس طرح ایسے مختلف حقائق بھی ہیں جن کے اختلافات خود ان کی اپنی ذات کے اقتضات ہیں، اور کبھی ان کا اختلاف ذات کا اقتضا نہیں ہوتا بلکہ ایسے عوارض کا نتیجہ ہوتا ہے، جو خارج سے لاحق ہوتے ہیں، یعنی ان عوارض کے معروضات، اور ان صفات کے موصوف، اپنی حقیقی نوعیت میں متفق اور متحد ہوں، صرف ان عارضی صفات کی وجہ سے ان میں اختلاف محسوس ہوتا ہو، پہلی قسم کی مثال حق تعالیٰ کا وجود فرشتوں کا وجود شیطان کا وجود، انسان کا وجود، آگ کا وجود، پانی کا وجود، ہے، کہ ان میں ہر وجود دوسرے سے جو امتیاز و خصوصیت رکھتا ہے، وہ خود ان کی اپنی خاص خاص حقیقت کا اقتضا ہے، ان میں ہر وجود کا ایک مقام اور ایک مرتبہ ہے، جو خود ان کی اپنی ذات کا ایسا اقتضا ہے، کہ جو ان میں سے کسی دو میں نہیں پایا جاتا، اور دوسری قسم کی مثال مثلاً زید کا وجود عمرو کا وجود ہے الغرض آدمی کے مختلف افراد کے وجود کی جو حالت ہے، کہ ان کا باہمی اختلاف ظاہر ہے کہ کسی ایسی بات ہی کا اقتضا ہو سکتا ہے، جو خالص انسانیت پر اضافہ ہو، یونہی مثلاً گھوڑے کی حقیقت کے مختلف افراد کا حال ہے، اور یہی حال سیاہیوں کے مختلف افراد کا ہے کہ شدت و ضعف کے اعتبار سے جو مراتب ہوتے ہیں ان میں اختلاف کا ایک ایک درجہ پایا جاتا ہے یہی حال سفیدی کا ہے کہ اس کے مختلف افراد میں شدت و ضعف کے اعتبار سے جو مراتب ہیں، ان میں اختلاف کا ایک ایک درجہ پایا جاتا ہے کیونکہ انسان اور گھوڑے میں جو امتیاز ہے، اسی طرح سیاہی اور سفیدی میں جو فرق ہے، اگرچہ یہ امتیازات تو کسی ایسے امور کے نتائج نہیں ہیں، جو ان کی حقیقتوں پر زائد ہوں لیکن ان میں سے ہر ایک کے افراد میں جو امتیازات ہیں وہ یقیناً ایسے امور کے نتائج ہیں، جو ان کی اصلی حقیقت پر زائد ہیں، بہر حال اس تقریر سے تم پر یہ بات واضح ہو گئی ہوگی، کہ وجودوں میں جو اختلاف پایا جاتا ہے اس کی یہ دو صورتیں ہیں، اب اس کے بعد تم کو یہ جاننا چاہئے، کہ ایسی وجودی حقیقتیں جن میں باہمی امتیاز خود ان کی اپنی ذاتوں کا اقتضا ہوتا ہے، ان کے یہ ذاتی امتیازات کسی بنائے والے جاعل کے جعل اور بنانے کا نتیجہ نہیں ہوتا، یعنی انکو

اس خصوصیت کے ساتھ مختص کرنے کے لئے جاہل کو جعل کا ملحدہ کام کرنا نہیں پڑتا بلکہ ان خصوصیتوں کے ساتھ ان کا اختصاص جعل بسید کا نتیجہ ہوتا ہے، یعنی ان کی ہویتوں کی بناوٹ ہی ایسی ہوتی ہے، کہ بنانے والا ان کی ہویت کو بناتا ہی اس طور پر ہے، کہ ان کی ہویت ایسے شئون کو لیکر موجود ہوتی ہے، جن میں تجدید کے ساتھ یہ خصوصیت ہوتی ہے، کہ ان کی ہر شان دوسری شان سے آگے ہونے اور پیچھے ہونے میں ذاتی طور پر اس درجہ مختلف ہوتے ہیں کہ جو ان میں پہلے ہوتا ہے وہ پیچھے ہونے والے کے ساتھ بذات خود کسی طرح جمع نہیں ہو سکتا، یعنی ان میں جو آگے ہوتا ہے یا جو پیچھے ہوتا ہے اس میں یہ صفت کسی زائد اضافے کی حیثیت نہیں رکھتی، بلکہ آگے ہونے اور پیچھے ہونے والے اجزاء کی اپنی اپنی ذاتی ہویتوں کی خود اپنی ذات ہی کا اقتضایہ ہوتا ہے، کہ آگے ہونے والا آگے رہے اور پیچھے ہونے والا پیچھے رہے، اور یہی حال زمانے کا ہے، جیسا کہ اس کی حقیقت کے متعلق قوم (عام فلاسفہ مشائخہ) کا خیال ہے، کہتے ہیں کہ زمانہ ایک ایسی ہویت کا سرمایہ دار ہے جو آگے ہونے پیچھے ہونے، گزرنے، اور آئندہ آنے، اور تقدم و تاخر میں متفاوت ہوتی ہے یا یوں کہو کہ تقدم و تاخر ماضی و مستقبل قبل و بعد ہونے میں باہم ایک دوسرے سے مختلف ہوتی ہیں مگر میرے مسلک کے رو سے جو حال یہ لوگ زمانے کا بیان کرتے ہیں بھنہ طبعی صورت کا بھی یہی حال ہے دونوں میں سہم تفاوت نہیں، فرق اگر ہے تو اس بات کا کہ طبعی صورت کی ہویت جو ہری ہویت ہے اور زمانہ عرض ہے اسی کے ساتھ واقعہ تو یہی ہے کہ جن صفات کا میں نے ذکر کیا یعنی آگے پیچھے ہونے کی بالذات خاصیت، یہ دراصل اسی جوہری صورت کی ذاتی خصوصیت ہے، یہ خیال کہ ان صفات کا بالذات موصوف زمانہ ہے اور دوسری جنہوں زمانہ ہی کے توسط سے مقدم و موخر ہوتی ہیں، صحیح نہیں ہے، اس لئے کہ زمانہ نوان لوگوں کے خیال کے رو سے عرض ہے اور عرض کا وجود ظاہر ہے اس چیز کا تابع ہے جو اس سے مقدم اور پیچھے ہے پس حق یہ ہے کہ زمانہ دراصل اس طبیعت کی مقدار کا نام ہے جو بذات خود تجدید پذیر اس لئے ہوتی ہے کہ تقدم و تاخر اسکے ذاتی صفات ہیں، ٹھیک جطیجی طبیعت کی مقدار جسم تعلیمی ہے، لیکن اسکی مقداریت طبیعت کے اس خصوصیت کا نتیجہ ہے

کہ وہ ابعاد ثلاثہ (طول و عرض و عمق) کو قبول کرتی ہے، اس اعتبار سے طبیعت میں دراصل دو قسم کا امتداد اور پھیلاؤ پایا جاتا ہے، اور اس میں دو قسم کی مقداریں پائی جاتی ہیں، ایک مقدار تو اس کی تدریجی زمانی ہے، اور یہ ایسی مقدار ہے جس میں وہی تقسیم کے ذریعے سے ایسے اجزا پیدا ہوتے ہیں جن میں بعض زمانی طور پر آگے اور بعض پیچھے یا مقدم اور موخر ہوتے ہیں، اور دوسری مقدار تدریجی نہیں بلکہ فرضی ہے اور زمانی نہیں مکانی ہے، اور اس میں ایسی وہی تقسیم جاری ہوتی ہے جس سے ایسے اجزا پیدا ہوتے ہیں جو زمانی طور پر نہیں بلکہ مکانی حیثیت سے آگے اور پیچھے مقدم یا موخر ہوتے ہیں میں نے امتداد اور مقدار دونوں لفظوں کا قصہ استعمال کیا ہے، اس لئے کہ مقدار کی حیثیت امتداد کے مقابلے میں ایسی ہے جیسے کسی تعین و مخصوص چیز کو کسی مبہم اور عام بات سے نسبت ہوتی ہے، وجود اور یافت میں دونوں اگرچہ متحد ہیں، لیکن اعتباری حیثیت سے دونوں میں مغاارت ہے پھر تعلیمی ماویات کا اتصال اس وقت تک حاصل نہیں ہو سکتا جب تک ان کی مقداروں کے اتصال کا ظہور نہ ہو اسی طرح زمانے کے اتصال کا بھی یہی حال ہے، کہ جو چیز بذات خود سجدہ پذیر ہے، اس کے تدریجی اتصال کے سوا زمانے کا اتصال، کوئی اور زائد امر نہیں ہے، الغرض طبعی صورت کے لئے زمانے کی حیثیت زمانی امتداد کی ہے جیسے جمعی صورت کے لئے تعلیمی مقدار کی حیثیت مکانی امتداد کی ہے، چاہئے کہ اس نکتے کو اچھی طرح ذہن نشین کر لو، خواہ مخواہ کی لڑائی جھگڑوں سے یہ بات زیادہ مفید و نفع بخش ہے،

جو آدمی زمانے کے متعلق صحیح فکر کرے گا اسے یہ محسوس ہوگا کہ عقل اور ذہن کے سوا اس کے وجود کا اعتبار اور کہیں پیدا نہیں ہوتا یعنی زمانہ جو کسی شے کی صفت بن کر اس کو عارض ہوتا ہے، (مثلاً کسی واقعہ کو کسی سال یا مہینے یا وقت دن میں ہونے کی صفت سے موصوف کرتے ہیں) ظاہر ہے، کہ اس اتصال اور عروض کا تعلق شے کے وجود سے اس طریقے سے نہیں ہوتا جس طرح سے ہم خارجی عوارض و صفات کو اس شے کے لئے ثابت کرتے ہیں، مثلاً سیاہی گرمی وغیرہ صفات کا جو حال ہے زمانے کی یہ کیفیت قطعاً نہیں ہے، بلکہ زمانے کا شمار ان عوارض

وصفات کے ذیل میں ہو سکتا ہے، جو اپنے بالذات موصوف اور معروض سے اس وقت عقل میں حاصل ہوتے ہیں جب ذہنی تحلیل کے ذریعے سے ان کو پیدا کیا جائے اور قاعدہ ہے کہ اس قسم کے صفات و معروض کے لئے خارجی وجود کے معنی صرف اس قدر ہوتے ہیں کہ جو ان کے موصوف و معروض کا وجود ہے وہی بحسنہ ان کا وجود بھی ہے، کیونکہ ان حالات میں درحقیقت یہاں کوئی عارض ہوتا ہے اور نہ معروض نہ صفت نہ موصوف، البتہ ذہنی اعتبارات کے بعد یہ چیزیں ضرور پیدا ہوتی ہیں، لیکن خارج میں بجز موصوف اور معروض کے اور کچھ نہیں ہوتا، اور جب زمانے کے وجود کا واقعی حال یہی ہے تو ظاہر ہے کہ ایسی حالت میں پھر اس کے وجود کے لئے نہ تجد وکی صفت کے کوئی معنی ہیں، نہ انقضاء و گزشتہ چل ملاؤ، حدوث و پیدائش استمرار وغیرہ صفات کا انتساب اس کی طرف درست ہو سکتا ہے، ہاں! ذہن میں جب اس کا وجود پایا جاتا ہے تو اس وقت پھر ان صفات سے اس کا تعلق ضرور ہو جاتا ہے، اسی وقت حدوث و استمرار تسلسل انقضاء تجد و ہر چیز کو اس کی طرف منسوب کیا جاتا ہے قوم پر مجھے تعجب ہے کہ باوجود اس کے پھر لوگوں نے زمانے کے لئے کس بنیاد پر یہ قرار دیا ہے کہ اس کی بھی ایک تجد و پذیر ہویت ہوتی ہے، بحسنہ اس توجہ کے ان کے قول کا کوئی دوسرا مطلب صحیح نہیں ہو سکتا کہ اس سے ان کی اصلی غرض یہ ہے، کہ حرکت کی ماہیت دراصل تجد و انقضاء گزشتہ، رکننے والی ماہیت ہے، اور زمانہ اسی حرکت کی مقدار کا نام ہے، اسی لئے صاحب تلویحات (شیخ الاشراق) کی رائے یہ ہے، کہ حرکت ہی اپنی مقدار میں حیثیت کے رو سے بحسنہ زمانہ ہے، تم جب زمانے کو حرکت ہونے کی حیثیت سے تصور کرو گے تو یقیناً زمانے کو حرکت کے سوا کوئی زائد امر خارج میں نہیں پاسکتے، البتہ ذہن میں اس وقت کچھ مغایرت محسوس ہو سکتی ہے، جب حرکت کو صرف حرکت ہونے کی حیثیت سے تصور کرو۔

ایک ذیلی بحث

شفا میں شیخ نے ذکر کیا ہے، کہ بعض لوگوں نے مطلقاً زمانے کے وجود کا انکار کیا ہے، اسی طرح بعضوں کا خیال ہے کہ عیاں اور خارج میں تو اس کا وجود کسی حیثیت سے بھی نہیں ہے البتہ وہم میں ایک ایسا مفہوم ضرور پیدا ہوتا ہے، جسے زمانہ کہا جاسکتا ہے بعضوں نے اس کے وجود کو تو مانا ہے، لیکن کہتے ہیں کہ اس کی حقیقت ایسی نہیں ہے، جیسے دنیا کی کسی واحد شے کی ہوتی ہے، بلکہ بعض چیزوں کو خواہ وہ کچھ بھی ہوں ان کو بعض دوسری چیزوں سے ایک خاص قسم کی نسبت ہوتی ہے، اور یوں پہلی چیزوں کو ان دوسری چیزوں کے لئے وقت قرار دیدیا جاتا ہے، اس کے بعد آدمی یہ خیال کرنے لگتا ہے، کہ انہی اوقات کے مجموعے کا نام زمانہ ہے الغرض وقت ایک حادث و نوید اعرض کا نام ہے، جو کسی دوسرے عرض کے وجود کو عارض ہوتا ہے خواہ یہ دوسرا عرض کچھ بھی ہو، کوئی بھی ہو، مثلاً طلوع آفتاب ایک حادثہ اور واقعہ ہے، اس کو کسی انسان کے آنے کی طرف مثلاً منسوب کر دیا جائے اور یوں طلوع آفتاب اس آدمی کے آنے کا وقت بن جاتا ہے،

اسی طرح بعضوں نے زمانے کے متعلق یہ دعویٰ کیا ہے، کہ وہ ایک خاص نوعیت کا وجود رکھتا ہے، یعنی وہ جوہری وجود رکھتا ہے اور وہ بذات خود قائم ہے، اور جسمانی امور سے اس کا وجود بالکل الگ اور پاک ہے، بعضوں نے جوہر تسلیم کرنے کے بعد اس کو جسمانی جوہر قرار دیا ہے، وہ کہتے ہیں کہ فلک الافلاک کا نفس (روح) یہی زمانہ ہے بعضوں نے فلک کی گردش کو زمانہ قرار دیا ہے، یعنی صرف فلک کی گردش تو زمانہ ہے، اس کے سوا دنیا میں اور جو حرکتیں پائی جاتی ہیں وہ زمانہ نہیں ہیں، بعضوں نے فلک کی گردش ہی کو زمانہ قرار دیتے ہوئے یہ دعویٰ کیا ہے کہ اس کی صرف ایک گردش کا نام زمانہ ہے زمانے کے متعلق یہ ہیں وہ نظریات جن کی طرف مختلف زمانوں میں مختلف جماعتیں اور اشخاص گئے ہیں، فن طبیعیات میں انہی نظریوں کا ذکر کیا جاتا ہے، اس سلسلے میں ابوالبرکات بغدادی نے زمانے کے متعلق یہ مسلک اختیار کیا ہے کہ زمانہ وجود کے مقدار کا نام ہے، متکلمین کے طبقے سے اشاعرہ نے گزشتہ بالا

مذہب میں سے تیسرے مذہب کو اپنی طرف منسوب کر لیا ہے، اسی طرح چوتھے مذہب والوں میں سے یعنی جو زمانے کے وجود کو جسم سے بھی اور جدا مانتے ہیں ان میں بعضوں کا خیال یہ ہے کہ زمانہ خود واجب الوجود کی ذات ہے، قدیم فلاسفہ کا ایک گروہ اسی خیال کا حامی تھا، زمانے کے متعلق ایک خیال یہ بھی ہے کہ زمانے کا شمار اگرچہ انہی طبائع کے ذیل میں ہے جو ممکن ہیں، لیکن باوجود ممکن ہونے کے اس کا تعلق مادے سے نہیں ہے، بلکہ وہ بجائے خود ایک ایسا جوہر ہے، جس کی ذات مادے سے قطعاً علیحدہ اور منفصل ہے، یہ رائے افلاطون الہامی اور اس کے بعض ماننے والوں کی طرف منسوب ہے، بہر حال یہ دونوں گروہ یعنی جو زمانے کو واجب الوجود قرار دیتا ہے اور جو مادے سے برسی قرار دیکر اس کو جوہر مستقل کی حیثیت عطا کرتا ہے، ان دونوں کے سامنے یہ بات ہے کہ زمانے کی ذات میں تغیر و انقلاب کو یہ لوگ اس وقت تک محال اور ناممکن قرار دیتے ہیں جب تک اس کی نسبت تغیر پذیر اشیاء کی طرف نہ ہو جائے گویا ان کے نزدیک جب تک زمانے کے اندر حرکات، اور تغیرات وقوع پذیر نہ ہوں اس وقت تک اس میں دوام اور سرمدیت کے سوا اور کوئی صفت نہیں پائی جاتی ہے، البتہ جب ان تغیر پذیر حقائق سے زمانے کا تعلق ہو جاتا ہے، تو اس وقت پھر اس میں آگے ہونے اور پیچھے ہونے یا قبلیات اور بعدیات کی جہت بھی پیدا ہو جاتی ہے مگر ان تغیرات کا تعلق خود زمانے کی ذات سے نہیں ہے، بلکہ اس کی ذمہ داری انہی تغیر پذیر حقائق و اشیاء کی طرف عاید ہوتی ہے، جو زمانے میں پائے جاتے ہیں۔

ان کی یہ اصطلاح ہے کہ زمانے کو جب ان ذاتوں کے لحاظ سے تصور کیا جائے جن کا وجود دوامی ہے، اور ہر قسم کے تغیر و انقلاب سے وہ مقدس و پاک ہیں، تو اس وقت زمانے کا نام سرمد ہے، اور جن چیزوں کا حرکات و تغیرات سے تعلق ہے، جب ان کے متعلق یہ تصور کیا جائے کہ ان کا حصول بھی زمانے میں ہوا ہے تو اس اعتبار سے زمانے کو "الدھر الدھر" کے نام سے موسوم کرتے ہیں، اور اگر تغیر پذیر حقائق کے ساتھ ان کے اقترانی و اتصالی تعلق

کا لحاظ کیا جائے تو پھر اس کا نام زمانہ ہے، دگوا زمانے میں ان حقائق کا حصول ان کے خیال میں الگ بات ہے اور زمانے کے ساتھ ان کا اقتران و اتصال یہ دوسری بات ہے، مباحث مشرقیہ کا مصنف زمانے کے مسئلے میں سخت مر اسیمہ اور حیران ہوا ہے اور بالآخر عیون الحکمت جو ابن سینا کی کتاب ہے، اس کی خراج میں افلاطون کا دامن تمام کر پناہ لی ہے، بہر حال اپنی کتاب مباحث مشرقیہ میں تمام مذاہب اور ان شکوک کا تذکرہ کرنے کے بعد جو ہر مذہب کے متعلق پیدا ہوتے ہیں یہ لکھا ہے،

واضح ہو، کہ میں اس وقت تک زمانے کی واقعی حقیقت تک نہیں پہنچ سکا ہوں، اس لئے اس کتاب میں تم مجھ سے زیادہ سے زیادہ اسی کی امید کر سکتے ہو، کہ میں تمام خیالات و آراء جو زمانے کے متعلق ہیں انھیں تھکا سائے پیش کر دوں، باقی کسی خاص قوم یا فرقے کی متعصبانہ جانب داری کر کے جواب دینے کی زحمت کشی تو میں اکثر مقامات میں یہ نہیں کرتا ہر حال اس مسئلے میں تو بالکل نہیں کروں گا،

پھر عیون الحکمت کی شرح میں، مذاہب اور ان کے متعلقہ شکوک و شبہات کو بیان کرنے کے بعد لکھتے ہیں،

ارسطا طالیس کا زمانے کے متعلق جو یہ خیال ہے وہ حرکت کی مقدار کا نام ہے، جو لوگ اس خیال کے مویدین ہیں، ان شکوک و شبہات کے مقابلے میں جو اس مسلک کے متعلق پیدا ہوتے ہیں، ان لوگوں کے لئے اس کے سوا کوئی چارہ کار نہیں ہے، کہ وہ افلاطن کے مذہب کی طرف رجوع کریں، اور زمانے کے متعلق میرا خیال بھی یہی ہے کہ واقعہ سے زیادہ تر قریب افلاطن ہی کا مذہب ہے، یعنی یہ بات کہ زمانہ بذات خود قائم ہے اور بذات خود مستقل وجود رکھتا ہے صاحب مباحث مشرقیہ نے اس کے بعد ان تینوں اعتبارات کا تذکرہ کیا ہے، یعنی سرمد دہر اور زمانے کا، اور اس کے بعد پھر اپنی رائے ان الفاظ میں درج کی ہے،

افلاطون ہی کا مذہب میرے نزدیک ایک ایسا مذہب ہے جو حقیقی برہانی معیار پر زیادہ کھرا ثابت ہوتا ہے، اور شکوک و شبہات کی تائید کیوں سے یہ زیادہ دور ہے، بریں ہم کامل اور نام علم تو صرف وہی ہو سکتا ہے جو حق تعالیٰ کے یہاں سے ملے، اس کے بعد اسطاطالیس کے خیال پر اعتراض کرتے ہوئے لکھا ہے،

عقل کا یہ وجدانی فیصلہ ہے کہ ان روزمرہ کے پیدا ہونے والے حوادث سے پہلے بھی (حق تعالیٰ) الہ العالم موجود تھا اور اس وقت بھی ان چیزوں کے ساتھ وہ موجود ہے اور ان کے بعد بھی وہ باقی رہے گا، اب اگر پہلے ہونے پیچھے ہونے کے ساتھ ہونے، یعنی قبلیت، بعدیت معیت کے صفات کے تعاقب سے اس ذات میں تغیر و انقلاب پیدا ہو جاتا ہے جسے ان صفات سے موصوف کیا جاتا ہو، تو یقیناً اس کا مطلب یہ ہوگا اور یہ ماننا پڑے گا کہ خدا کی ذات جو واجب الوجود ہے وہ بھی تغیر و انقلاب سے موصوف ہو جائے، حالانکہ کوئی صاحب عقل اس کا قائل نہیں ہو سکتا ”تم اس کے جواب میں اگر یہ کہو کہ اگر تفسیر و انقلاب کو روزمرہ کے، ”حوادث کی طرف نہ منسوب کیا جائے گا تو کسی اور وجہ سے اللہ تعالیٰ کی ”ذات کو قبلیت و معیت و بعدیت کے صفات سے موصوف کرنا ”و ناممکن ہوگا (اس لئے ضرور ہوگا کہ تفسیر و انقلاب کا اسمی، ”و حوادث کو منشاء قرار دیا جائے، ”میں کہتا ہوں کہ پھر زمانے ”و کے متعلق بھی یہی دعویٰ کیوں نہ کیا جائے یعنی تغیر و انقلاب کو زمانے کی طرف ”و نہیں بلکہ ان حوادث کی طرف منسوب کیا جائے جو اس واقعہ پر تہیں ”صاحب مباحث نے اس کے بعد اپنے کلام کو اس فقرے پر ختم کیا ہے،

اور یہی مذہب امام افلاطون کا ہے یعنی وہ کہتا ہے کہ مدت (زمانے) میں اگر حرکات اور تغیرات وقوع پذیر نہ ہوں، تو اس وقت اس میں بجز دوام اور استمرار کے اور کچھ نہ ہوگا اور اسی کو دہر اور سرمد کے نام سے موسوم کیا جاتا ہے، لیکن اگر مدت میں حرکات و تغیرات کا حصول ہو

تو اس وقت اس میں بعدیات سے پہلے قبلیات اور قبلیات کے بعد بعدیات کے صفات پیدا ہو جائیں گے، لیکن یہ باتیں اس میں یقیناً نہیں ہیں اس لئے پیدا نہیں ہوں گی کہ خود اس کی ذات میں کوئی تغیر رونما ہوا ہے، بلکہ یہ خود ان اشیاء کے تغیر کا نتیجہ ہوگا،

میں کہتا ہوں کہ قطعی دلیل کی روشنی میں تم ایک ایسی ہویت کا یقین حاصل کر چکے ہو، جو بذات خود متحد و پذیر بھی ہے اور گزران بھی ہے، یعنی وہ نہ ہونے کے ساتھ ساتھ گزرتی جاتی ہے، یہی اس کی حقیقت ہے، اس کی ذات اور اس کی صفت متحدہ کے درمیان کسی جامل کا جعل شریک نہیں ہے، یعنی ذات کو بنا کر پھر جامل لئے متحدہ کی صفت اس کے لئے نہیں بنائی ہے، بلکہ اس کی ذات کا وجود اور اس کی ساخت ہی متحدہ کے وجود کی ساخت ہے اس شخص نے (امام رازی نے) زمانے اور حرکت کے متعلق جتنے مشکوک و شبہات پیدا کئے ہیں سب کا جواب موجود ہے اور ان کی پیش کردہ دشواریوں کا حل موجود ہے جب کوئی مناسب مقام ان کے ذکر کا آنے لگا، تو اللہ کے فضل و کرم سے وہاں اس کا ذکر کیا جائے گا، باقی حق تعالیٰ کے وجود کی طرف روزمرہ پیدا ہونے والے حوادث کی نسبت سے قبلت و بعدیت کے صفات کو منسوب کرنا، اور یہ سمجھنا کہ اس اعتبار سے اللہ تعالیٰ کی ذات بھی ان صفات سے موصوفہ ہو جاتی ہے واقعہ یہ ہے خدا کی ذات اس نقص سے پاک اور اس عیب کے افتاب سے برتر ہے، اسی طرح حوادث اور خدا میں معیت کا علاقہ بھی زمانی حیثیت سے ناقابلِ اعتبار ہے، ہاں! معیت کی ایک صورت بنے جو خدا میں بھی پائی جاتی ہے، اس معیت کا نام قیومی معیت ہے، اور یہ تعلق زمانی تعلقات سے پاک ہے، اور حدوث، نوزائیدگی، حرکت سے بھی اس تعلق کو کوئی نسبت نہیں ہے،

(زمانے کے متعلق جن مذاہب کا ذکر کیا گیا ہے) ان کے متعلق یہ خیال یہ ہے کہ جن قدیم حکماء نے سرے سے زمانے کے وجود کا انکار کیا ہے، یہ ظاہر ان کی مراد یہ معلوم ہوتی ہے، کہ بذات خود جو متحد و پذیر امربہاں پایا جاتا ہے اس کے سوا زمانے کے لئے کوئی دوسرا وجود نہیں ہے، اسی طرح جن لوگوں نے ذہن میں

نہیں بلکہ صرف خارج میں زمانے کے وجود کا انکار کیا ہے ان کی غرض یہ معلوم ہوتی ہے کہ زمانے کا شمار ان عوارض و صفات میں ہونا چاہئے جنہیں تحلیل علی عمل کے بعد عقل ماہیت پر زائد پاتی ہے، یعنی صرف تصور اور خیال کی حد تک ماہیت پر زمانے کی زیادتی محدود ہے، باقی ایسے صفات جو وجوداً بھی اپنے موصوف پر زائد ہوتے ہیں زمانے کی یہ نوعیت نہیں ہے، جیسا کہ میں پہلے بھی اشارہ کر چکا ہوں، ان مذاہب میں جن لوگوں کا یہ خیال ہے کہ زمانہ کوئی جسمانی جوہر ہے، یعنی فلک الافلاک کے نفس کو وہ زمانہ قرار دیتے ہیں، تو ان کا مطلب شاید اس سے یہ ہے کہ فلک میں جو تجد و پذیر طبیعت پائی جاتی ہے وہی زمانہ ہے، اس صورت میں ”نفس فلک“ کا لفظ جو انھوں نے استعمال کیا ہے، اس سے فلک کی (جان و روح نہیں) بلکہ خود فلک کی ذات اور ہویت مراد ہوگی اور یہ بجنسہ وہی خیال ہے جو میں نے عرض کیا تھا کہ طبیعت کی مقدار اپنی ذاتی تجد کے اعتبار سے زمانہ ہے، میں نے کہا تھا کہ زمانے کی حالت جسم تعلیمی کے جیسی ہے، یعنی وجودی عوارض و صفات جیسی چیز نہیں ہے بلکہ وہ چیز جس سے بذات خود تقدیر حاصل ہوتا ہے اس کا وجود بجنسہ مقدار کا وجود ہے، اور اس بنیاد پر عوارض و صفات کے ذیل میں اس کو شمار کرنا، ذہن کے تخلیقی عمل کا نتیجہ ہو سکتا ہے، ٹھیک جس طرح وجود کو ماہیت اور اس موجود ذات کے عوارض میں شمار کیا جاتا ہے، جو خود اسی وجود کے ساتھ موجود ہوتی ہے اسی طرح زمانے کو بن لوگوں نے غیر مادی جوہر قرار دیا ہے، ایسا معلوم ہوتا ہے کہ انھوں نے اس طبعی صورت کو جو اپنے تجد و پذیر مادی وجود کے اعتبار سے امتداد و مقدار کو قبول کرتی ہے اس کی عقلی صورت کو جو مادی نہیں ہے زمانہ قرار دیا ہے یعنی جو اپنے عقلی وجود کے ساتھ علم الہی میں ابداً ازلاسمداً ثابت ہے جو واجب الوجود ہی کو زمانے کا مصداق ٹھہراتے ہیں، ان کے سامنے شاید کوئی بہت زیادہ بلند و اعلیٰ نقطہ نظر ہے، حدیث میں بھی یہ بات آئی ہے کہ لا تسبوا الدھر فان الدھر هو اللہ تعالیٰ (زمانے کو گالی مت دو، کیونکہ زمانہ تو اللہ تعالیٰ ہی ہیں) نبوی دعاؤں میں یہ الفاظ بھی پائے جاتے ہیں یا دھر یا دھر یا دھر یا دھر یا کان یا کینان یا روح“ فلسفے کے

اس اعتراض کے جواب میں میں کہتا ہوں کہ شے اور اس کے عدم میں ایسی ترتیب کا محسوس ہونا کہ دونوں ساتھ جمع نہیں ہو سکتے یہ ایک ایسی بات ہے کہ ہر شخص بدہمت اس کا شعور اپنے اندر رکھتا ہے، اور شے کے عدم وجود کی یہ ترتیب ایسی نہیں ہے جیسی علت و معلول کے درمیان ہوتی ہے اس لئے کہ علت و معلول میں تو ضروری ہے کہ دونوں ساتھ ہوں، اسی طرح یہ ترتیب ویسی بھی نہیں ہے جو علت ناقعد اور اس کے معلول کے درمیان ہوتی ہے جس میں علت کو معلول پر تقدم بالطبع حاصل ہوتا ہے، اس لئے کہ بالطبع والے تقدم میں مقدم کے لئے یہ بات ناممکن نہیں ہوتی کہ وہ موخر کے ساتھ جمع ہو (بخلاف اس کے شے کے عدم کا اس کے وجود کے ساتھ جمع ہونا محال ہوتا ہے) ویسا ہی شرف اور بزرگی کے حساب سے کوئی چیز دوسری چیز پر جو مقدم قرار پاتی ہے وہ بات بھی یہاں نہیں ہے مکان کی وجہ سے جو ترتیب پیدا ہوتی ہے اور اس کی بنیاد پر کوئی چیز مقدم کوئی موخر ٹھہرتی ہے وہ بات بھی نہیں ہے تو اس کے سوا اور کیا کہا جاسکتا ہے کہ ان دونوں میں زمانے والی وہ ترتیب ہے جس کی وجہ سے ایک قبل اور دوسرا بعد ہو گیا ہے الحاصل زمانے سے ہماری مراد اس قسم کی ترتیب کے سوا اور کچھ نہیں ہے، اب اگر یہ ترتیب بھی یہاں پیدا نہیں ہوتی ہے تو اس کے یہ معنی ہوں گے کہ تم زمانے کے وجود کو اس کے عدم کے بعد نہیں مانتے، اور اگر یہ ترتیب پیدا ہوتی ہے تو یہ مان لیا گیا کہ زمانے کا عدم بھی زمانے ہی میں پایا جاتا ہے، باقی عالم سے باہر جن وہی احیاء اور عکسوں کا توہم ہوتا ہے، اس میں اور زمانے کے عدم میں فرق کا سوال تو وہ یہ ہے کہ چیز (جگہ) اپنے متناہی ہونے میں اس کا محتاج نہیں ہوتا کہ اس کے لئے بھی کوئی دوسری جگہ ہو، البتہ اپنے حادث اور نو پیدا ہونے کے حساب سے وہ بھی چاہتا ہے کہ عدم کے بعد ہو، اس پر اگر کہنے والا یہ کہے کہ اس بنیاد پر تو لازم آتا ہے کہ الہ العالم (حق تعالیٰ) بھی زمانی

لہ اس سے پہلے بیان میں ثابت کیا گیا تھا کہ زمانے کا عدم بھی زمانے میں پایا جاتا ہے اور قاعدہ ہے کہ ایسی چیز جو زمانی طور پر مقدم ہو اس کے ساتھ جو چیزیں ہوں گی زمانہ انکا

ہو جائے اور یہ کہ زمانے کے لئے بھی زمانہ ہو یوں ہی سلسلہ آگے بڑھ کر، لامحدود و غیر متناہی زمانوں کی صورت اختیار کر کے تسلسل کو پیدا کر دے گا، میں اس کے جواب میں کہتا ہوں کہ حق تعالیٰ کا کسی مخصوص و معین زمانے سے پہلے ہونے کے واقعہ پر اگر غور کیا جائے تو بالآخر اس تقدم کا مرجع پھر زمانے ہی کی ذات قرار پاتی ہے، اس لئے کہ حق تعالیٰ کی ذات اگرچہ تغیر و انقلاب سے مقدس و پاک ہے اور زمانے کے احاطے سے اس کی ذات بلند و برتر ہے، نیز جن چیزوں کو حق تعالیٰ کے ساتھ زمانی معیت حاصل ہوتی ہے بالآخر اس معیت کا انجام قبلیت ہی ہو جاتا ہے، لیکن ہر شے کے ساتھ حق تعالیٰ کی معیت چونکہ نہ براہ راست ہوتی ہے اور نہ یہ معیت اس کی ذات میں دخیل ہوتی ہے، اس لئے زمانہ سابق (یعنی عدم والے زمانے) کے ساتھ اس کی معیت اس طرز کی ہوتی ہے جس سے اس کی ذات میں تغیر و انقلاب پیدا نہیں ہوتا ایسی صورت میں خدا پر صادق آتا ہے کہ وہ زمانہ معین سے پہلے ہے، جس طرح یہ جمعی صادق آتا ہے کہ اس کے ساتھ خدا پایا جاتا ہے اور اس کے بعد بھی پایا جاتا ہے،

باقی رہا ہر زمانے کا زمانے کے بعد ہونے کا مسئلہ یعنی ہر زمانے کے عدم کا بھی زمانے میں پایا جانا تو اس سے کوئی بات اگر لازم آتی ہے تو وہ یہ ہے کہ ہر زمانے کے قبل زمانے اور ہر حرکت کے قبل حرکت اور ہر جسم کے قبل جسم اس طریقے سے ہو جس کی نہ حد ہو نہ انتہا، بلاشبہ یہ تسلسل ہے، لیکن یہ تسلسل کی وہ قسم ہے جو محال نہیں ہے، کیونکہ یہ بات جو یہاں لازم آرہی ہے اس کا منشا یہ ہے، کہ یہ ساری چیزیں ایسی ہیں جن کے وجود میں انتہا درجے کا ضعف پایا جاتا ہے، ایسا ضعف کہ ان کے وجود کا دامن عدم سے بندھا ہوا ہے، یعنی ان کے ہر فرد کا وجود دوسرے فرد کے عدم کو اور ہر فرد کا عدم دوسرے فرد کے وجود کو چاہتا ہے

بقیہ حاشیہ صفحہ گزشتہ۔ مقدم ہونا بھی ضروری ہے، پس زمانے کا عدم زمانے پر مقدم ہوا اور چونکہ اس عدم کے ساتھ خدا کا وجود بھی تھا اس لئے خدا کا بھی زمانی طور پر وجود سے پہلے اور مقدم ہونا ضروری ہوا، جواب کا سمجھنا چونکہ اس تقریر پر موقوف تھا اس لئے توضیح ضروری کی گئی، مترجم۔

اور اس بنیاد پر زمانے کے عدم کا تحقق زمانے میں نہ ہوگا، اس تقریر پر وہی مغرض
 اگر یہ اعتراض کر بیٹھے کہ خدا اور زمانے میں جب معیت پائی جاتی ہے، تو اس
 کا اقتضایہ ہے کہ یہ دونوں ساتھی کسی ایسے دوسرے زمانے میں پائے جائیں
 جو دونوں سے متعلق ہو، اسی طرح زمانے کے عدم کو جب اس زمانے کے ساتھ معیت
 حاصل ہوئی جو زمانے کے وجود سے پہلے ہے، (عدم سابق کی صورت میں) اور اس
 سے زمانے کے ساتھ بھی اس عدم کو معیت حاصل ہوئی جو زمانے کے وجود کے
 بعد ہے (عدم لاحق کی صورت میں) تو اس کا بھی یہی اقتضایہ ہے، کہ ان دونوں کیلئے
 بھی کوئی دوسرا زمانہ ہو، اس کے جواب میں ہم یہ کہیں گے، دو چیزوں کی معیت کسی
 زمانے کو اس وقت چاہتی ہے جب ان دونوں ساتھیوں میں ایک خود زمانہ نہ ہو،
 لیکن اگر ایسی معیت جس میں ایک ساتھی خود زمانہ ہو اور دوسرا کوئی اور چیز، تو ایسی صورت میں اس معیت
 کیلئے کسی دوسرے زمانے کی ضرورت نہیں ہے، اسلئے کہ جس کی وجہ سے ہاں معیت پیدا ہو رہی ہے
 وہ تو خود ہی معین زمانہ ہے، کیونکہ اس کا تعین تو خود اسی کی ذات کا اقتضایہ ہے، وجہ
 اس کی یہ ہے، کہ زمانہ دراصل وجود کی ایک ایسی قسم ہے، جو اپنے خاص خصوصیات
 کی بنیاد پر دوسرے وجودوں سے بالکل الگ تھلگ ہے مثلاً اس خاص گھنٹے
 (دس بجے) کے تصور کی اس کے سوا اور کیا صورت ہے کہ وہ بھی خاص گھنٹہ (دس
 بجے) ہے، اور اس کے ذاتی تعین کی یہ ایسی شکل ہے کہ نہ اس سے پہلے پایا جانا
 اس کا ممکن ہے اور نہ اسکے بعد (کہ دس بجے ظاہر ہے کہ نہ نو بجے پایا جاسکتا ہے
 نہ گیارہ بجے) اور یہی حال زمانے کے دوسرے افراد اور اجزا کا ہے کہ جو اس کے
 وقوع کی شکل ہے وہی اس کی شکل ہے، گویا اس کا تعین ان ضروریات میں ہے جو جعل بسیط کے طور پر
 معمول ہوتے ہیں، پس ثابت ہوا کہ زمانے کے ساتھ اور اس کی معیت میں کسی چیز کا
 واقع ہونا یہ اس بات کو نہیں چاہتا کہ اس معیت کے لئے، کوئی دوسرا زمانہ ہو، البتہ
 دو ایسی چیزیں جن میں کوئی بھی زمانہ نہ ہو، بلاشبہ وہ تیسری چیز کو چاہتی ہیں، خود ہی تیسری چیز جن کی معیت
 و رفاقت کی جہت ہوتی ہے اور جو حال معیت کا ہمہ ہی حال تقدم و تاخر کا بھی ہے،
 یعنی (اور چیزوں میں تو تقدم و تاخر زمانے کے ذریعے سے پیدا ہوتا ہے) اور خود زمانے
 میں تقدم و تاخر یہ اس کی اپنی ذات ہی کا اقتضا ہوتا ہے اس لئے کہ یہ باتیں (یعنی

تقدم تاخر معیت) یہ سب زمانے کی ماہیت کے لوازم میں ہیں اور جتنے زمانے میں ان میں سے ہر زمانہ قبل بھی ہوتا ہے، اور یہ قبلیت دوسرے کے اعتبار سے ہوتی ہے، اسی طرح ہر زمانہ بعد بھی ہوتا ہے، اور یہ بعدیت دوسرے کے حساب سے ہوتی ہے، اسی طرح ہر زمانہ مع بھی ہوتا ہے، اور اس کی معیت اس کے حساب سے ہوتی ہے جو اس کے ساتھ اتصال و رفاقت کا تعلق رکھتا ہے، یہاں کسی کے لئے اس کی گنجائش نہیں ہے کہ وہ کہے کہ اس بنیاد پر لازم آتا ہے، کہ زمانہ مضاف (اضافت) کے مقولے کے نیچے مندرج ہو جائے، وجہ یہ ہے کہ یہ مغالطہ اس لئے پیدا ہو رہا ہے، کہ شے کے مفہوم اور اس کے وجود میں اشتباہ پیدا ہو گیا ہے، واقعہ یہ ہے کہ زمانے کا جو مفہوم ہے وہ تو مقولہ کم (مقدار) کے نیچے مندرج ہے، یعنی زمانے کا بذات خود ایک متصل غیر قار مقدار ہونا، لیکن زمانے کا جو وجود ہے، وہ بذات خود کسی شے پر مقدم ہوتا ہے، اور بذات خود کسی شے سے متاخر ہوتا ہے اور ظاہر ہے، کہ کسی چیز کا اس طور پر ہونا کہ اس کے سمجھنے سے لزوماً دوسری چیز سمجھ میں آئے، یہ اور بات ہے، (جیسا کہ مقولہ اضافت کی چیزوں کا حال ہے) اور کسی شے کے وجود کا کسی دوسری شے کے وجود یا عدم سے متعلق ہونا یہ بالکل دوسری بات ہے، دونوں میں فرق عظیم ہے، اب اس کے بعد معلوم ہونا چاہئے کہ تقدم و تاخر کی مفت ماہیت زمانہ کی خود ذات کو عارض ہوتی ہے، جس کی وجہ یہ ہے، کہ زمانے کی ماہیت کا وجود تقدم و تاخر کے وجود ہی کا تو نام ہے، بہر حال (زمانے کی ماہیت نہیں) بلکہ تقدم و تاخر کی ماہیت مقولہ مضاف کے نیچے مندرج ہے، یعنی ان دونوں (تقدم و تاخر کی) ماہیت تقدم و تاخر کے وجود کی طرف مضاف ہے، نہ کہ خود اضافت کے وجود کی طرف وہ مضاف ہے اور یہ جو میں نے کہا کہ تقدم و تاخر کی ماہیت تقدم و تاخر کے وجود کی طرف مضاف ہے تو تقدم سے یہاں مراد وہ چیز ہے جس سے تقدم حاصل ہوتا ہو، اسی طرح تاخر سے مراد وہ تاخر ہے جس سے تاخر حاصل ہوتا ہو، یہاں ایک اور مشکل پیش آتی ہے، تفصیل اس کی یہ ہے، کہ زمانے کے اجزاء کے متعلق یہ بات ضروری ہے، کہ باہم ان کی ماہیت دوسرے سے مختلف ہے۔

لیکن ایسے حقائق جو متصل ہوتے ہیں ان کے اجزاء کا حقیقت میں متحد ہونا بھی ضروری ہے اور یہ اس لئے ضروری ہے کہ مثلاً جمعات کا دن ظاہر ہے کہ بدھ کا دن نہیں ہو سکتا اور نہ یہ وہ جمعات ہو سکتی ہے جو اس سے پہلے گزری، اور نہ وہ جمعات جو بعد کو آئے گی، پس مذکورہ بالا محالات بکھرداپس ہو جاتے ہیں اس اشکال کا جواب یہ ہے، کہ کسی متصل حقیقت کے متعلق جو یہ کہا جاتا ہے کہ ان کے اجزاء میں اتحاد و اتفاق ہونا چاہئے تو اس کا مطلب یہ ہوتا ہے، کہ اتصال کی ماہیت کا جو اقتضا ہے، اس کے اعتبار سے ان میں باہم توافق ہونا چاہئے، لیکن یہ کوئی ضروری نہیں ہے، کہ اتصال کی ماہیت نہیں بلکہ اتصال کے وجود کا جو اقتضا ہو، اس کے اعتبار سے بھی ان میں باہم اختلاف نہ ہو، اس لئے کہ متصل کے بعض حصے کا ایک حال میں ہونا، اور دوسرے حصے کو اس سے مختلف حال میں ہونا یہ ایسی بات ہے، جسے خود اتصالی وجود کی خاص نوعیت چاہتی ہے، گویا انکی اتصالی وحدت ہی کا یہ اختلاف ضروری اقتضا ہے، جیسے کسی مکان کی وحدت ہی یہ چاہتی ہے کہ اس کے بعض حصے کا یہ حال ہو، اور بعض حصے کا دوسرا مختلف حال، گویا مکانی وحدت اور اتصال کا جس طرح مکانی اجزاء کا باہمی اختلاف ذاتی اقتضا ہوا کرتا ہے اسی طرح زمانے کے بعض گھنٹوں اور حصوں کا ایک ایسے خاص حال پر ہونا، جو دوسرے گھنٹے یا حصے کے حال سے مختلف ہو، یہ بھی زمانے کی وحدت اور اتصال ہی کا ذاتی اقتضا ہے۔

فصل

اس فصل میں ان لوگوں کے استدلال کی تفصیل کی جائے گی جو کہتے ہیں کہ زمانے کا بھی کوئی نقطہ آغاز اور ابتدا ہے، چند دلائل ہیں جو ان لوگوں کی طرف سے پیش کئے جاتے ہیں، ہم تفصیل وار ان کو الگ الگ کر کے بیان کرتے ہیں پہلی دلیل ان کی یہ ہے، کہ گزرے ہوئے واقعات و حوادث زیادہ اور کم ہونے کے صفات سے موصوف ہوتے ہیں یعنی بعض حوادث زیادہ ہوتے ہیں اور بعض کم، اور قاعدہ ہے، کہ جن چیزوں کی یہ حالت ہوتی ہے، ان کے لئے ابتدا کا ہونا ناگزیر ہے، پس ثابت ہوا کہ جتنے حوادث اور نوپید چیزیں

ہیں ان کی ابتدا ضرور ہے، دوسری دلیل یہ ہے کہ گزرے ہوئے حوادث و واقعات کے متعلق اگر یہ فرض کیا جائے کہ وہ غیر متناہی اور لامحدود ہیں، تو اس کا لازمی نتیجہ یہ ہے کہ مثلاً جو واقعہ آج حادث ہوا ہے، اس کی پیدائش لامحدود امور کے گزرنے پر خوف ہو جائے اور اس بنیاد پر اس کا وجود ہی محال ہو جائے گا، لیکن روزمرہ واقعات و حوادث کا وقوع پذیر ہونا مشاہدے کی بات ہے اس کو کون محال قرار دے سکتا ہے، پس شرط یہ کی تالی جب محال ہے، تو مقدم کا محال ہونا بھی ضروری ہوا اور یہی دعویٰ تھا تیسری دلیل یہ ہے کہ حوادث و واقعات جتنے بھی ہیں ظاہر ہے کہ ہر حادثہ اور ہر واقعہ کی کوئی نہ کوئی ابتدا ضرور ہے، جب ہر حادثے کے لئے یہ ضروری ہے، تو کل حادثوں اور واقعات کے مجموعے کے لئے بھی ابتدا کا ہونا لازمی ہے، چوتھی دلیل یہ ہے کہ گزشتہ حوادث و واقعات بہر حال گزرتے ہوئے ہم تک پہنچے ہیں، اب اگر گزشتہ حوادث کو غیر متناہی مانا جائے گا تو لازم آئے گا کہ غیر متناہی متناہی ہو جائے ہف (یعنی یہ خلاف مفروض ہے) پانچویں دلیل یہ ہے کہ ازل کے متعلق ہم پوچھتے ہیں کہ اس میں کوئی واقعہ حادث ہوا ہے یا نہیں، پہلی شق تو ناممکن ہے، اسلئے کہ حادث حادث باقی نہیں رہتا، (کیونکہ نہ ہونے کے بعد جو پیدا ہوا اسی کو حادث کہتے ہیں اب اگر ازل میں اس کے وجود کو مانا جائے گا تو اس کا مطلب یہ ہو گا کہ ایسا وقت اس پر نہیں گزرا جس میں وہ نہ تھا حالانکہ فرض کیا گیا تھا کہ وہ حادث ہے یعنی نہ ہونے کے بعد ہوا ہے) اور اگر دوسری شق تسلیم

لے بعضوں کا خیال ہے کہ دنیا میں جو چیزیں پیدا ہو رہی ہیں چمکہ لامحدود ہیں اس لئے غیر محدود زمانے سے یوں ہی مسلسل پیدا ہوتی چلی آرہی ہیں عین یہ لوگ چمکہ حوادث و واقعات کو غیر محدود مانتے ہیں اس لئے زمانے کو بھی غیر محدود ماننا ان کے لئے ناگزیر ہے، لیکن جو حوادث و واقعات کو محدود اور متناہی مانتے ہیں ان کے نزدیک زمانہ بھی محدود ہے عین اس کی بھی ابتدا ہے اسی لئے یہ لوگ حوادث و واقعات کو محدود ثابت کرنے کی کوشش کرتے ہیں تاکہ زمانہ بھی محدود ہو جائے اور جب وہ محدود ہو جائے گا تو اس کے آغاز کا پہلا بدی ہے ان تمام دلائل کی بنیاد اسی پر قائم ہے ۱۲۔

کی جاتی ہے، یعنی یہ مانا جاتا ہے، کہ ازل میں کسی حادث کا وجود نہیں پایا گیا، تو اس کے یہ معنی ہوئے کہ ازل میں ایک ایسا حال بھی گزرا ہے، جس میں کوئی حادث موجود نہ تھا پس ثابت ہوا کہ تمام حوادث کا وجود عدم کے بعد ہے، چھٹی دلیل یہ ہے کہ جتنے واقعات و حوادث گزر چکے ظاہر ہے، کہ دائرۃ وجود میں وہ داخل ہو چکے یعنی وجود ان کا احاطہ کر چکا ہے اور جو چیز کسی احاطے میں ہوتی ہے وہ قنای اور محدود ہوتی ہے، پس ثابت ہوا کہ تمام گزشتہ حوادث محدود و قنای ہیں سابقین دلیل یہ ہے، کہ واقعات و حوادث کا ہر ہر فرد جب عدم کے بعد پیدا ہوا ہے، یعنی ان سے پہلے ان کا عدم تھا، تو ہم مثلاً ایک ایسا جسم فرض کرتے ہیں جو قدیم ہو (یعنی ہمیشہ سے ہو، عدم کے بعد پیدا نہ ہوا ہو) اور اسی کے ساتھ اگر یہ مانا جائے، کہ جتنے حوادث و واقعات ہیں ان کی کوئی ابتدا نہیں ہے، اور ان میں کوئی ایسا واقعہ یا حادثہ نہیں ہے جسے اول قرار دیا جاسکتا ہو، تو ان دونوں کا لازمی نتیجہ یہ ہے، کہ اس قدیم جسم کے متعلق یہ مانا جائے، کہ ان حوادث کے وجود پر بھی وہ مقدم نہیں ہے اور نہ ان کے عدم پر، اور یہ ناممکن ہے، کہ ایک چیز چند امور پر مقدم بھی نہ ہو، اور ان امور میں سے ہر امر پر جو چیز مقدم ہے، اس پر وہ مقدم ہو جائے، کیونکہ اگر اس کو جائز قرار دیا جائے گا تو اس کا مطلب یہ ہوگا، کہ سابق اور سبق یا آگے اور پیچھے رہنے والی دو چیزیں آگے ہونے میں برابر ہو جائیں، حالانکہ جو سابق ہے ظاہر ہے کہ اسی کو آگے ہونا چاہئے، آٹھویں دلیل یہ ہے کہ عالم ظاہر ہے کہ ایسے حالات سے کبھی خالی نہیں رہ سکتا جو حادث اور نو پیدا ہوں، اور قاعدہ ہے کہ جو چیز حوادث سے خالی نہیں رہ سکتی وہ بھی حادث ہی ہوگی، پس ثابت ہوا کہ سارا عالم حادث ہے،

زمانہ حرکت، اور ان کے متعلقہ امور کو جو لوگ حادث قرار دینا چاہتے ہیں، ان کی کل دلائل جن ضعیف بنیادوں پر قائم ہیں بے دیکر ہی ہیں، اس میں ہر دلیل پر تنقید کر کے ان کی کمزوریاں دکھاتا ہوں، ان کی پہلی دلیل دراصل اس دلیل سے ماخوذ ہے جس سے البعاد (طول و عرض و عمق) کے ثنائی ہی ہونے کو ثابت کیا جاتا ہے اس دلیل کا خلاصہ یہ ہے کہ ہم زمانہ ماضی کے

ووروں کو یا ان کے مختلف حصوں کو جمع کرتے ہیں مثلاً اب تک جتنے سال گزر چکے ہیں ان کو جمع کرتے ہیں، یا جتنے اشخاص گزر چکے ہیں ان کا ایک مجموعہ فرض کرتے ہیں، پھر ہم آئندہ زمانے سے ایک دورہ، یا ایک سال، یا کوئی آدمی لیکر اس مجموعے میں بڑھا دیتے ہیں، اب اس اضافے سے جو مجموعہ خالی ہے اس کو بھی اپنے سامنے رکھتے ہیں اور اضافے کے بعد جو تعداد ان کی حاصل ہوتی ہے، اس کو بھی پھر دونوں کو برابر برابر کر کے مقابلہ کرتے ہیں، ظاہر ہے کہ اضافے والے مجموعے کو اس مجموعے سے یقیناً زیادہ ہونا چاہئے جس میں یہ اضافہ نہیں ہے، اور یہ زیادہ وقتی تنہا ہی مدت تک ہوگی، کیونکہ ایک ہی عدد کا تو اضافہ کیا گیا ہے، اب اس مشہور قاعدے کی بنیاد پر کہ تنہا ہی چیز سے جو چیز تنہا ہی مقدار میں زائد ہوگی اس کا تنہا ہی ہونا بھی ضروری ہے، اس لئے ثابت ہوا کہ جس مجموعے کو غیر تنہا ہی امور کا مجموعہ فرض کیا گیا تھا وہ تنہا ہی ہو گیا، یہ ہے اس دلیل کا خلاصہ، لیکن تم کو جب یہ معلوم ہو چکا ہے کہ حرکتوں، اور زمانوں اسی طرح حوادث کا کوئی کل اور مجموعہ نہیں بن سکتا ہے بلکہ ان کے اجزاء کا باہم مجتمع ہونا محال ہے، تو ظاہر ہے کہ ہر ایسی دلیل جو ان کے اسی ناممکن اجتماع پر مبنی ہوگی وہ صحیح نہیں ہو سکتی، زمانوں اور حرکتوں میں غیر تنہا ہی ہونے کو جو جائز قرار دیا گیا ہے، اس کی وجہ ہی یہ ہے کہ ان کا اجتماع اور باہم اکٹھے ہو کر پایا جانا ناممکن ہے، بلکہ زمانہ، حرکت اور ان میں جو اتصال، اور پھیلاؤ، کی صفت پائی جاتی ہے، ان تمام امور کا اثبات اسی پر موقوف ہے، کہ وجود ان کے اجزاء ایک دوسرے کے ساتھ جمع ہو کر نہیں پائے جاسکتے، اور ان کے ہر پچھلے کا وجود پہلے کے عدم کو اور پہلے کا وجود پچھلے کے عدم کو لزومی طور پر چاہتا ہے، بھلا جب صورت حال یہ ہے، تو جس چیز کا اجتماع بجائے خود محال ہے، اس کو فرض کر کے غیر تنہا ہی ہونے کا الزام پیدا کرنا کیسے درست ہو سکتا ہے جبکہ اسی اجتماع کے ناممکن ہونے کی وجہ سے غیر تنہا ہی ہونے کی اس صورت کو جائز قرار دیا گیا ہے، باقی ان کی دوسری دلیل، تو اس کا جواب یہ دیا جاسکتا ہے، کہ غیر تنہا ہی پر کسی امر کے موقوف ہونے کو جو محال قرار دیا گیا ہے تو یہ بات غیر تنہا ہی کی اس خاص صورت کے ساتھ مخصوص ہے،

جو ابھی موجود اور حاصل نہیں ہوا ہو، اس لئے کہ جس چیز کا وجود اگر ایسے غیر متناہی امور پر موقوف ہو، جو آئندہ پیدا ہونے والے ہیں، ظاہر ہے کہ ایسی چیز بھی موجود نہیں ہو سکتی، لیکن ایسے غیر متناہی امور جن کا وجود زمانہ ماضی میں پایا جاتا ہو، اگر اس پر کوئی چیز موقوف ہے تو اس میں یہ بات کب لازم آتی ہے یعنی یہ بات لازم نہیں آتی کہ اس غیر متناہی کا وجود پہلے معدوم تھا، پھر وہ موجود ہوا، اور اس کے موجود ہونے کے بعد اس موقوف چیز کا وجود ہوا، اس لئے کہ ایسی صورتیں جو وقت بھی فرض کیا جائے گا، وہ ہمیشہ غیر متناہی کے گزرنے کے بعد ہی ہوں گی، اور اس موقوف چیز کے وجود کی شرط یہی بات تھی، اور اگر صاحب دلیل کی غرض یہ ہے کہ جتنے حوادث و واقعات ہیں وہ اس وقت تک وقوع پذیر نہیں ہو سکتے جب تک غیر متناہی امور نہ گزر جائیں اور اسی کو وہ محال قرار دینا چاہتے ہیں، تو ظاہر ہے کہ گفتگو اسی کے متعلق ہو رہی ہے گویا جس امر میں نزاع ہے اسی کو محال فرض کر کے وہ اپنا دعویٰ ثابت کرنا چاہتے ہیں،

تیسری دلیل جو بیان کی گئی ہے اسکی بنیاد ایک منطقی پر ہے، یعنی انھوں نے ہر ہر شے کے حکم کو شے کے کل پر جاری کر دیا ہے، حالانکہ کل واحد (ہر ایک) کا حکم ضروری نہیں کہ سب کو بھی ثابت ہو، البتہ ایک بات ایسی ہے جس سے اگر وہ سمجھیں تو استدلال کر سکتے ہیں اور وہ یہ ہے، کہ جتنے نفوس ناطقہ اب تک گزر چکے ہیں دعویٰ کیا جائے کہ ان کا مجموعہ حادث ہے، یعنی عدم کے بعد اس کا وجود ہوا ہے، اور دلیل یہ بیان کی جائے کہ اس مجموعے میں جو بھی ہے چونکہ سب حادث ہے، اس لئے ضروری ہے کہ ان کا مجموعہ جو ان کا معلول ہے وہ بھی حادث ہو، دلیل کی یہ تقریر پہلی تقریر کے اعتبار سے مفید مدعا ہونے سے زیادہ قریب ہے کیونکہ اس دلیل میں صرف کل واحد کے حکم کو کل تک منتقل نہیں کیا گیا ہے بلکہ علت کے حادث سے معلول کے حادث پر استدلال کیا گیا ہے، لیکن اس دلیل سے بھی جو ان کی اصلی غرض ہے وہ حاصل نہیں ہوتی اس لئے کہ نفوس کے مجموعے کا اگر حادث ہونا ثابت بھی ہو جائے، تو یہ بات زمانے کے حادث ہونے کو کب لازم گردانتی ہے گویا یہ مان لیا جاسکتا ہے کہ ہر وقت نفوس کا ایک مجموعہ

حادث ہوتا ہوا چلا آ رہے یوں ہی عالم کے متعلق بھی کہا جاسکتا ہے کہ اس کا مجموعہ
 ہر زمانے میں حادث ہو رہا ہے، ہر حال اس دلیل سے یہ ثابت نہیں ہونا کہ ہر ہر وقت
 میں جو حادثہ وقوع پذیر ہو رہے ہیں ان کی تعداد محدود و تنہا ہی ہو۔
 اسی طرح ان کی جو سچی دلیل کا جواب یہ ہے، کہ حوادث و واقعات اس کنار
 سے اعتبار سے جو ہم سے متصل ہیں اگر تنہا ہی ہوں، تو اس کے تنہا ہی ہونے سے دوسری
 جانب (ماضی) کی طرف بھی ان کا تنہا ہی ہونا قطعاً غیر ضروری ہے، الحاصل اگر کسی
 سلسلے کا ایک کنارہ تنہا ہی ہو، تو اس سے یہ کب لازم آتا ہے، کہ اس کا دوسرا
 کنارہ بھی تنہا ہی رہے، آخر جنیتوں کے حرکات و احوال کیا غیر تنہا ہی نہیں ہیں؟
 مگر اسی کے ساتھ سب مانتے ہیں کہ ان کی ابتدا ایک محدود زمانے سے شروع ہوئی
 اسی طرح ان کی پانچویں دلیل کا جواب یہ ہے، کہ ازل کسی ایسے محدود معین
 زمانے کا نام نہیں جس کی کوئی خاص حالت ہوتی ہے، بلکہ ابتدا و آغاز یا اولیت
 کے نہ ہونے کا نام ازل ہے، اور ایسی صورت میں وہ چیز جو کسی زمانے میں اس طرح
 پیدا ہوئی ہے کہ پہلے وہ نہ تھی اس کا ازل میں وقوع پذیر ہونا ناممکن ہے، نیز اگر
 اس دلیل کی صحت تسلیم کر لی جائے تو بھنہ اسی دلیل سے ازل میں حوادث کے
 امکان و جواز کو بھی ناممکن قرار دیا جاسکتا ہے یعنی یوں تقریر کی جائے گی، کہ حوادث
 کے حدوث کا امکان ازل میں تھا یا نہیں، اگر تھا تو کسی ازلی حادث کا حدوث
 ممکن قرار پائے گا حالانکہ یہ محال ہے اور اگر امکان نہ تھا، تو لازم آئیگا کہ شے کے
 امکان کی بھی ابتدا ہوتی ہے حالانکہ یہ بھی محال ہے، لیکن باوجود اس کے حوادث
 کے امکان پر اس دلیل سے چونکہ کوئی زد نہیں پڑتی، یعنی سب مانتے ہیں کہ حوادث
 قدرت کے دائرے سے کسی زمانے میں یا ہر نہیں ہوتے، الغرض اس معارضے
 سے بھی ان کے اس وہم کی بنیاد منہدم ہو جاتی ہے، چھٹی دلیل میں انہوں نے
 جو وجود کے احاطے کا دعویٰ کیا ہے، اور اس بنیاد پر حوادث کے متعلق انکا خیال
 یہ ہے کہ وہ گہرے میں اگر محصور ہو گئے، اس کا جواب یہ ہے، کہ سیر مراد
 شے کے گھرنے سے یہ ہے، کہ شے کے لئے طرف اور کنارہ پیدا ہو جائے، اور
 ہم حوادث کے متعلق مانتے ہیں کہ ماضی کی طرف نہیں بلکہ ان کا جو رخ ہم لوگوں

کی طرف ہے، وہ یقیناً محدود ہے، علاوہ اس کے یہاں بھی حوادث کے امکان کو بھی اسی دلیل سے محدود ثابت کر کے معارضہ کیا جاسکتا ہے، ساتویں دلیل میں انھوں نے جس امر کا ذکر کیا ہے، ہم پوچھتے ہیں کہ تمھاری آخر مراد کیا ہے اگر یہ مقصد ہے، کہ جسم تمام حوادث سے بھی ہر وقت موصوف رہتا ہے، اور ان کے عدم سے بھی اسی زمانے میں موصوف ہوتا ہے تو یہ صحیح نہیں ہے اس لئے کہ تمام حوادث کا وجود ہی کہاں ہے، جو جسم اس سے موصوف ہو پائے گا، اور اگر یہ غرض ہے کہ کسی نہ کسی وقت میں جسم کسی ایک حادث کے ساتھ موصوف ہوتا ہے، تو ظاہر ہے کہ ٹھیک اسی زمانے میں جسم اس کے عدم کے ساتھ کیسے متصف ہوگا، بلکہ اس وقت دوسرے حوادث کا عدم البتہ پایا جائے گا، پھر جب محمول کی وحدت باقی ہی نہیں رہی تو تناقض کب باقی رہا، انھوں نے دلیل جو انھوں نے پیش کی ہے وہ ساتویں کے قریب قریب ہے، اور اس کے مقدمات میں جو خیابیاں ہیں وہ بھی بیان کر دیتا ہوں، خصوصاً جو تقریر عموماً اس دلیل کی یہ لوگ کرتے ہیں اس کے اعتبار سے دلیل کے نقائص یہ ہیں، دلیل کا پہلا مقدمہ یہ تھا کہ عالم حوادث سے کبھی خالی نہیں رہ سکتا اس کے متعلق دریافت طلب یہ ہے، کہ عالم سے کیا مراد ہے، اگر یہ مقصد ہے کہ مجموعی طور پر اجسام حوادث سے خالی نہیں رہتے تو یہ صحیح ہے اس لئے کہ عموماً اجسام حرکات وغیرہ حوادث سے خالی نہیں ہوتے لیکن اس سے زمانے کا حادث ہونا کب ثابت ہوا، اور اگر اجسام ہی نہیں بلکہ مجموعے سے سارے عالم کا مجموعہ مراد ہے تو گویہ بھی بجائے خود صحیح ہے، لیکن اس سے بھی ان کا مدعا ثابت نہیں ہوتا اس لئے کہ پہلے ہی جیسا کہ کہا گیا تھا یہاں بھی کہا جاسکتا ہے کہ ہر وقت حوادث کا ایک نیا مجموعہ تیار ہوتا ہے، اور یہ سلسلہ ازل سے چل ہی جاری ہے، اور اگر عالم سے ان کی مراد یہ ہے کہ خدا کے سوا جتنے موجودات ہیں وہ عالم ہیں اور یہی بات وہ کہتے بھی ہیں تو ان کا پہلا مقدمہ کہ عالم حوادث اور نوپیدا جدید حالات سے خالی نہیں رہتا غلط ہے، اس لئے خدا کے سوا بھی ایسی ہستیاں ہیں جو تغیر و تبدل سے پاک ہیں، ان میں حادث صفات نہیں پیدا ہوتے (جیسے عقول وغیرہ) یہ تو پہلے مقدمے کے متعلق گفتگو تھی، رہا دلیل کا دوسرا مقدمہ یعنی جو چیز حوادث سے

خالی نہ ہوگی وہ بھی حادث ہوگی یعنی حادث سے پہلے وہ موجود نہیں ہو سکتی سوال ہے کہ اس سے بھی ان کی کیا غرض ہے، اگر یہ کہتے ہیں کہ ایسی چیز ان حوادث کے ہر ہر فرد سے پہلے موجود نہیں ہو سکتی، تو یہ بد اہمت کے خلاف ہے اس لئے کہ ہر حادثہ سے اس کا مقدم ہونا تو شاہد علی بات ہے اور اگر یہ مطلب ہے کہ تمام حوادث پر اس چیز کا وجود مقدم نہیں ہو سکتا، اس پر یہ اعتراض ہے کہ حوادث کا ایسا مجموعہ پایا کب جاتا ہے جس پر اس کو مقدم ہونا چاہئے، خلاصہ یہ ہے کہ ان کا یہ دعویٰ کہ جو چیز حادث پر مقدم نہ ہوگی اس کو حادث ہونا چاہئے یہی بات تو بجنہ محل نزاع ہے اس لئے کہ جس فرقے سے ان کا مقابلہ ہے اس کا مذہب یہ ہے کہ فلکی اجرام حرکات سے کبھی خالی نہیں رہ سکتے، لیکن باوجود اس کے افلاک ان حرکات پر اس طریقہ سے مقدم نہیں ہو سکتے کہ ایک زمانہ ایسا ہو جس میں افلاک تو پائے جائیں اور حرکات نہ ہوں، ایسے زمانے میں تقدم افلاک کو حوادث پر حاصل نہیں ہو سکتا، اور حرکت کے کسی نہ کسی فرد کا افلاک میں پایا جانا ضروری ہے اگرچہ اسی کے ساتھ وہ یہ بھی مانتے ہیں کہ ہر متحرک کو حرکت سے مقدم ہونا چاہئے، لیکن اس تقدم سے انہی مراد ذاتی تقدم ہے یعنی زمانے کے اعتبار سے اس تقدم میں مقدم کا پہلے پایا جانا ضروری نہیں ہے اور ایسی صورت میں ان دلیل والوں کو پھر ٹیٹ کر یہ ثابت کرنے کی ضرورت ہوگی کہ حوادث کی تعداد محدود و متناہی ہے، اور اس کے متعلق جو گفتگو ہے وہ گزر چکی یہ تھے وہ مباحث اور رد و قلع کا وہ سلسلہ جو طرفین کی طرف سے پیش کئے گئے ہیں، لیکن ہم نے اللہ کے فضل اور اس کی توفیق سے اس راہ کی پوری وضاحت کی ہے، اور اس مقصد کو خوب اچھی طرح سے ثابت کیا ہے کہ عالم حادث و تولید ہے، اور اجسام کا ہر فرد ان کے طبائع نفوس اعضاء سب کے سب زمانی عدم کے بعد موجود ہوئے ہیں یعنی ایک مدت تک ان سب کا وجود نہ تھا، پھر اس کے بعد موجود ہوئے ہیں، میں نے اس سلسلے میں ان دونوں مقدموں کی تصحیح بھی کی ہے، یعنی عالم کے جو اہر بذات خود حوادث سے خالی نہیں رہ سکتے اور جو چیز ایسی ہو کہ حوادث سے اس کی ذات خالی نہ رہ سکتی ہو، اس کا

زمانی طور پر حادث ہونا ناگزیر ہے، میں نے ان دونوں مقدموں کو ثابت کر کے یہ ثابت کر دیا ہے کہ عالم اور اس میں جو کچھ بھی ہے کل کے کل حادث ہیں اس سلسلے کے بعض اجزا کا ذکر تو پہلے ہی ہو چکا ہے، کچھ حصہ اس کا ابھی باقی ہے جس کا وعدہ کیا گیا ہے انشاء اللہ تعالیٰ عنقریب ہم اس کی طرف پلٹتے ہیں، یہاں ایک بات خاص طور سے قابل ذکر یہ ہے کہ بہت سے آدمی ایسے ہیں جو صحیح طریقے سے اپنے مذہب اور خیال کے تعبیر کی قدرت نہیں رکھتے، اور جو بات واقعی محل نزاع ہے، اس کا معین کرنا ان لوگوں کے لئے سخت دشوار ہوتا ہے مثلاً یہ کہتے ہیں کہ عالم حادث ہے، جب یوحنا جاتا ہے تمھاری مراد اس سے کیا ہے، تو حیران ہو جاتے ہیں، اس لئے کہ اگر ان کی غرض یہ ہو کہ عالم کسی موثر صانع کا محتاج ہے، تو ان کا جو ذوقی ہے وہ اس کا انکار کب کرتا ہے بلکہ اُس کا بھی تو یہی اعتقاد ہے، اور زیادہ اہم و استوار طریقے سے ہے، کیونکہ وہ تو اس کا قائل ہے کہ عالم اپنے حدوث (پیدائش) اور بقا دونوں باتوں میں ذاتہً بھی محتاج ہے اور صفاً بھی، اور اگر ان لوگوں کی غرض یہ ہو، کہ عالم کا وجود زمانی عدم کے بعد ہوا ہے، تو اس کا تفصیلی اعتراف ان کے لئے مشکل ہو جاتا ہے، اس لئے کہ ان کے نزدیک خدا کے سوا جو کچھ ہے سب عالم کے دائرے میں آتا ہے جس میں زمانہ بھی ہے، ظاہر ہے کہ ایسی صورت میں زمانہ عالم سے مقدم نہیں ہو سکتا، چونکہ یہ قائل ہیں کہ عالم کی علت کو عالم پر زمانی تقدم حاصل ہے، جس کا مطلب یہ ہوا کہ زمانہ عالم سے پہلے ہے ورنہ علت کو زمانی تقدم کیسے حاصل ہو سکتا ہے، اور اگر اپنے مذہب کی تشریح وہ یہ کرتے ہیں کہ عالم قدیم نہیں ہے تو فلسفی اس کے مقابلے میں کہتا ہے کہ ہم بھی تو یہی کہتے ہیں کہ عالم قدیم نہیں ہے، یعنی وہ واجب الوجود نہیں ہے بلکہ اس کا وجود غیر حاصل ہوا ہے، اور اگر وہ اپنا مطلب یہ بیان کرتے ہیں کہ عالم کوئی دوامی ہستی نہیں ہے، تو ان سے سوال ہوتا ہے کہ، اس سے کیا مراد ہے، اس لئے کہ اس لفظ سے کبھی عرفی معنی مقصود ہوتا ہے، یعنی عوام دوامی ان چیزوں کو کہتے ہیں کہ جن کا وجود ایک دراز مدت تک باقی رہے، اور اس مشہور معنی کی حیثیت

سے ظاہر ہے کہ کوئی جھگڑا نہیں ہے، کیونکہ اس لحاظ سے تو عالم ان لوگوں کے نزدیک بھی دوامی ہے، یعنی اس کے وجود کی مدت کافی طویل ہے، اور اگر یہ مراد ہے، کہ ایک ایسا زمانہ بھی رہا ہے جس میں عالم نہ تھا، اور غیر دائمی ہونے کا ان کے نزدیک یہی مطلب ہے تو یہ ان کے مذہب کے خلاف ہے اس لئے کہ عالم سے پہلے خود انھی کا خیال ہے کہ کوئی وقت اور زمانہ نہ تھا، آخر جو یہ کہے گا کہ عالم سے قبل ایک ایسا زمانہ تھا جس میں عالم نہ تھا بلکہ اس زمانے میں اس کا عدم تھا، تو اس کا مال یہی ہوا کہ وقت سے پہلے بھی وقت اور زمانے سے پہلے بھی زمانہ تھا، اگر ان لوگوں میں سے کوئی یہ کہے اُٹھے کہ ہماری مراد یہ ہے کہ عالم ازلی نہیں ہے، تو اس سے ازلی کا مطلب دریافت کیا جائے گا اور سوال و جواب کا وہی سلسلہ پھر پٹ کر جاری ہو جائے گا، اس میں جو خرابیاں ہیں وہ بھی اس ہو جائیں گی، اور اگر وہ یہ کہتے ہیں کہ کتوں کی جو تعداد زمین میں حاصل ہوتی ہے وہ قنایہ ہے اور یہی ہماری مراد ہے مگر اس سے یہ کب لازم آتا ہے کہ باری عزاسمہ کے سوا عالم کا وجود کسی اور چیز پر بھی موقوف ہے، یعنی خدا کے علاوہ جو یہ کہتے ہیں کہ عالم سے پہلے ایک ایسا زمانہ بھی ہونا چاہئے جس میں اس کا عدم ہو، نیز ان حرکتوں کو اگر کسی مجموعہ کی شکل میں فرض کیا جائے، تو نزدیکاً کہ یوں تو غفلت والوں کے نزدیک بھی ایک ایک مجموعہ حادث ہے، اور اگر وہ یہ کہیں کہ حدوث عالم سے جاری مراد یہ ہے، کہ وہ معدوم تھا پھر موجود ہوا ہے، تو سوال دو معدوم تھا، کے متعلق ہے، کہ سمجھاری اس سے کیا یہ فرض ہے، کہ ایک زمانے تک عالم معدوم رہا اور پھر موجود ہوا اگر یہی مقصود ہے تو قطع نظر اس سے کہ یہ ایک تناقض گفتگو ہے یعنی عالم میں جب زمانہ بھی داخل ہے تو پھر یہ کہنا کہ عالم ایک زمانے تک معدوم رہا اس کا یہی آل ہوا کہ زمانہ ایک زمانے تک معدوم رہا، اس تناقض کے سوا یہ اعتراض بھی ہوتا ہے، کہ خود ان کے مذہب کے بھی یہ خلاف ہے، کیونکہ اس تعبیر کی بنیاد پر لازم آتا ہے کہ زمانہ عالم سے پہلے ہوا، حالانکہ یہ لوگ زمانے کو بھی عالم کا ایک جز قرار دیتے ہیں اور اگر دو معدوم تھا، سے زمانی تقدم مقصود نہیں ہے، بلکہ

یہ کہنا چاہتے ہیں کہ جو مرتبہ خدا یعنی علت کے وجود کا ہے اس مرتبے میں عالم معدوم تھا یعنی ذاتی تقدم مراد ہے، تو تمہارا فریق اس کا منکر نہیں بلکہ اسی بات کا قائل ہے، فلسفہ والے تو اس کا اقرار کرتے ہیں کہ ممکن کے عدم کو ممکن کے وجود پر بہر حال کسی نہ کسی قسم کا تقدم ضرور حاصل ہے، اور وہ اگر اپنا مطلب یہ بیان کریں کہ حق تعالیٰ کا وجود عالم کے وجود پر بایں طور مقدم ہے کہ عالم اور خدا کے بیچ میں کوئی زمانہ حامل نہیں ہے، تو یہ ان کا مذہب نہیں ہے اس لئے کہ خدا کی ذات کے موافق ان کے نزدیک عالم سے پہلے کچھ نہ تھا یہی ان کا مذہب ہے، ظاہر ہے کہ ایسی صورت میں الٰہ کا یہ مطلب کیسے ہو سکتا ہے یہ تو حکیم اور فلسفہ والوں کا مذہب ہے، بہر حال اس ساری گفتگو کے بعد آخری نتیجہ یہی متعین ہوتا ہے کہ حق تعالیٰ کو عالم پر حقیقی تقدم حاصل ہے اور درحقیقت اگر کوئی واقعی تقدم ہو سکتا ہے تو وہ یہی تقدم ہے، پس ایسی صورت میں محل نزاع کی تعلیم اسی وقت ہو سکتی ہے جب دونوں فریقوں میں سے کوئی ایک یہ تسلیم کر لے کہ خدا کے سوا بھی عالم کا وجود کسی اور چیز پر موقوف ہے، اور عالم کے وجود کے لئے صرف خدا کی ذات اور اس کے صفات کافی نہیں ہیں، اور دوسرا یہ کہہ کہ نہیں خدا کی ذات اور اس کے صفات کافی ہیں، اور پول وہ جو خدا کی ذات کے ساتھ کسی اور چیز کو شریک کرتا ہے اس گروہ سے الگ ہو جائے گا جو اس شرکت کا شکر ہے، یعنی مشرک غیر مشرک سے جدا ہو جائے گا،

ایک اور بات کا بابتنا بھی اس مقام پر ضروری ہے، اور وہ یہ ہے کہ تعطیل یعنی خدا سے ہر قسم کے افعال کو سلب کر کے اس کو معطل کر دینے کا جو خیال فلسفہ والوں میں پھیلا ہوا ہے اس سلسلے کا باطل کرنا، اور ایسے صانع کا ثابت کرنا جس نے بغیر کسی مادے کے عالم کو پیدا کیا یعنی وہ مبدع ہے اور سارے موجودات کا پیدا کرنے والا وہی ہے، اسی نے سب کو وجود اس طور پر عطا فرمایا ہے کہ اس کی وجہ سے نہ اس کی ذات میں کسی حادث اور نو پیدا صفت کا ماننا لازم آئے، اور نہ یہ ماننا پڑے کہ اس کی ذات تغیرات کی محل ہو گئی، الغرض ایک ایسے صانع مبدع کا ثابت کرنا اور تعطل کے خرافات کا

باطل کرنا دراصل تمام مہات میں سب سے بڑا اہم مسئلہ ہے، اور تمام علوم میں سب سے زیادہ قیمتی اور افضل علم یہی ہے، اس لئے کہ جسے افعال میں حق تعالیٰ کی توحید کی معرفت حاصل نہ ہوئی، وہ نہ ذات کی توحید کو جان سکتا ہے، اور وجوب وجود کی جو توحید ہے اس سے بھی ناواقف رہے گا اسی طرح علم قدرت ارادہ حکمت وغیرہ کے صفات کی توحید سے بھی وہ جاہل ہی رہے گا۔ لیکن آدمی جب اس مسئلے سے بھی واقف ہو، پھر اسی کے ساتھ وہ نفسِ ناطقہ کے متعلق بھی یہ علم حاصل کر چکا ہو، کہ اس کے وجود کی کیا کیفیت ہے، وہ باقی کس طرح رہتا ہے اور دوسری زندگی اسے کیوں کر ملے گی، آخری انجام اس کا کیا ہے، اور نفس کے متعلق ان علوم کو نفس کے خالق اور مسبب و فاعل نیز اس کی وحدانیت کے علم کے بعد حاصل کرے، تو یقین کرنا چاہئے کہ اس نے علم کا ایک بہت بڑا حصہ حاصل کر لیا، واقعہ یہ ہے کہ اس کے بعد پھر بالکل اس کی پروا نہ ہوئی چاہئے اگر دوسرے علوم اور مسائل تک اس کی رسائی نہ ہو سکی، بہر حال اس مسئلے کا علم اگر تمہیں میسر آجائے اور تم اس میں سچتہ کار ہو جاؤ، حوادث و واقعات کی پیدائش و حدود اور ان کے فنا پذیری کے اسباب کا راز تم پر کھل جائے اور تم پر روشن ہو جائے کہ اجسام کی موتیں اور ان کے طبائع پر آنا فنا نقطہ بہ نقطہ سجد و انقلاب کا عمل جاری ہے جس کی طرف قرآن نے بھی اشارہ فرمایا ہے اور برہان و دلیل سے بھی یہی ثابت ہوتا ہے، اور اس طرح ثابت ہوتا ہے کہ فلسفے کے عام نظریات و قواعد پر اس سے کوئی نزدیکی نہیں پڑتی تو سمجھ لینا چاہئے کہ تمہارے سامنے عالم کشف اور عقلی مشاہدے کے بنیادی اصول کی تہید واضح طریقے اور مستحکم راستے سے شروع ہو چکی، اگرچہ عام لوگ حیران ہیں کہ حضرت واجب الوجود کی ذات میں جب کسی قسم کا تغیر ہی پیدا نہیں ہوا، اور کسی جدید حادث صفت سے ان کی ذات متصف ہی نہ ہوئی، تو نت نئے حوادث آخر کس طرح پیدا ہوئے اور ہو رہے ہیں، اس مسئلے کے متعلق صرف بحث و مباحثہ کے ذریعے سے آدمی کا دل مطمئن نہیں ہو سکتا جب تک مذکورہ بالا مسئلے اور جو اس کے متعلقات ہیں ان سے واقف نہ ہو چکا ہو، اگر علت و معلول کا

مسئلہ ثابت ہو جائے تو بحث بھی اس کے بعد درست ہوگی، اور اسی بحث کو اگر درمیان سے خارج کر دیا جائے تو بحث کا میدان بھی ختم ہو جاتا ہے، اسی طرح جو لوگ جزائی عبت قدرت (یعنی کسی مقصد و غایت کے ساتھ قدرت کے کام وابتہ نہیں ہیں) اس کے قائل ہیں، ان سے گفتگو کرتے کی کوئی صورت باقی نہیں رہتی، اور نہ اس طریقے سے کوئی معقول بات ثابت ہو سکتی ہے، بعض ارباب معرفت نے ارقام فرمایا ہے،

جو لوگ اس کے قائل ہیں کہ عالم قدیم بالزمان ہے ان کا یہ خیال صرف ایک قسم کی ہوسناکی ہے، جس کا کوئی مطلب نہیں ہو سکتا۔ اس لئے کہ پوچھنا چاہئے تمہاری مراد عالم سے کیا ہے اگر وہ یکے اجسام مراد ہیں جیسے سماں اور اجہات (یعنی عناصر اربعہ) یا کہے کہ میری مراد وہ سارے موجودات ہیں جو خدا کے سوا ہیں اگر وہ ساری بات وہ مانتا ہے، تو اس بنیاد پر موجودات کا ایک بڑا سلسلہ کل آگیا جو عالم کے نیچے باہر یعنی داخل ہے، لیکن اس کا وجود زمانے پر موقوف نہیں ہے، اور اگر پہلی بات مانتا ہے، تو یہ بھی درست نہیں ہو سکتا اس لئے کہ اس کا مطلب تو یہ ہو گا کہ اجسام اس وقت سے موجود ہیں جب سے زمانہ پایا جاتا ہے اور اس سے یہ بات خود بخود ثابت ہوتی ہے، کہ زمانے کا وجود اجسام سے پہلے ہے، حالانکہ یہ واقعہ نہیں ہے، اس لئے کہ اجسام کا وجود تو زمانے سے پہلے ہے، اور زمانے کا وجود اس کے بعد ہے خواہ یہ بعدیت محض مرتبہ والی ذاتی بعدیت ہی کیوں نہ ہو،

اور اگر کہے کہ میری مراد نہ یہ ہے اور نہ وہ ہے، تو اس کے جواب میں ہم اس کے سوا اور کیا کہہ سکتے ہیں کہ ہم تو تمہاری گفتگو سے وہی سمجھ سکتے ہیں جو ہماری سمجھ میں آتا ہے، پھر ہم جو کچھ سمجھ سکے اس کے متعلق جو گفتگو ہو سکتی تھی وہ ہم کر چکے باقی تمہارے کلام سے، اگر تمہاری غرض ہماری سمجھ میں نہیں آ رہی ہے، اس کے متعلق ہم کیا کہہ سکتے ہیں ایسوں سے گفتگو کرنی تو اندھوں سے بات کرنی ہے اور اگر اس کا خیال

یہ ہے۔ کہ اجسام اسی وقت سے موجود ہیں جس وقت سے خدا موجود ہے تو ظاہر ہے کہ یہ بھاری غلطی ہے اسلئے کہ جہاں خدا پایا جاتا ہے وہاں اجسام کیسے پائے جاسکتے ہیں، نہ اس وقت یہ ہو سکتا ہے، نہ اس سے پہلے اور نہ اس کے بعد یہ ممکن ہے، اور جو لوگ اس کے قائل ہیں کہ عالم حق تعالیٰ کے ساتھ اس وقت موجود ہے، تو اس نے بھی سمجھنا غلطی کھائی، بجلائیکہ وہ تنہا ذات کے ساتھ اپنی احدیت کے مرتبے میں حق جہاں موجود ہے، وہاں نہ زمانے کی گنجائش ہے اور نہ مکان کی اگرچہ خدا سے نہ کوئی زمانہ خالی ہے نہ مکان، بلکہ عالم کے ذروں میں سے کوئی ذرہ بھی اس سے خالی نہیں ہے اور وہ ہر ذرہ کے ساتھ ہے، لیکن اسکے ساتھ نہ کوئی ممکن ہے نہ کوئی غیر، الغرض حق تعالیٰ کا جو دو عالم کروہ دیر سابق ہے، اور اس طرح سابق ہے، مطلق اس کتاب میں اس وقت کچھ کھاجا رہا ہے اس پر خدا کا جو دو سابق ہے دو دنوں میں سرور فرق نہیں، جو ان دو دنوں میں فرق کرتا ہے وہ ابھی شکوک و شبہات کی گھٹائیوں میں پڑا ہوا ہے، وہ خدا کی زمانے سے تنزیہ ثابت نہ کر سکا جس طرح عامی لوگ حق تعالیٰ کی تنزیہ مکان سے اس لئے نہیں کر سکتے کہ خدا کو سمجھتے ہیں کہ وہ کوئی مکان میں ہے، گویا جس طرح سارے محسوسات کا حال ہے وہی حال خدا کا بھی ہے حالانکہ عارف کو اپنے سلوک کی ابتدائی منزلوں میں اس حقیقی ایمان کا جو حصہ میسر آتا ہے یہ عقیدہ اس سے بھی بعید ہے، مطلب یہ ہے کہ عارف یہ جانتا ہے کہ حق تعالیٰ کی ذات کو جس حیثیت سے مستقبل اور آنے والے واقعات پر سبقت حاصل ہے، اسی حیثیت سے وہ گزرے ہوئے ماضی پر بھی سابق ہے، دو دنوں مستقوتوں میں ذرہ برابر فرق نہیں ہے، یہ بات ان لوگوں کے نزدیک جو عارف ہیں بالکل قطعی اور یقینی ہے، لیکن علماء کا ایک بڑا گردہ اس کے سمجھنے سے قاصر ہے۔

میں کہتا ہوں کہ اس عارف نے جو کچھ ارقام فرمایا ہے، یہ حدود عالم اور عالم کے نوید اہولنے کے مسئلے کے ثابت کرنے کے لئے کافی نہیں ہے، اس لئے کہ یہ لوگ فکلی اجسام، اور عناصر کے اظہات کو قدیم مانتے ہیں ان کا بھی یہی عقیدہ ہے

کہ حق تعالیٰ کو جو نسبت آئندہ اور استقبالی واقعات سے ہے، وہی نسبت گزرے ہوئے ماضی سے ہے، اور جو کچھ ان عارف صاحب نے ارشاد فرمایا ہے ان کے سمجھنے سے یہ لوگ بھی عاجز نہیں ہیں، حتیٰ کہ عارف صاحب کا یہ قول کہ ”جہاں خدا پایا جاتا ہے وہاں اجسام نہیں پائے جاتے نہ اس وقت نہ اس سے پہلے نہ اس کے بعد“ اس واقعہ تک بھی ان کی رسائی پوچھ لی ہے، اور ہر معلول کو اپنے موجد سے یہی نسبت ہوتی ہے، مگر باوجود ان تمام باتوں کے، پھر بھی ان لوگوں نے افلاک وغیرہ کے سرمدی اور ازلی ہونے کا دعویٰ کیا ہے، نیز ان لوگوں کو اس بات کی بھی گنجائش ہے کہ اپنے قدم مالم کے قول کی وہ تاویل کریں اور یوں کہیں کہ ہماری مراد اس سے یہ ہے کہ اجسام کو قدیم قرار دینے سے ہماری غرض یہ ہے کہ زمانی عدم کے بعد ان کا وجود نہیں ہوا ہے (یعنی ایسا زمانہ کبھی نہیں گزرا جس میں عالم کا عدم ہو) لیکن باوجود اس کے عالم مذہبی کا مخلوق ہے اور ذاتی عدم کے بعد اس کا وجود ہوا ہے) اس تاویل کے بعد ان پر عارف صاحب نے جو اعتراضات کئے ہیں ایک بھی وار د نہیں ہوتا،

پس اصل تحقیق اس مسئلے کی وہی ہے جو میں نے ثابت کیا ہے، اور عہد اسلامی کا میں پہلا آدمی ہوں جس کی یہ تحقیق ہے، اس لئے کہ اسلامی علماء، اور دوسرے علماء کی اس وقت تک اس مسئلے کی کتنے تک رسائی نہ ہو سکی تھی، اگر کسی کا خیال ادھر جاتا تو قطعاً ان کی بات مشہور ہوتی کیونکہ ایسے اسباب و وجوہ موجود تھے اور ضرورت اتنی سخت تھی کہ بہر حال اگر کسی کے قلم سے یہ چیز نکلی ہوتی تو یقیناً وہ مشہور ہو کر رہتی خصوصاً اسلامی زمانے میں تو شدت سے اس کا مطالبہ تھا،

اس مقام پر جتنی باتیں کہی گئی ہیں انہیں حق سے زیادہ قریب البتہ ایک بات ہے جو نصاریٰ کے بعض متقدمین نے کہی ہے اور وہ یہ تقریر ہے کہ عالم کی قوت محدود و متناہی ہے اور قاعدہ ہے کہ ہر ایسی چیز جس کی قوت محدود ہوگی اسکی بقا بھی محدود ہی ہوگی اس سے معلوم ہوا کہ عالم کا وجود ازلی نہیں ہو سکتا، بلکہ اس کا ازلی اور قدیم ہونا ناممکن ہے، اس تقریر پر حسبِ مطارحات نے جو اعتراض کیا ہے، وہ صحیح نہیں ہے ان کے اعتراض کی تقریر یہ ہے کہ ہم مان لیتے ہیں کہ اچھا عالم کی قوت محدود ہی ہے، لیکن باوجود اس کے اس کی

بقا محدود و متناہی نہیں ہے، جس کی وجہ یہ نہیں ہے، کہ عالم کو خود اپنی ذات اور قوت سے یہ بقا میسر آئی ہے، بلکہ عالم کی جو علت اور سبب ہے چونکہ وہ ایک دوامی حقیقت ہے، اس لئے اس کے دوام سے عالم کو بھی دوام حاصل ہے یعنی عالم کی جو علت ہے وہ اپنی لامحدود قوت سے مسلسل اس کو امداد بہم پہنچا رہا ہے اور اسی لئے اس کے آثار اور حرکات میں بھی لامحدودیت پائی جاتی ہے،

میں کہتا ہوں کہ صاحب مطارحات کے اس اعتراض میں چند باتیں قابل تنقید ہیں، پہلی چیز تو یہی ہے، کہ انہوں نے جو یہ کہا کہ عالم کی بقا خود اس کی ذات اور قوت کا نتیجہ نہیں ہے، یہ ایک مجمل اور مغالطہ انگیز عبارت ہے، اس لئے کہ ان کی اس سے کیا مراد ہے، اگر یہ مقصد ہے، کہ عالم اپنی اسکا فی ماہیت کے اعتبار سے بقا کی قوت سے محروم ہے اور واجب تغالیٰ سے جو وجود اس کو ملا ہے، اس کی وجہ سے یہ باقی اور دوامی ہو گیا ہے جہاں تک میں خیال کرتا ہوں صاحب دلیل کے دعوے پر اس کا اثر نہیں پڑتا، اس لئے کہ وہ کہہ سکتا ہے کہ اسی وجود کے متعلق جو حق تغالیٰ کی طرف سے جسمانی جواہر کو ملا ہے، میرا یہ دعویٰ ہے کہ اسکی قوت محدود و متناہی ہے اور یہ بات کہ ان کی ماہیت غیر محدود و قوت نہیں رکھتی، یہ میل مقصد ہی نہیں ہے، آخر اس کے کوئی معنی بھی ہو سکتے ہیں، اپنی ماہیتوں کے اعتبار سے یہ جواہر موجود ہی کب ہوتے ہیں، پھر ان کی قوت لامتناہی اور غیر محدود کیا ہو سکتی ہے،

اور اگر صاحب مطارحات کی یہ غرض ہے کہ ان جواہر کی وجودی ذاتیں اور ان کی وہ ہونٹیں جو جاعل اور خالق سے صادر ہوئی ہیں، ابتداءً ان کی قوت غیر محدود نہیں تھی، لیکن اپنی اس علت سے جس کا وجود دائمی ہے یہ آثار اور قوتوں کی مسلسل امداد حاصل کرتی رہتی ہیں، میں کہتا ہوں کہ اس مطلب کے دو پہلو ہو سکتے ہیں، ایک پہلو تو یہ ہے، کہ ان جواہر کے متعلق یہ مانا جائے کہ ان کے شخصی وجود جو قوت اور قدرت میں محدود و متناہی ہیں، وہی دواً باقی رہتے ہیں لیکن مبداءِ حالی (حق تغالیٰ) کی امداد سے خیر متناہی آثار، اور غیر محدود افعال ان سے صادر ہو رہے ہیں، یہ ظاہر صاحب مطارحات کے کلام سے ہی پہلو نیا وہ قریب

ہے، اس لئے کہ ایسے اعراض اور آثار و افعال جو کسی شخصی وجود کو لاحق ہوتے ہیں ان کے وجود ہمیشہ اس شخصی وجود کے تابع ہوتے ہیں، اور ظاہر ہے جوہری شخص کا وجود یقیناً ان تمام چیزوں کے وجود سے زیادہ قوی ہوتا ہے جو اس کی تابع ہوتی ہیں اسی کے ساتھ یہ بھی ایک ضروری بات ہے کہ وجود کا فیض ان ذیلی اور طبعی چیزوں تک اسی وقت پہنچ سکتا ہے جب پہلے ان جوہری شخصیتوں پر وہ وجودی فیض وارد ہو لے، اور جن بنیادوں پر ان ذیلی اور طبعی امور کا ان سے تعلق ہوتا ہے وہ بھی ان پر طاری ہو چکے ہوں (الغرض تابع تک فیض منبع سے گزر کر ہی پہنچ سکتا ہے) اور اس بنا پر آثار اور معلولی عوارض کی غیر محدودیت اس بات کی تہمتی ہے کہ اصل مبداء فیاض اور ان کے درمیان جو چیز بطور واسطے کے واقع ہوتی ہو، وہ بھی غیر محدود ہو، خواہ اس درمیانی واسطے کی حیثیت فاعل کی ہو، یا قبول کرنے والی قوت کی، یا آئے یا موضوع موصوف ہونے کی ہو، میں نے جو یکلیہ بیان کیا اس کو توڑنے کے لئے یہ نہیں کہا جاسکتا کہ بیہولی اولیٰ بھی تو غیر محدود شمار کو قبول کرتا ہے، اس سے ہمارا کلی قاعدہ اسلئے نہیں ٹوٹتا کہ بیہولی میں جو ان لامحدود آثار کے قبول کرنے کی صلاحیت ہے، تو اس کی وجہ خود اس کی ذات نہیں ہے، بلکہ ان غیر محدود استعدادوں، اور لامتناہی قوتوں کا نتیجہ ہوتا ہے، جو اس پر مسلسل وارد ہوتی رہتی ہیں، اور بظاہر یہ خیال جو گزرتا ہے، کہ اس کی وحدت مسلسل باقی رہتی ہے، وہ دراصل کوئی معین قسم کی وحدت نہیں ہے بلکہ ایک مبہم وحدت ہے، جو ان مختلف صورتوں اور قوتوں کے ذریعے نئی اور تازہ ہوتی رہتی ہے جن کے ساتھ مسلسل اوپر مبہم اس پر فیاضی ہوتی رہتی ہے، گویا اس کی وحدت انہی نئی نئی صورتوں اور تازہ تازہ قوتوں سے متحد حاصل کرتی رہتی ہے، بہر حال یہ تو اس عبارت کے مطلب کا پہلا پہلو تھا، دوسرا پہلو یہ ہے کہ ان جوابہر کے وجود کے متعلق یہ مانا جائے کہ ہر وقت وہ محدود القوہ ہی رہتے ہیں لیکن مبداء اعلیٰ سے ہر لمحہ اور ہر وقت ان کے مادے پر ایسی قوت اور ایسی جوہریت فاعل ہوتی رہتی ہے، جو اس سے پہلے کی قوت اور جوہریت کی بالکل غیر ہوتی ہے

لیکن یہ تو عالم کے حدود اور فنا پذیر ہونے ہی کا دعویٰ ہو گیا، اور یہ مان لیا گیا کہ عالم کا ہر فرد مکمل اور ہر شخص زمانی ازلی عدم کے بعد پیدا ہوتا ہے، اور یہی مقصود ان لوگوں کا ہے، جو دنیا کی تین ملتوں یعنی یہودیت نصرانیت اسلام سے تعلق رکھتے ہیں، ہاں اجو لوگ عالم کی قوتوں کو محدود مانتے ہیں ان پر اگر یہ اعتراض کیا جائے، کہ عالم میں بعض ایسی چیزیں بھی ہیں، جن کی قوتیں فنا ہی اور محدود و نہیں ہیں جیسا کہ ان محدود موجودات کا حال ہے، ہو بالکل عالم مادی سے مفارق اور جدا ہیں یعنی مفارقات محض، تو اس اعتراض کی گنجائش کھل سکتی ہے لیکن عنقریب تم کو جب میرے طریقے کا علم ہو گا اس وقت تم کو معلوم ہو گا کہ یہ مفارق صورتیں بحیثیت مفارق ہونے کے، ماسوا اللہ کے سلسلے میں داخل ہی نہیں ہیں، اور اس کے بعد مفارق کے نظریے سے بھی ہمارے اس دعوے پر کوئی اثر نہیں پڑتا کہ عالم اور جو کچھ بھی عالم میں ہے سب کے سب کی قوت محدود و فنا ہی ہے اور عددی و شخصی طور پر ان میں نہ کسی کا وجود باقی ہے اور نہ وہ دوامی، بلکہ بقا و دوام کی نسبت اگر ہوتی بھی ہے تو صرف ان کے مفہوم اور معنی کی طرف ورنہ ان کے شخصی وجود اور ان کی ہویت کو نہ بقا سے سروکار ہے اور نہ دوام سے

”آن کی حقیقت اور اس کے وجود و عدم کی کیفیت“

فصل

معلوم ہونا چاہئے، کہ آن کے دو معنی ہیں یعنی زمانے پر جو چیز متفرع و مرتب ہوتی ہے ایک معنی تو اس کے یہ ہیں، اور

جس پر زمانہ متفرع و مرتب ہوتا ہو دوسرے معنی اس کے یہ ہیں، یعنی اول کے اعتبار سے آن زمانہ متصل کی حد اور کنارہ و طرف کو کہتے ہیں، اچھا تو پہلے اسی کے وجود اور عدم کی کیفیت پر غور کر لینا چاہئے اس کے وجود کی کیفیت جاننے کے لئے اس بات کو اپنے سامنے رکھ لینا چاہئے جو پہلے بتائی جا چکی ہے، یعنی زمانہ ایک انضامی کمیت اور مقدار کا نام ہے، ظاہر ہے کہ ہر انضامی کمیت میں صلاحیت ہوتی ہے کہ اس میں غیر فنا ہی تقسیم جاری ہو، یعنی تقسیم کی فعلیت نہیں بلکہ اس میں اس تقسیم کی قوت و صلاحیت ہوتی ہے البتہ تین

اسباب ایسے ہیں کہ ان کے ذریعے سے یہ بالقوۃ تقسیم فعلیت کی شکل اختیار کر سکتی ہے، یعنی قطع (کاٹنے) کے ذریعے سے اس کو تقسیم کیا جائے، یا مختلف اعراض (مثلاً دو قسم کے رنگ) کے ذریعے اسے بانٹا جائے یا وہی قوت کے ذریعے سے تقسیم کی جائے، قطع والی تقسیم تو ظاہر ہے کہ زمانے میں جاری نہیں ہو سکتی جیسا کہ ہم جانتے ہیں، اب دو ہی تقسیموں کی گنجائش باقی رہی، یعنی جیسے غروب یا طلوع آفتاب کے آغاز کی صفت کو تقسیم کا ذریعہ بنایا جائے (یہ اعراض والی تقسیم ہوگی) اس تقسیم کو یوں حاصل کرتے ہیں کہ حرکت کا تعلق کسی ایسی چیز سے ہو جائے جو دفعۃً ظاہر ہوتی ہو مثلاً کسی ایسی حد مشترک کا جو ناقابل تقسیم ہو اسی قسم کے حد مشترک سے انصال ہو جائے، جیسے وہی طلوع یا غروب آفتاب کے آغاز کا حال ہے (کہ آفتاب کی حرکت کا انصال اچانک آغاز طلوع کے زمانے سے ہو جاتا ہے اور اسکو زمانے کی ایک صفت یا عرض قرار دیکر زمانے کو گھنٹوں، منٹوں وغیرہ میں تقسیم کرتے ہیں) دوسری صورت تقسیم کی یہ ہے کہ وہی قوت کے ذریعے قوت زمانے میں اجزاء فرض کر لئے جائیں، بہر حال ان تقسیموں کے ذریعے سے زمانے میں جو اجزاء پیدا ہوتے ہیں انھی اجزاء کے مشترک حدود کا نام آن ہے، اور یہ تو آن کے وجود کی کیفیت ہوتی، باقی اس کے عدم کی کیفیت تو اس کے سمجھنے کے لئے پہلے ایک قاعدہ کو ذہن نشین کر لینا چاہئے جس کا شیخ نے شفا اور دوسری کتابوں میں ذکر کیا ہے جس کا محال یہ ہے کہ ایسی واحد شے جو زمانی ہو، یعنی زمانے سے تعلق رکھتی ہو، اس کا وجود یا عدم دو حال سے خالی نہیں ہو سکتا، مطلب یہ ہے کہ اچانک اور دفعۃً وہ پیدا یا ناپید ہوتی ہے، یعنی کسی خاص لمحے اور آن کے ساتھ اس کا وجود یا عدم وابستہ ہے

لہذا یہ بات پہلے بھی بیان کی جا چکی ہے، کہ زمانے میں اگر واقعی انقطاع واقع ہو، تو فلک ملا فلک کی حرکت کی زمانہ مقدار ہے منقطع ہو جائے گی لازم آئے گا کہ فلک ساکن ہو جائے، جسے فلاسفہ نامکن خیال کرتے ہیں مگر علم ہر متصل چیز میں خطا میں جب کوئی جز فرض کرتے ہیں تو اس جز میں ایک ایسی حد پیدا ہوتی ہے جس پر اس جز کا تو اختتام ہوتا ہے اور دوسرے جز کی وہی ابتدا ہوتی ہے اصطلاحاً حاسی کہ حد مشترک کہتے ہیں ۱۲۔ مترجم۔

ایسی چیز پیدا ہونے یا ناپید ہونے کے بعد اسی حال پر اگر قائم اور باقی رہتی ہے تو ظاہر ہے کہ وہ لمحہ جس میں وہ پیدا یا ناپید ہوئی، اس کے وجود یا عدم کے ان لمحات اور آفات کے اعتبار سے جن میں آئندہ یہ حالت باقی رہے گی پہلی آن قرار پائے گی اور اگر اس حال پر قائم نہیں رہتی گویا اس کا حال ایسا ہے جو آتی امور کا ہوتا ہے، تو ظاہر ہے، کہ اس شے کے حصول اور یافت کا طرف صرف وہی آن ہیگا، جس میں وہ پیدا یا ناپید ہوئی، اس آن کے سوا اور کسی آن سے اس کے حصول و یافت کو تعلق نہ ہوگا، یہ دو صورتیں تو اس وقت نکلتی ہیں جب ہم اُس کی پیدائش اور معدوم ہونے کو دفعۃً قرار دیں لیکن اگر وہ کوئی ایسی شے ہے جس کی پیدائش یا انعدام دفعۃً نہیں بلکہ آہستہ آہستہ بتدریج ظہور پذیر ہوتا ہے یعنی وہ کوئی ایسی واحد شے ہے، جس کی ہویت ایسی اتصالی طرز کی ہویت ہے جس کا حصول (آن میں نہیں) بلکہ کسی واحد متصل زمانے میں ہو، اور اس زمانے پر اس شے کی اتصالی ہویت منطبق ہو، حصول کے اسی طریقے کا نام تدریجی حصول ہے، یہاں یہ نہ خیال کرنا چاہئے، کہ اس شکل میں کسی ایک چیز کا نہیں بلکہ چند چیزوں کا حصول زمانے کے متعدد اجزا میں ہوتا ہے، ایسا تصور کرنا صحیح نہ ہوگا اس لئے کہ اس شے کی وحدانی اتصالی ہویت کو کثرت سے کیا تعلق ہے دونوں میں کوئی مناسبت نہیں ہے، بلکہ واقعہ یہی ہے، کہ دراصل وہ ایک واحد شے ہوتی ہے، البتہ اس میں اس کی صلاحیت ہوتی ہے، کہ مختلف اجزا کی شکل میں انقسام کو قبول کرے، مگر تقسیم قبول کرنے کی صلاحیت یہ اور بات ہے، اور بالفعل اس میں اجزا کا ہونا یہ دوسری بات ہے، بہر حال تقسیم ہونے سے پہلے اس قسم کی چیز سب سے ایک ایسی واحد حقیقت ہونے کے اور کچھ نہیں ہوتی اور ایک واحد زمانے پر بھی منطبق ہے، اس کا حصول زمانے کے کسی اطراف جز یعنی کنارے میں بھی ناقابل تصور ہے، کیونکہ اس کے حصول کا لگاؤ پورے زمانے سے ہے اس زمانے کے کسی مفروضہ حصے یا حد سے اس کا کوئی تعلق نہیں ہے یعنی وہ حد اس کے طرف بننے کی صلاحیت نہیں رکھتی کیونکہ اس قسم کی چیز کا اس زمانے کے کسی جز یا حد میں حاصل ہونا ناممکن ہے، ہاں اسی شے کو جب واقعی

مختلف اجزا کی شکل میں تقسیم کر دیا جائے تو اس وقت بلاشبہ اس کے اجزا کا حصول اسی زمانے کے بعض اجزا میں آہستہ آہستہ تدریجی طور پر ہوگا، بہر حال مقصد یہ ہے کہ ایسی شے جس کا حصول تدریجی طریقے سے ہو، اس کے لئے کوئی ایسا آن نہیں سوچا جاسکتا ہے، جس میں اس شے کے حصول کا آغاز ہوا، بلکہ اس شے کا حصول زمانے میں ہوتا ہے نہ کہ زمانے کے کسی حصے یا اس کے کسی کنارے میں، ان دو شکلوں کے علاوہ ایک تیسری صورت اور ہے اور وہ یہ ہے، کہ شے تو زمانی ہی ہے یعنی وہ پیدا یا ناپید تو زمانے ہی میں ہوتی ہے، آن سے اس کی پیدائش یا انقدام کو تعلق نہیں ہے، مگر باوجود اس کے اس کا یہ حال زمانے پر اس لئے منطبق نہیں ہے، کہ اس کی ہویت ایسی انصالی ہویت نہیں ہے، جو زمانے پر منطبق ہو، بلکہ یہ بات کہ اس کا حصول اس خاص زمانے میں ہوا ہے، اس کا مطلب یہ ہوتا ہے، کہ اس زمانے کے کسی جز یا کسی آن کو جب فرض کرتے ہیں تو اس میں وہ شے حاصل شدہ محسوس ہوتی ہے یعنی اس میں پائی جاتی ہے، مگر باوجود اس کے اس قسم کی بھی جو چیز ہوتی ہے، اس کے حصول کی ابتدا و آغاز کا تعلق کسی آن سے نہیں ہوتا نہ تو اس زمانے کے ابتدائی آن سے اور نہ کسی دوسرے آن سے، یہ اس بیان کا خلاصہ ہے، جو شیخ وغیرہ کے کلام سے ماخوذ ہے، لیکن مسئلے کی ایسی تقریر جس سے شکوک و شبہات کا ازاں نہ ہو جائے ایک تو وہ ہے، جو صاحب شخص نے ان الفاظ میں کی ہے،

”شے کے کامل وجود یا کامل عدم کا حصول رفتہ رفتہ تدریجی طور پر اگر ہوگا تو یقیناً اس کا حصول زمانے میں اس طریقے سے ہوگا، کہ زمانہ اس پر منطبق ہو، اور زمانے کی تقسیم سے اس کے اجزا بھی منقسم ہو جائیں گے، اور اگر اس کا حصول دفعۃً ایسا نہ ہوگا، تو قطعاً ایسی چیز کا حصول آن میں ہوگا، اور یہ وہی آن ہوگا جس میں اس کے وجود یا عدم کے حصول کا آغاز ہوا۔“

ہم بھی امر مسئلے کی تقریر میں یوں کہتے ہیں کہ شے کے وجود کا یا شے کے عدم کا حصول اگر دفعۃً ہوگا تو ضرور وہ شے آن میں

ہوگی لہذا یہ آن وہی ہوگا، جسے اس حصول کے آن میں اولیت کا مرتبہ حاصل ہو
یا دوسرے نہ ہوگا، بلکہ تھوڑا تھوڑا کر کے اس کا حصول بھی ایسی صورت میں
لا محالہ یہ حصول ایسے زمانے میں ہوگا جو اس شے پر منطبق ہو، بہر حال ان
دونوں تقریروں کی بنیاد پر یہی دو صورتیں پیدا ہوتی ہیں، درمیان کی
شکل کوئی نہیں نکلتی، یعنی وہ جو ایک صورت ایسی پیدائش کی نکلتی
تھی جس کے لئے کوئی اول آن نہیں ثابت ہوتا تھا؛

لیکن اس کا جواب یہ ہے کہ یہ دونوں صورتیں ایسی نہیں ہیں جنہیں باہم
بالکلیہ ایک کو دوسرے کا مد مقابل یا مد مقابل کا لازم ٹھہرایا جائے، بلکہ وہ جس
کا حصول تھوڑا تھوڑا کر کے ہوتا تھا، اس کا صحیح مد مقابل یہ ہے کہ جس کا حصول
تھوڑا تھوڑا کر کے نہ ہو، اب یہی صورت یعنی تھوڑا تھوڑا کر کے جس کا حصول نہ ہو، اس
کی بھی دو شکلیں ہو سکتی ہیں ایک تو وہ جس کی پیدائش کسی آن کے ساتھ مختص
ہو، دوسری وہ جو ایسی نہ ہو، پھر وہ جس کی پیدائش کسی آن کے ساتھ مختص ہو،
اس کے مد مقابل کی بھی دو شکلیں ہو سکتی ہیں یعنی اس کا حصول آہستہ آہستہ بتدریج
ہو، یا اس کے حصول کی یہ نوعیت نہ ہو، اس طریقے سے یقیناً ایک درمیانی صورت
کی گنجائش نکل آتی ہے، اور وہ درمیانی صورت یہ ہے کہ شے اپنے کامل وجود کے
پورے زمانے میں پائی جائے اور زمانے کے ہر جز میں اس کی ہر حد میں اس کا تحقق
پائے ہو، کہ نہ تو زمانے پر اس کے حصول کو انطباق حاصل ہو، اور نہ زمانے
کے ابتدائی حصے میں اس کا موجود ہونا لازم آئے،

دلیل دہرمان تلاش واستقرا سے یہ بات ثابت ہوئی ہے، کہ وجود کی
پیدائش بھی، اور عدم کا حصول بھی، مذکورہ بالا تینوں شکلوں کے ساتھ وقوع پذیر
ہوتا ہے، جیسا کہ عنقریب ہم اس کو آگے بیان کریں گے، اس بنیاد پر اب شفا
کی روش کے مطابق ان اقسام کی تحقیق کی یہ شکل ہے، کہ اس آن کے متعلق جو دو
زمانوں کے درمیان مشترک ہے (مثلاً دس بجے اور گیارہ بجے کے درمیان ہیں
جو ایسی حد پیدا ہوتی ہے جو دونوں کے درمیان میں بطور قدر مشترک کے پائی جاتی ہے) اس آن کا
لگاؤ، ایک زمانے کے ساتھ جو ہے وہ دوسرے زمانے کے تعلق سے کیا مختلف ہے، یعنی ایک کے ساتھ حال

اور پہلے اور دوسرے کے ساتھ اور ہے؟ اسی کے ساتھ یہ بات بھی پیش نظر رکھنی چاہئے کہ ایسی دو چیزیں جن میں باہم نقیض یا متقابل بننے کی صلاحیت ہو، ان دونوں کو موضح یا موصوف کی ذات اس خاص وقت میں خالی نہیں ہو سکتی، اس کے بعد یہ معلوم ہونا چاہئے کہ بعض چیزیں ایسی ہوتی ہیں کہ ان کا حصول ان میں ہوتا ہے، لیکن ان کے وجود کا جو زمانہ ہوتا ہے، اس زمانے کی جو ان بھی فرض کی جائے اس میں برابر وہ ایک ہی حال پر رہتی ہیں، اور اپنی اس یافت میں ان کو اس کی حاجت نہیں ہوتی کہ کسی مدت پر وہ منطبق ہوں، مثلاً اگر دو جسموں کو اس طرح جوڑ دیا جائے کہ ایک کی سطح دوسرے کی سطح سے مل جائے یعنی باہم ایک کا دوسرے سے تماس ہو، یا کسی جسم کو مربع شکل عطا کی جائے، یا اسی قسم کے ایسے صفات اور ایسی ہیئتیں جن کے وجود میں قرار و ثبات ہو ظاہر ہے کہ زمانے میں ان کے وجود کی جو نوعیت ہوتی ہے، وہ زمانے پر انطباق کو نہیں جاسکتی بہر حال جس چیز کی بھی یہ حالت ہو، وہ اس آن سے دو زمانوں کے درمیان بطور حد مشترک مانا گیا ہے، ضرور موصوف ہوتی ہے، اور بعض چیزیں ایسی ہوتی ہیں جن کا وجود (زمانے کے ابتدائی جز میں نہیں بلکہ) دوسرے جز میں وقوع پذیر ہوتا ہے، اب جو ان ان دونوں زمانوں کے درمیان بطور حد فاصل کے پیدا ہوتی ہے، اس میں اس قسم کی چیزوں کے وجود کی گنجائش نہیں ہوتی مثلاً حرکت کا جو حال ہے کہ اس کے وجود کا جو زمانہ ہوتا ہے، اس کے آنوں اور لمحوں میں وہ برابر ایک حالت پر نہیں رہتی، بلکہ جوں جوں غایت اور مقصود سے قریب اور مبدا و آغاز سے دور ہوتی جاتی ہے مدت نئے حالات کے ساتھ متحد و پذیر ہوتی رہتی ہے، اور حرکت کا حصول ہمیشہ اس آن کے بعد ہوتا ہے، جو دو زمانوں کے درمیان حد مشترک کی حیثیت میں رہتی ہے، مطلب یہ ہے، کہ اس مشترک آن کے بعد جتنا زمانہ پایا جاتا ہے، اس میں حرکت واقع ہوتی ہے، اسی طرح اس آن کے بعد جتنی آئیں اب پیدا ہوں گی ان میں بھی اس حرکت کی یافت ہوتی ہے، اور یہی حال ان تمام امور کا ہے جن کا حصول حرکت کے بغیر نہ ہو سکے، مثلاً (بجائے تماس کے) جب اس حالت کا ازالہ ہو، یعنی ایک جسم کو دوسرے جسم سے

جب جدا کر دیا جائے، اس قسم کی چیزوں کی یافت اور تحقیق کے لئے بھی کوئی ابتدائی آن نہیں ثابت ہوتا کیونکہ اگر کوئی ایسا آن ان میں نکلے، تو سوال ہوتا ہے کہ اس آن کے ساتھ جس کی حیثیت حد مشترک کی تھی، اس کے ساتھ اس آن کا انصاف ہوا ہے یا نہیں، اگر ہوا ہے، تو لازم آتا ہے کہ ایک آن کے بعد معاً بغیر کسی فصل کے دوسری آن پائی جائے، جسے تشافعات کہتے ہیں یعنی آنوں کی باہمی پیوستگی کی خرابی لازم آئے گی (جیسے دلیل نے ناممکن قرار دیا ہے) اور اگر دونوں آنوں کے درمیان کوئی زمانہ حاصل ہوا ہے، تو پھر لازم آتا ہے، کہ اس درمیانی زمانے میں شے حرکت اور سکون تھامس و عدم تھامس دونوں سے مثلاً خالی ہو جائے،

خلاصہ اس ساری گفتگو کا یہ ہے کہ ”حرکت تو سطحی“ قطعاً واقعی وجود کے ساتھ موجود ہے اور اس کا حصول اس آن میں نہیں ہوتا، جو حرکت قطعیہ کے زمانے کا ایک سرا ہے، کیونکہ یہ سارا تو سکون کے زمانے کی آخری آن ہے، نیز یہ آن تو مسافت کے ابتدائی نقطے پر منطبق ہے پھر اس آن میں اگر مانا جائے کہ متحرک کو حرکت ہوئی ہے، تو اس متحرک پر یہ بات کیسے صادق آئے گی کہ وہ مسافت کی ابتدا اور انتہا کے بیچ میں ہے، ہاں! اس آن کے بعد جتنی ہیں حرکت کے زمانے میں پیدا ہوئی، وہ اس حرکت سے خالی نہیں ہو سکتی، اور یہ تو ہو ہی نہیں سکتا کہ آن کے بعد آن لگاتار بغیر فصل کے وقوع پذیر ہو، جس کی وجہ سے وہی ”تشافعات“ والی خرابی درپیش ہو، پس ثابت ہوا کہ یہ حرکت کسی زمانے میں بھی ضرور موجود ہے، اور اس زمانے کی ہر آن میں بھی اس کا وجود پایا جاتا ہے، لیکن اس کے حصول کی کوئی ابتدائی آن نہیں ہے، اور یہی حال ان امور کا ہے جن کا حصول حرکت کے بغیر ممکن نہ ہو، اور حرکت قطعیہ کی کسی خاص مقدار کو نہ چاہتے ہوں، باقی ایسی چیزیں جن کا وجود فقط کسی ایک آن کے ساتھ اختصاص رکھتا ہے، مثلاً ایسے امور جن کا وجود آتی ہوتا ہے، تو اس پورے زمانے میں بھی وہ معدوم ہوتے ہیں جس کی وہ ان ابتدائی سرے کی حیثیت رکھتی ہے، اور ان آنوں میں بھی جو اس آن کے بعد اسی زمانے میں

پیدا ہوتے ہیں، مگر ان امور کے عدم کے لئے کوئی ایسی آن نہیں ہوتی جس کو اس عدم کے حصول کی ابتدا قرار دے سکتے ہوں یعنی ان کے عدم کا حصول کے ساتھ بھی کسی ابتدائی آن کو کوئی خصوصیت حاصل نہیں ہوتی، بہر حال یہ چند اصولی باتیں جب تمہارے ذہن نشین ہو چکیں تو اب میں آن کے عدم پر اپنا بیان دیتا ہوں، بلکہ ان امور کے عدم کا بھی حال بیان کرتا ہوں جو آن پر منطبق ہوتے ہیں، مطلب یہ ہے کہ خود آن، یا وہ چیز جو اس آن میں پائی جاتی ہو جب موجود ہو چکے گی، تو اب اس کے عدم کی کیا شکل ہوگی؟ اگر تدریجی طور پر آہستہ آہستہ اسی عدم کا ظہور ہوگا، اور انقسام کو قبول کرے گا، تو آن ان نہیں بلکہ زمانہ بن جاتی ہے، اور جس چیز کو آنی فرض کیا گیا تھا وہ زمانی بن جاتی ہے ہف (یہ خلاف مفروض ہے)، اور اس کا عدم آہستہ آہستہ نہیں بلکہ دفعہ اور اجانک ہوگا تو اب سوال ہے کہ عدم والی آن وجود والی آن کے ساتھ کیا متصل ہے؟ ظاہر ہے کہ یہ تشافخ آفات کی شکل ہے یعنی ایک آن کے بعد بغیر کسی فصل کے دوسری آن کے وجود کو مانا جاتا ہے، جو محال و منتہی ہے یا عدم والی آن، معاً وجود والی آن کے ساتھ نہیں آئی بلکہ اس کے آنے میں کچھ تاخیر ہوئی، تو اب دو ہی صورت ہو سکتی ہے یا دونوں آنوں کے بیچ میں کسی زمانے کو مانا جائے، اس شق پر تسلیم کرنا پڑے گا کہ اس بیچ والے زمانے میں آن بھی ساتھ ساتھ باقی رہے، یا دوسری صورت ہے کہ ان دونوں آنوں کے بیچ میں زمانہ ہو، ظاہر ہے کہ پھر یہ وہی تشافخ آفات والی شکل ہے، یعنی آن کے بعد آن بغیر کسی فصل کے پایا جائے پھر اس کے بعد جو تقریر آن اول کے عدم کے متعلق کی گئی، وہی تقریر بحسنہ دوسرے آن کے عدم میں کی جائے گی، اور اس بنیاد پر لازم آتا ہے کہ زمانے کی ترکیب ایسے آنوں سے ہو جائے جن میں ہر ایک دوسرے سے پیوستہ ہے اور ایک کے بعد دوسرے کا وجود بغیر کسی فصل کے ہو رہا ہے، حالانکہ یہ ساری صورتیں محال ہیں، پس حتمی یہ ہے کہ آن کا عدم اس پورے زمانے میں رہتا ہے جو اس کے بعد آتا ہے، اور حدوث و بیداش کی یہ تیسری قسم ہے اور جائے خودیہ صحیح

ہے، اس پر اگر تم یہ کہو کہ جو زمانہ اس آن کے بعد ہے پورے اسی زمانے میں اس آن کے عدم کو مان لیا جاتا ہے، اور تسلیم کر لیا جاتا ہے، کہ اسی زمانے میں آن کا عدم پایا جاتا ہے، لیکن گفتگو آن کے مطلقاً عدم کے متعلق تو نہیں ہو رہی تھی، بلکہ اس کے عدم کی ابتدا میں کلام تھا، اور ظاہر ہے، کہ اس آن کے عدم کی ابتدا تو پورے اس زمانے میں نہیں پائی جاتی ہے، جو اس کے بعد ہے، اور ایسی صورت میں آن کے عدم کی ابتدا خواہ تدریجی رنگ میں ہو، یا دفعۃً اچانک ہو بہر حال جو وقت تھی وہ پھر لوٹ جاتی ہے میں اس کے جواب میں یہ کہوں گا کہ شے کی ابتدا کے دو معنی ہیں، ایک تو اس زمانے کے ابتدائی سرے کو ابتدا کہتے ہیں جس میں شے پائی جاتی ہے، اور شے کا جس میں حصول ہوتا ہے، اور دوسرا اطلاق ابتدا کا اس آن پر کیا جاتا ہے جس میں شے کا حصول شروع شروع میں ہوتا ہے، اس تہید کے بعد اب میں جواب دیتا ہوں اور کہتا ہوں کہ مذکورہ بالا آن کے عدم کی ابتدا پہلے معنی کے اعتبار سے ابتدا ہے، جو بحسنہ اس آن کا وجود ہی ہے باقی یعنی دوم والی ابتدا تو اس اعتبار سے آن کے عدم کی کوئی ابتدا ہی نہیں ہے اور تم کو بتایا جا چکا ہے، کہ ہر حادث پیدا ہونے والی چیز کے لئے کسی ایسی ابتدا کا ہونا ضروری نہیں ہے جس میں اس حادث کا حصول ہو مثلاً حرکت ہی ہے، کہ اس کی ایسی کوئی ابتدا نہیں ہے جس میں حرکت کا حصول ہو، اور یہی حال سکون کا بھی ہے اور تم کو یہ بھی معلوم ہونا چاہئے کہ پہلی قسم میں یعنی وہ چیز جس کا حصول اچانک اور دفعۃً ہو، اس میں آن اور تمام آنی امور داخل ہیں، آنی امور سے میری مراد مثلاً وہ رسائل اور وصولات ہیں جو مسافت کے حدود میں متحرک کو حاصل ہوتی ہیں، یا وہ رسائل اور وصول جو متحرک کو منزل مقصود یا اس چیز میں حاصل ہو جس کی طرف وہ حرکت کر رہا تھا یہی حال مثلاً تریخ کا ہے یعنی کسی چیز کو مع شکل عطا کئے یا تیس کا یعنی سدس شکل پہنائی جائے الغرض تمام شکلوں کا یہی حال ہے اسی طرح تاس یعنی دو سطحوں کو مثلاً باہم جوڑا جائے اور ایک دوسرے کو مس کرے یا دو دائروں میں سے ایک کو دوسرے پر یا ایک خط دوسرے خط پر منطبق کیا جائے الحاصل یہ ایسی

چیز جس کی پیدائش اور حدوث کی ابتدا ہو کر پھر ایک زمانے تک اس کے وجود کو بقا اور استمرار حاصل ہو، سب کا یہی حال ہے، یہ تو ان امور کا حال ہے جو پہلی قسم کے نیچے مندرج ہیں، باقی دوسری قسم یعنی وہ چیزیں جن کا حصول تدریجی ہو، اس کے نیچے حسب ذیل امور مندرج ہیں، مثلاً حرکات قطعیہ، اور ان کی مقدار میں جو زمانے کے اعتبار سے پیدا ہوتی ہیں، اور وہ ساری چیزیں جنہیں ایسی ہیئتیں اور صفات لاحق ہوں جن میں قرار و ثبات نہ ہو، خواہ یہ بات یعنی بے قراری اور بے ثباتی یا غیر قاریت انکی بالذات صفت یا بالواسطہ اور بالعرض ہو، مثلاً آوازوں کا جو حال ہے،

باقی تیسری قسم کے ذیل میں حرکات توسطیہ اور وہ چیزیں داخل ہیں، جو حرکات توسطیہ پر منطبق ہوتی ہیں، مثلاً وہ زاویہ جو کسی حرکت سے پیدا ہوتا ہو، جیسے دو ایسے خطوط جو باہم ایک دوسرے کے برابر برابر اور آمنے سامنے محاذات کی شکل میں ہوں پھر محاذات کی ہیئت کو چھو کر ان میں سے ایک خط دوسرے خط کی طرف جھک جائے یا طر جائے الغرض اسی خط کو اپنی سمت بنائے، یعنی بجائے محاذات کے مسامتت کی نسبت پیدا ہو جائے اس مسامتت سے جو زاویہ پیدا ہوتا ہے، وہ اس زاویے کی مثال ہے جو کسی حرکت سے پیدا ہو، اسی طرح دو سطحوں یا دو خطوں میں سے ایک کو دوسرے سے جب پورے طور پر جدا کر دیں یا ایسے دو خطوں کے درمیان تقاطع پیدا کیا جائے جو ایک دوسرے پر منطبق تھے، یا عدم رسائی، یا عدم تماس جب پیدا ہو، خلاصہ یہ ہے کہ ہر ایسی چیز جس کا حصول بغیر حرکت کے نہ ہو سکتا ہو، اور ان کے حصول کی تقسیم نہ ہو سکتی ہو، یونہی آنی امور کا عدم یا حوادث پر جو عدم ان کے وجود کی آخری آنوں کے بعد طاری ہوتا ہے، یہ سب اسی قسم کے نیچے مندرج ہیں اور یہ تو چند مثالیں ہیں، ورنہ ان کے سوا بے شمار چیزیں ایسی ہیں جنہیں ہم اس قسم میں داخل کر سکتے ہیں،

یہ ہے اس غور و فکر کا نتیجہ جو اس آن میں شامل کرنے سے حاصل ہوتا ہے، جس کا وجود زمانے کے وجود پر متفرع ہوتا ہے، یہ آن دراصل اسی زمانے

کی حد اور اس طرف یا سرے کا نام ہے جو مذکورہ بالا دو طریقوں میں سے کسی ایک طریقے سے حاصل ہوتا ہے،

باقی آن کے جو ایک اور معنی ہیں یعنی جسے متصل زمانہ اپنی سیالی فطرت سے بناتا ہے، تو اس کے وجود کی تحقیق چاہئے کہ یوں کی جائے، یعنی ہم کہتے ہیں کہ مسافت حرکت زمانہ یہ تینوں ایسی چیزیں ہیں جو ان تمام امور میں جن کا ان سے تعلق ہے باہم ایک دوسرے کے ہم نوا و ہم آہنگ ہیں، اور ایک کا دوسرے سے ان سارے معاملات میں پورا تطابق ہے، مثلاً جس طرح یہ جائز ہے کہ مسافت میں نقطے جیسی کوئی چیز فرض کی جائے، جو اپنے سیلان اور بہاؤ کے ذریعے سے مسافت کو ایسی شکل عطا کرے، جیسے نقطہ اپنے سیلان سے خط کی شکل بناتا ہے، اور جس طرح ہم مسافت میں فرض کر سکتے ہیں، اسی طرح حرکت میں بھی اس فرض کی گنجائش ہے، اور حم کو بتایا جا چکا ہے، کہ حرکت کی جو وسطی قسم پیدا ہوتی ہے اس کی نوعیت یہی ہے (یعنی حرکت کا مذکورہ بالا حیثیت سے وسط میں ہونا مکمل ہی چیز اپنے سیلان سے اس حرکت کی شکل بناتی ہے جسے حرکت قطعہ کہتے ہیں، اور جب ان دونوں کا یہ حال ہے، تو لامحالہ زمانے میں بھی کسی ایسی سیال شے کا ہونا ناگزیر ہے جو اپنے سیلان سے اس چیز کو بنائے جسے آن سیال کہتے ہیں، اور آن سیال حرکت تو سطح پر منطبق ہوتا ہے، پھر جس طرح وہ نقطہ جو اپنے سیلان سے خط کی شکل بناتا ہے وہ ان نقطوں سے مختلف ہے، جو مسافت کے حدود اور اطراف میں پیدا ہوتے ہیں، اسی طرح آنی رسائیاں اور دفعی وصولات سے حرکت تو سطح پر الگ چیز ہے، اسی طرح وہ آن جو زمانے کی شکل بناتا ہے وہ اس آن سے مختلف چیز ہے جو زمانے میں فرض کی جاتی ہے، بہر حال ایک تو خود آن کی ذات کا بحیثیت اس کی ذات کے اعتبار کرنا ہے، یہ اور بات ہے، اور اسی آن کا اپنے سیلان اور اپنی حرکت کے ذریعے سے زمانے کی شکل بنانا، یہ اس کی بالکل دوسری حیثیت ہے، چاہیے کہ اپنے باطنی شعور میں شرم ذرا زیادہ لطافت پیدا کر کے اس مسئلے کے سمجھنے کی کوشش کرو،

فصل

حرکت اور اس کے متعلقات کے عدم کی بحث
 معلوم ہونا چاہئے کہ حرکت قطعیہ اور زمانے کی وہ شکل جو
 حرکت قطعیہ پر منطبق ہوتی ہے، ان دونوں کے عدم کا مسئلہ
 دشواریوں سے خالی نہیں ہے، بقضوں کا تو یہ خیال ہے کہ حرکت قطعیہ کسی طرح
 وہ زمانہ بھی جو اس حرکت پر منطبق ہے، یہ اس زمانے کے سوا جس میں یہ حرکت
 پائی جاتی ہے اور جس پر منطبق ہوتی ہے، اور تمام وقوتوں اور زمانوں میں ازلا
 وابد معدوم ہوتی ہے، ان لوگوں کا کہنا یہ ہے کہ حرکت کے معدوم ہونے
 کے معنی ہی یہ ہیں کہ اس حرکت کا وجود کسی خاص زمانے کے ساتھ خصوصیت
 رکھتا ہے، یعنی زمانے کے اس حصے کے سوا اور کسی زمانے میں نہیں پایا جاتا ہے اس
 کا حال یہی ہوا کہ اس زمانے کے سوا ہر وقت ازلا وابداً وہ معدوم ہے گراں
 پر چند اعتراضات وارد ہوتے ہیں، پہلا اعتراض تو یہ ہے کہ گفتگو اس حرکت
 کے زوال اور انعدام کے متعلق ہے، یعنی موجود ہونے کے بعد اس پر عدم کس طرح
 طاری ہوتا ہے اور اس کے فقدان و انعدام کا ظہور کس طریقے سے ہوتا ہے
 اور اس بنیاد پر یہ کہنا کہ ازل اور اب میں یہ عدم پایا جاتا ہے صحیح نہیں ہے دوسرا اعتراض
 یہ ہے کہ وجود اور عدم ظاہر ہے کہ باہم ایک دوسرے کے ایسے مقابل
 ہیں کہ کوئی موضوع نہ ان دونوں سے خالی رہ سکتا ہے اور نہ دونوں کسی ایک
 موضوع میں لکھے ہو کر پائے جاسکتے ہیں اب اگر اس حرکت کے متعلق یہ مانا جائے
 کہ اس کا وجود تدریجی طرز کی چیز ہے، یعنی اس کا حصول آہستہ آہستہ ہوتا ہے،
 تو اس کا لازمی نتیجہ یہ ہے کہ اس حرکت کا جو جز بھی موجود ہوگا، معاً اسی کے
 ساتھ اس جز کے مقابلے میں اس کے عدم کا جو جز ہوگا وہ ناپید اور باطل ہو جائیگا
 لیکن دوسرے جز کا عدم اس کی وجہ سے ناپید نہیں ہو سکتا یاں جو جز اس عدم کا
 مد مقابل ہے جب وہ موجود ہوگا تب البتہ اس جز کا جو عدم کا ہودہ بھی باطل
 ہو جائے گا، یونہی جب یہ جز موجود ہوگا تو اس وقت عدم کا جو جز اس کا مقابل ہے
 وہ باطل ہوگا اور اس کے سوا جو دوسرا جز ہے اس جز کا عدم اس کے موجود ہونے
 کے زمانے میں برقرار رہے گا، اور یہی حال اس کے تمام اجزا کا ہونا چاہئے، ہر حال

اس سے یہ معلوم ہوا کہ ایسی چیزیں جن کا وجود تدریجی نوعیت کا ہو ان کے عدم کو بھی تدریجی رنگ کا ہونا چاہئے کہ گوشہ فیصل میں ہم دیکھ چکے کہ ان کے عدم کا یہی تدریجی ہونا جاتا ہے کہ اسکی وجہ سے لازم آتا تھا کہ اس کا وجود تدریجی ہو جائے اور یہی کیفیت اس کی معکوس شکل کی ہے، یعنی جس کا وجود تدریجی ہو گا اس کے عدم کو بھی تدریجی ہونا چاہئے،
الحاصل یہ بات اس تقریر سے ثابت ہو گئی، کہ شے کا وجود جب تدریجی ہو گا تو اس کے عدم کو بھی تدریجی ہونا چاہئے اور یہی دشواری کا منشا ہے، ضرورت ہے کہ اس پر سنجیدگی سے غور کیا جائے۔ اچھا تو میں اب بیان کرتا ہوں اور کہتا ہوں کہ سب سے پہلی بات جو اس مقام پر ذہن نشین کرنے کی ہے وہ یہ ہے کہ حرکت اور زمانے کا شمار ان امور کے ذیل میں کیا جاتا ہے جن کا وجود ضعیف اور پھپھسا ہوتا ہے، بلکہ ان تمام چیزوں کا وجود بھی اسی نوعیت کا ہو جن کا حصول حرکت کے ذریعے سے ہو، مثلاً زمانی امور کے وہ افراد جو کسی مقولے کے اعتبار سے پیدا ہوتے ہیں، جیسے وہ سیارے جو بتدریج تیز ہوتی چلی جاتی ہو اور وہ مقدار جس میں بتدریج مثلاً بڑھاؤ اور زیادتی پیدا ہوتی چلی جائے اور ان میں قبیل ایسی ساری چیزیں جن کا وجود زمانی ہوتا ہے، ان کا وجود عدم سے مخلوط ہوتا ہے، اور اس بنیاد پر جب ان کا وجود تدریجی ہوتا ہے، تو عدم بھی ان کا تدریجی ہی ہو گا اسی لئے ضرور ہے کہ ان کے وجود کا جو زمانہ ہو، وہی ان کے عدم کا وقت بھی ہو، کیونکہ جس زمانے میں ان کا کوئی جز موجود ہو گا ٹھیک اسی زمانے میں دوسرا جز معدوم ہو گا، جب یہ بات تمہیں معلوم ہو چکی تو اب تم کو یہ جانا چاہئے کہ حرکت کے اندر اصل وہ اعتبار پیدا ہوتے ہیں قوت و صلاحیت کی حالت کو چھوڑ کر آہستہ آہستہ کسی چیز کا فعلیت کی طرف منتقل ہونا ایک اعتبار تو حرکت کا یہ ہے اس اعتبار سے جو بات ذاتی طور پر پیش نظر ہوتی ہے وہ دراصل اس چیز اور مقولے کی حالت ہوتی ہے جو قوت سے فعلیت کی طرف منتقل ہوئی ہے، دوسرا اعتبار حرکت کا یہ ہے کہ براہ راست خود حرکت ہی کے وجود پر نظر جائی جائے، اور بجز اس کے وجود کی نوعیت اور کوئی چیز سامنے نہ ہو، اور یہ بات پہلے نقطہ نظر سے بالکل جداگانہ امر ہے، یعنی حرکت کو پہلے اعتبار سے جو ہم نے پیش نظر رکھا تھا

اور مقولے کے وجود کی نوعیت اور اس کے زمانی و تدریجی ہونے کی کیفیت کے لحاظ سے جب ہم اس پر توجہ کر رہے تھے، اس وقت ہمارے سامنے اس شے اور مقولے کا تدریجی وجود تھا، اور دوسرے اعتبار میں پیش نظر خود حرکت کا وجود ہے، اور اس اعتبار سے یہ وجود یعنی خود حرکت کا وجود تدریجی نہیں رہتا، اور جب اس اعتبار سے اسکا وجود تدریجی نہیں ہے تو ظاہر ہے کہ عدم بھی اس کا اس حیثیت سے تدریجی نہ ہوگا بلکہ اس اعتبار سے تو حرکت کا شمار ان امور میں ہوگا، جس کا وجود دفعۃً اور اچانک نمودار ہوتا ہے اور اس بنیاد پر حرکت کی ماہیت اب بذات خود تدریج نہ رہے گی، بلکہ وہ کسی دوسری چیز (مقولے) کی تدریج ہوگی، میں نے جو یہ کہا کہ اس اعتبار سے حرکت بذات خود تدریج نہ ہوگی، اس کی وجہ یہ ہے، کہ حرکت میں حرکت کا واقع ہونا ظاہر ہے کہ محال ہے، بلکہ پہلے بھی بتایا جا چکا ہے اور یہی حال زمانے کا بھی ہے، کیونکہ کسی شے کے تدریجی حصول کی مقدار ہی کا نام تو زمانہ ہے اور زمانہ خود اپنی مقدار اور شے کے وجود کا تدریجی ہونا اس ماہیت کی بھی زمانہ مقدار نہیں ہو سکتا، الغرض اس قسم کی تمام چیزیں جو حرکت اور زمانے کی قائم مقامی کرتے ہیں سب کا یہی حال ہے یعنی ان سے آدمی کا ذہن دو قسم کے وجود اور دو قسم کے عدم کا اعتبار کرتا ہے، دو وجود کے تو یہ معنی ہیں کہ تدریج کے ذریعے سے جو وجود حاصل ہو یا تو ایک قسم ان کے وجود کی ہوئی، اور خود تدریج کا وجود یہ دوسری قسم ہے یا ایسی شے جو تدریج کی صفت کے ساتھ ملحوظ ہو اس کا وجود یہ بھی اس دوسری قسم کی تعبیر ہو سکتی ہے، گویا کلی منطقی اور کلی عقلی میں جو نسبت ہے وہی نسبت ان دونوں وجودوں میں ہے، بہر حال ان دو قسموں میں سے پہلی قسم تو تدریجی اور دوسری دفعی ہے، حرکت کے متعلق جو کبھی یہ کہا جاتا ہے کہ اس کا وجود ذہن میں ہے اس کا تعلق اس کے وجود کی دوسری قسم سے ہے، یہ تو ان کے وجود کی دونوں قسمیں ہوئیں، لیکن ان کے دونوں عدم کا حال تو ظاہر ہے کہ امر تدریجی کے حصول میں جو اجزا پیدا ہوں گے، ایک عدم اخفی اجزاء کے ہر ہر جز کے عدم سے عبارت ہوگا اور دوسرا عدم وہ ہوگا، جو حرکت کے وجود کو خود اس وجود کی

حقیقت سے خارج ہو، یا اس پر طاری ہو،
 اس تفصیلی تقریر سے اب یہ بات ثابت ہوئی، کہ جن لوگوں نے یہ کہا تھا
 کہ حرکت کے وجود کا زمانہ ممکنہ وہی اسکے عدم کا زمانہ ہے، تو اس نے بھی صحیح بات کہی تھی
 اور جنہوں نے یہ کہا ہے، کہ حرکت کے عدم کا زمانہ وہ زمانہ نہیں ہو سکتا جس میں اس کا
 وجود پایا جاتا ہو، تو ان لوگوں نے بھی کوئی غلط بات نہیں کہی تھی،
 یہاں قابل ذکر چیز یہ ہے، کہ شیخ نے تقریباً اسی قسم کی بحث میں یہ لکھا تھا کہ
 تم جانتے ہو کہ متحرک شے ہو، یا ساکن، کسی چیز کا تھکون ہو، ہوگا
 یا کوئی چیز بگڑی اور فاسد ہوئی ہو، مثلاً گرم ہونے سے پانی فاسد ہو جاتا
 ہے اور ہوا کا تھکون ہوتا ہے، بہر حال اس قسم کی جتنی بھی چیزیں ہیں،
 ان کے لئے کوئی ایسا ابتدائی وقت نہیں نکلتا جس میں کہا جائے کہ یہ
 چیزیں اس میں حرکت پذیر، یا ساکن ہیں، یا تھکون پذیر یا فاسد ہیں
 اس لئے کہ زمانے کی تقسیم تو غیرتناہی حدود تک ہو سکتی ہے۔
 شیخ کے اس بیان پر صاحب شخص نے اعتراض کرتے ہوئے لکھا ہے،
 کہ ساکن اور متحرک کے لئے کوئی ایسا اول وقت نہیں ہو سکتا
 جس میں وہ سکون پذیر یا حرکت پذیر ہو، شیخ کی اتنی بات تو درست
 ہے، مگر جن چیزوں کا تھکون ہوتا ہے، یا جو چیزیں فاسد ہوتی ہیں،
 ان کے لئے کوئی ایسی پہلی آن نہیں نکلتی ہے جس میں وہ تھکون پذیر یا
 فساد پذیر ہوں تو یہ بات ٹھکانے کی نہیں ہے، اس لئے کہ تھکون اور
 فساد، تو کسی صورت کی پیدائش، یا معدوم ہونے کا نتیجہ ہوتا ہے اور
 شیخ خود اس کا قائل ہے، کہ صورت کی پیدائش یا اس کا انعدام یہ
 دونوں باتیں اچانک اور دفعۃً وقوع پذیر ہوتی ہیں، اسی وجہ سے
 میرے خیال میں شیخ کے کلام کا یہ جز مبیہ کہ چاہئے صحیح نہیں ہے۔
 میں کہتا ہوں کہ تھکون کے متعلق تو بیشک شیخ نے تصریح کی ہے کہ وہ
 دفعی امر ہے، لیکن فساد کا دفعی ہونا اس کی سدا بھی ثبوت طلب ہے بلکہ جن
 لوگوں کا یہ مذہب ہے کہ صورتوں کا تھکون دفعۃً ہوتا ہے، ان کے اسی خیال

کی بنیاد پر یہ ہونا چاہئے کہ صورتوں کے فساد کا شمار ان حوادث کے ذیل میں کیا جائے جن کے حدوث اور پیدائش کے لئے کوئی ابتدائی وقت ثابت نہیں ہوتا بنا بریں وہ اس قسم میں داخل ہوگا جو تدریجی اور دفعی امور کے درمیان واسطہ ہونے کی حیثیت رکھتی ہے، مگر یہ بات تو میں نے ان لوگوں کے مسلمات کی بنیاد پر کی، ورنہ میرا ذاتی خیال تو یہ ہے کہ تکون اور فساد دونوں کا شمار ان چیزوں میں ہے جو تدریجی طور پر وقوع پذیر ہوتے ہیں کیونکہ اگر یہ نہ مانا جائے گا تو لازم آئے گا کہ ہر مولیٰ صورت سے خالی ہو جائے اس لئے کہ پانی جب ہوا ہو جاتا ہے تو ظاہر ہے کہ ہوا کی صورت کا حصول اس وقت تک ناممکن ہے جب تک پانی پانی ہے، اور نہ اس ہوائی صورت کی گنجائش اس آخری آن تک ممکن ہے جس میں پانی سے پانی پن کی صفت غائب ہو رہی ہو، بلکہ اس آن کے بعد والی آن ہی وہ آن ہوگی جس میں ہوائی صورت اس مادے میں جلوہ گر ہوگی، اور اگر یہ تسلیم کیا جاتا ہے تو تنالی آفات والی خرابی سامنے آجاتی ہے (یعنی بغیر کسی فصل کے آن کے بعد آن ہو) معلوم ہو چکا ہے کہ یہ محال ہے پس یہی صورت رہ جاتی ہے کہ مادے پر ایک ایسا وقت بھی اس تکون و فساد کے درمیان میں آتا ہے جس میں وہ دونوں صورتوں سے خالی ہوتا ہے، اور اسی کے لزوم کا اس نے دعویٰ کیا تھا، شاید اللہ تعالیٰ نے شیخ کی زبان پر حق کو اس طور پر جاری کر دیا کہ ان کے کلام سے یہ بات معلوم ہوئی کہ تکون اور فساد کا وجود بھی ایسے زمانے میں ہوتا ہے جس کی تقسیم لافتنہ ہی حدود تک ہو سکتی ہے،

فصل

اس فصل میں یہ بیان کیا جائے گا کہ آن زمانے کا ماد کس طور پر ہے، پہلے ماد کے مفہوم کو سمجھ لو، ہند سے اور حباب والوں کے نزدیک ماد مفقود یا عدد کے اس جز کو کہتے ہیں کہ بچے بعد و بچے جب اس سے اس جز کو ساقط کیا جائے تو وہ مفقود یا عدد کچھ نہ رہ جائے (مثلاً چار کے عدد سے ایک کو چار دفعہ جب ساقط کیا جائے گا تو چار کچھ بھی باقی نہ رہے گا پس ایک کو یا چار کا ماد ہوا) لیکن آن اس معنی کے رو سے زمانے کا ماد نہیں

ہے، اور بھی اس چیز کو عادی کہتے ہیں جو شے میں اس کیفیت کی صلاحیت پیدا کرے جو مذکورہ بالا معنی والا عادی آکر دے اور آن زمانے کا عادی اسی معنی کے اعتبار سے ہے، اس لئے کہ آن ہی سے زمانے کو وحدت کی صفت بھی حاصل ہوتی ہے پھر اسی وحدت حاصل کے دہرانے اور تکرار سے زمانے کو کثرت کی صفت بھی میسر آ جاتی ہے تفصیل اس اجال کی یہ ہے، کہ تم کو معلوم ہو چکا ہے کہ زمانہ ایک امر متصل ہے، اور ظاہر ہے کہ کسی متصل چیز کا شمار کرنا اس وقت تک ناممکن ہے جب تک اس کی تقسیم نہ کر لی جائے، اور متصل کی تقسیم کی یہی صورت ہے، کہ اس کے اجزا کے درمیان کسی قسم کا فصل پیدا کیا جائے یہی فصل جب متصل چیز میں پیدا ہوتا ہے تب وہ مختلف اقسام اور اجزا کی شکل میں منقسم ہو جاتا ہے، اور اس کے بعد اب اس کے کسی جز کو اس کا عادی بنایا جاسکتا ہے مثلاً کسی خط کو اس کے مختلف اجزا کی شکل میں نقطوں کے ذریعے سے اگر تقسیم کریں گے، تو اس وقت نقطے اس خط کے عادی بنیں ہوں گے کہ اگر نقطے نہ ہوتے، تو خط کا شمار کرنا ممکن نہ تھا، اور ان نقطوں کے ذریعے سے خط کے جو مختلف اجزا و اقسام ہوئے وہ معنی اول کے اعتبار سے خط کے عادی بنائیں گے، بس زمانے کے لئے عادی ہونے میں آن کی حالت اور زمانے کے حصوں اور اقسام کی حالت بھی یہی ہے یعنی آن کے عادی ہونے کے اور معنی ہیں، اور زمانے کے اجزا و اقسام کے عادی ہونے کے دوسرے معنی ہیں اس مقام پر بعض ارباب فضل نے ایک تقریر کی ہے، اور وہ یہ ہے کہ آن زمانے کا فاصل اور اس کی توڑنے والی بھی ہے اور اس کی واصل اور جوڑنے والی بھی ہے، یعنی ایک اعتبار سے آن فاصل ہے اور ایک اعتبار سے واصل ہے، آن کے فاصل ہونے کے تو یہ معنی ہیں کہ ماضی کو مستقبل سے آن ہی جدا کرتی ہے اور واصل ہونے کے معنی یہ ہیں کہ ماضی اور مستقبل کے درمیان حد مشترک کا کام بھی آن ہی انجام دیتی ہے اسی وجہ سے مستقبل کا واصل ماضی کے ساتھ بندھا ہوا ہے، یہاں اس بات کا جاننا بھی ضروری ہے کہ فاصل ہونے کی حیثیت سے آن بذات خود تو ایک ہے، لیکن اعتباری

طور پر دوہے اسلئے ماضی کی انتہا ہونیکا مفہوم ظاہر ہے کہ مستقبل کی ابتدا ہونیکے مفہوم سے منکر ہے۔
یہ تو فاصل ہونیکل حیثیت کے احکام ہیں، لیکن واصل ہونے کی حیثیت سے آن ذاتی طور
پر بھی واحد ہے اور اعتباری حیثیت سے بھی واحد ہی ہے، اس لئے کہ دونوں
قسموں (ماضی و مستقبل) میں وہ مشترک ایک ہی اعتبار سے ہے، کیونکہ ان
دونوں قسموں کے اشتراک کی جہت تو آن ہی ہے،

فصل

اس فصل میں یہ بیان کیا جائے گا کہ زمانے میں تقداد اور
اکثر حرکت کے ذریعے سے کیسے پیدا ہوتی ہے اور حرکت
میں تقداد و اکثر زمانے سے کیسے پیدا ہوتا ہے، اسی کے ساتھ
اس بات کی بھی وضاحت کی جائے گی کہ ان دونوں میں سے ہر ایک کی
پیدائش اور تقدیر دوسرے کے ذریعے سے کس طرح ہوتی ہے ترتیب وار ہر ایک
پر بحث کی جاتی ہے۔

پہلے مسئلے کی تفصیل یہ ہے کہ تم کو بتایا جا چکا ہے کہ زمانے کے وجود کی
علت وہ اتصال ہے جو مسافت میں اس حیثیت سے پایا جاتا ہے کہ اس میں
حرکت واقع ہو رہی ہے، اور اس میں کوئی شبہ نہیں ہے کہ مسافت کے ہر ہر
جز میں حرکت کی وقوع پذیری بھی اس زمانے کے جز کے وجود کی علت ہے جو علت
کے بالمقابل واقع ہوتا ہے، انھیں باتوں کا یہ نتیجہ ہے کہ حرکت تو زمانے کی عادت ہے
یعنی بایں معنی عادت ہے کہ زمانے کے مقدم اور موخر اجزاء کی موجود حرکت ہی ہے،
اسی طرح زمانہ بھی حرکت کی عادت ہے، یعنی اس حیثیت سے کہ زمانہ ہی حرکت
کے ساتھ عدد ہونے کی نسبت رکھتا ہے، اس لئے کہ حرکت کی مقدار کی تعیین
زمانہ ہی سے ہوتی ہے، اس کو مثال سے سمجھو، مثلاً دیکھو آدمیوں کے افراد
اور اشخاص کا وجود بھی ان کے عدد کے وجود کا سبب ہے مثلاً دس کے وجود کا سبب ظاہر ہے کہ
افراد کا وجود ہے، لیکن ان افراد کا عدد ہونا اور دس ہونا، وہ ان کے اس
صفت کا سبب ہے کہ دس کے وہ معدود ہیں اسلئے کہ دس تو نبات خود دس ہے لیکن
جو چیز دس کے عدد کے ساتھ گنی جاتی ہے اس کے اس شمار کا واسطہ دس ہی ہے
اور یہی حال زمانہ اور زمانی یعنی جیسے حرکت کا ہے، کیونکہ زمانے کا وجود تو خود

مقدار ہی کا نام ہے، اور حرکت کا وہ معلول ہے یعنی اپنے وجود کے اعتبار سے زمانہ حرکت کا معلول ہے لیکن مقدار ہونے کی جو اس کی حیثیت ہے اس لحاظ سے وہ معلول نہیں ہے، اس لئے کہ مقدار کو خود مقدار ہونے کے لئے علت اور سبب کی ضرورت نہیں، الغرض زمانے سے حرکت کی مقدار جو معین ہوتی ہے، اس کے دو معنی ہیں ایک تو یہ کہ حرکت کو زمانہ مقدار والی چیز بنا دیتا ہے، دوسرے معنی اس کے یہ ہیں کہ خود حرکت، زمانے کی وجہ سے اپنی مقدار کے درجے کو بتاتی اور اس پر دلالت کرتی ہے، اسی طرح حرکت کے متعلق جو کہا جاتا ہے کہ وہ بھی زمانے کو مقدار والا بنا دیتی ہے، تو اس کا مطلب یہ ہے کہ زمانہ اپنی مقدار پر اس چیز کے ذریعے سے دلالت کرتا ہے جو اس میں تقدم و تاخر کی صفت کو پیدا کرتی ہے (اور وہ حرکت ہی ہے) اور ان دونوں باتوں میں بڑا فرق ہے باقی مقدار پر جو کوئی چیز دلالت کرتی ہے، تو اس کی مختلف صورتیں ہوتی ہیں، کبھی تو ایسا ہوتا ہے، جیسے کوئی یہاں اس چیز پر دلالت کرتا ہے، جو اس میں ناپی گئی ہے، اور کبھی ایسا ہوتا ہے جیسے جو چیز کیل اور ناپی گئی ہے وہ کیا لے یعنی یہاں پر دلالت کرے، جیسے مسافت کبھی حرکت کے مقدار کو بتاتی ہے، مثلاً کہا جاتا ہے کہ دو فرسخ کی رفتار، اور کبھی حرکت مسافت کی مقدار بتاتی ہے مثلاً کہتے ہیں کہ ایک تیر کی رو کی مسافت، بہر حال ہوتی ہے تو دونوں باتیں لیکن جو براہ راست ذاتی طور پر مقدار کو بتاتا ہے، وہ ان دونوں میں ایک ہی ہو سکتا ہے اور یہ وہی ہے جو بذات خود مقدار اور کمیت ہے، پھر چونکہ وہ اپنی جوہرات سے متصل ہے، اس لئے وہ اس لائق ہے، کہ اس کو طویل و قصیر، یا لبا اور چھوٹا کہا جائے اور اپنے مقدم جز اور موخر جز کی وجہ سے چونکہ عدد بھی ہے، اس لئے کثیر و قليل کہلانے کے بھی قابل ہے۔

ایک مشرقی بوجھ معلوم ہونا چاہئے کہ مسافت بحیثیت مسافت ہونے کے، اور حرکت و زمانہ یہ تینوں، ایک وجود کے ساتھ موجود ہیں یعنی باہم ایک دوسرے کو اس طرح عارض نہیں ہوتے جیسے کوئی خارجی امر کسی چیز کو عارض ہوتا ہے، بلکہ ان کے عروض کے یہ معنی ہیں کہ عقل اپنی تخلیق وقت

کے ذریعے سے ان میں سے بعض کو بعض سے جدا کرتی ہے، اور ہر ایک کے لئے ایک خاص حکم ثابت کرتی ہے، یعنی تحلیل کے بعد حکم لگایا جاتا ہے کہ مسافت تو کسی مقولہ کیف یا کم یا کسی اور مقولے کا فرد ہے، اور حرکت خود اس کی تجدید پذیر سی اور قوت سے فعل کی طرف اس کے منتقل ہونے کا نام ہے، دراصل حرکت باہر معنی صرف ایک انتزاعی امر ہے جسے عقل پیدا کرتی ہے، اور حرکت کا اتصال مجنبہ مسافت کا اتصال ہے، اور زمانہ اسی اتصال کی مقدار اور تعین کا نام ہے یا یوں سمجھنا چاہئے کہ درحقیقت اپنی مقداری تعین کے اعتبار سے صرف حرکت ہی موجود ہوتی ہے، پھر عقلی تحلیل کے بعد اس میں بعض کو علت ایک خاص نقطہ نظر سے قرار دیا جاتا ہے، مثلاً تحلیل کے بعد کہا جاتا ہے کہ مسافت کے اتصال کی وجہ سے حرکت میں اتصال کی صفت پائی گئی ہے، اس لئے مسافت کا اتصال حرکت کے متصل ہونے کی علت ہے، مگر اس سے یہ غرض نہیں ہوتی کہ مسافت کا اتصال اور ہے اور حرکت کا اتصال اور ہے بلکہ حرکت کا اتصال مجنبہ وہی مسافت کا اتصال ہے، جو حرکت کی طرف منسوب ہے پس مسافت جس طرح حرکت کے وجود کی علت ہے، اسی طرح حرکت کے اتصال کی بھی وہ علت ہے، اس لئے یہ بالکل ممکن ہے کہ کسی ایسی حرکت کا تصور کیا جائے جو متصل نہ ہو جیسا کہ وہ لوگ جو جزلاتیجری کے قائل ہیں وہ اس کو جائز قرار دیتے ہیں، باقی زمانے کا متصل ہونا تو یہ اس کی ایسی صفت ہے جس کے لئے علت کی ضرورت نہیں، وجہ اس کی یہ ہے کہ زمانے کی ماہیت ہی کم متصل ہے اور ثابت ہو چکا ہے کہ ماہیتیں مجبول نہیں ہوتیں، البتہ زمانے کا وجود علت کو چاہتا ہے، لیکن اس کی علت مسافت کا اتصال ہی فقط نہیں ہے، بلکہ مسافت کا اتصال حرکت کے اتصال کے توسط سے زمانے کے وجود کی علت ہے، مطلب یہ ہے کہ مسافت کا اتصال اس حیثیت سے کہ وہ حرکت کا اتصال ہے زمانے کے وجود کی علت ہے،

اس فصل میں ان امور کی تفصیل کی جائے گی جو زمانے میں پائے جاتے ہیں، شفا اور اس کے سوا دوسری کتابوں میں بیان کیا گیا ہے، کہ زمانے میں وہی چیز ہو سکتی ہے جس کے

فصل

انذر مقدم اور موخر چولنے کی صفت پائی جائے اور یہ دونوں باتیں یعنی تقدم و تاخر براہ راست اولاً و بالذات حرکت کے سوا کسی چیز میں نہیں پائی جاتیں بھر بالا واسطہ دوسرے درجے میں حرکت والی چیزوں میں بھی پائی جاتی ہیں، نیز انھی شے میں یہ بھی ہے کہ شے کی فوہوں اور شے کے اجزائے متعلق کہتے ہیں کہ وہ شے میں ہیں، اور ان زمانے میں ہے یہ ایسی بات ہے جیسے کہتے ہیں کہ وحدت (اکائی) عدد میں ہے اور بولتے ہیں کہ مقدم و موخر زمانے میں ہے، یہ بھی ایسی بات ہے جیسے کہتے ہیں کہ زوج (جفت) فرد (طاق) عدد میں ہے یا کہتے ہیں کہ زمانے میں گھٹنے اور گھڑیاں پائی جاتی ہیں، یا ایسی بات ہے جیسے دو تین کو کہتے ہیں کہ وہ عدد میں پائے جاتے ہیں،

الغرض یونہی حرکت کو کہتے ہیں کہ وہ زمانے میں ہے، جیسے مقولات عشرہ وائس ہونے کے نیچے مندرج ہیں اور متحرک کو کہتے ہیں کہ وہ زمانے میں ہے تو اس کی مثال ایسی ہے، جیسے مقولات عشرہ کے موضوع کو وائس ہونے کی صفت میں داخل کیا جائے، باقی سکون بھی زمانے میں پایا جاتا ہے یا نہیں تو اس کا جواب یہ ہے، کہ سکون چونکہ ایک عدمی امر ہے، اس لئے زمانے کے ذریعے اس کی مقدار کی تعیین بے معنی بات ہے، یہ تو سکون کا ذاتی حال ہے لیکن اس وجہ سے کہ دو حرکتیں اس کو دونوں طرف سے گھیرے ہوئے ہیں اسلئے ایک قسم کا تقدم و تاخر سکون کے لئے بھی ثابت ہوتا ہے، اسی وجہ سے ایسا محسوس ہوتا ہے، کہ سکون بھی زمانے ہی میں واقع ہوتا ہے، میں کہتا ہوں کہ کسی قسم کا کوئی جوہر کیوں نہ ہو، اس میں گو نہ تغیر کا ہونا ضرور ہے، آخر جب طبیعت کی تجدید پذیری کا مسئلہ ثابت ہو چکا ہے تو اس کے سوا اور کیا ہو سکتا ہے اس بنیاد پر یہ خیال کہ جو چیز ایک اعتبار سے ساکن ہے وہ دوسرے اعتبار سے متحرک ہے، اور اسی اعتبار سے ساکن کے متعلق بھی یہی خیال کرنا چاہئے، کہ اس کا شمار بھی انھی چیزوں میں ہے جن کا وقوع زمانے میں، بذات خود ہوتا ہے، یعنی متحرک ہونے کی جہت سے ساکن بھی زمانے میں بذات خود واقع ہے بجز انہیں اب یہ معلوم ہونا چاہئے، کہ ہمارے مسلک کے رو سے زمانے کا سب سے پہلے

تعلق طبیعت کی تجد و پذیری سے ہے یعنی (ادی موجودات) ہیں جسے بلند مرتبہ خیال کیا جاتا ہے، اس کے بعد اس کا تعلق دوری حرکت یعنی گردش سے ہوتا ہے، جسے تمام مقولات سے قدیم تر خیال کیا گیا ہے، خصوصاً وہ دوری حرکت جو جرم اقصیٰ یعنی فلک الافلاک کو ثابت ہے، پھر اسی سے تمام دوسری حرکتیں مثلاً اپنی اور دُنیٰ کے مقدار کی تعیین ہوتی ہے، اور ان کے توسط سے ان حرکتوں کی مقدار معین ہوتی ہے جو کیف و کم میں واقع ہوتی ہیں،

باقی ان کے سوا دوسرے مقولوں میں جو تجد و تغیر واقع ہوتا ہے، مثلاً اضافت ملک اور جو ان کے عامل مقولے ہیں، یہاں تک کہ اعدام اور امکانات کے تغیرات و انقلابات یہ سب کے سب بالذات نہیں بلکہ بالعرض و بالواسطہ حرکت ہیں، اور زمانے کے حساب سے ان چیزوں میں جو تقدم و تاخر محسوس ہوتا ہے یہ سب بالعرض ہے،

رہے وہ موجودات جو نہ خور حرکت ہیں، اور نہ حرکت میں پائے جاتے ہیں، تو ان میں سے کسی کا وجود زمانے میں نہیں ہوتا، البتہ ان کے متعلق یہ باور کیا جاتا ہے کہ تغیر پذیر اشیاء کے ساتھ انہیں ثبات حاصل ہے، اور ان کی اسی معیت کو دہر کہتے ہیں، اسی طرح تغیر پذیر تعلق کو دوسرے تغیر پذیر تعلق سے تغیر کی حیثیت نہیں بلکہ اس حیثیت سے قطع نظر کر کے ثباتی معیت جو ان کو حاصل ہے اس کو بھی دہر ہی کہتے ہیں، اس لئے کہ کوئی سی شے کیوں نہ ہو اس کے لئے کسی نہ کسی قسم کے ثبات کا ہونا ضرور ہے خواہ ان کے ثبات اور قرار کے یہی معنی ہوں کہ ان کے تغیر میں ثبات و قرار ہے، بہر حال یہ معیت بھی دہری معیت ہے، اسی طرح ثباتی امور کی معیت ثباتی امور کے اعتبار سے جو ہے اس معیت کا نام سرمدی سرمدی معیت، اور دہری معیت کے اعتبار سے تقدم و تاخر پیدا نہیں ہوتا اور کوئی ناممکن بات نہیں ہے، اس لئے کہ ان دونوں کا تعلق معیت سے اضافت کے تعادل کا نہیں ہے اور جب یہ تعلق نہیں ہے، تو معیت کے لئے ان دونوں کا ازوم کیوں ضروری ہو،

مرحلہ ہشتم

اس مرحلے میں حرکت کے بعض احوال اور احکام کا تہہ درج کیا جائے گا ہم اس مرحلے کو چند فصلوں پر تقسیم کرتے ہیں۔

فصل

جس سے حرکت کی ابتدا ہوتی ہے، اور جس کی طرف حرکت کا رخ ہوتا ہے اصطلاحاً جہتیں مامتہ الحركۃ اور مآلیہ الحركۃ کہتے ہیں، اس فصل میں ان کی حقیقت بھی بیان کی جائے گی اور ان دونوں میں جو تضاد کا علاقہ ہے، اس کے تفصیلات بھی درج کئے جائیں گے تو یاد رکھنا چاہئے کہ کیف اور کم کے مقولے میں جو حرکت واقع ہوتی ہے اس کے مبدأ اور منتہی یعنی مامتہ اور مآلیہ باہم ایک دوسرے کی ضد ہوتے ہیں یا ضد کے مشابہ ہوتے ہیں مثلاً کیف میں جو حرکت سیلابی سے شروع ہو کر سفیدی کی طرف ہوگی، ان دونوں میں ظاہر ہے کہ کمال تضاد کا تعلق ہے، لیکن اگر زردی سے نیلے رنگ کی طرف حرکت ہو، تو یہ اس کی مثال ہوگی جن میں کمال تضاد تو نہیں ہے لیکن

اے مصنف کا قاعدہ ہے کہ خاص کلی مضمونوں کیلئے انھوں نے ایک ایک مرحلہ قائم کیا ہے لیکن اس جزئی بحث کی تبصرہ مرحلے سے عجیب بے علامہ سبزواری نے بھی حاشیے پر تعجب کا اظہار کیا ہے اور اسے کتابت کی غلطی قرار دی ہے ۱۲ مترجم،

قریب قریب تضاد ہی ہے، اس لئے کہ زروی اور نیل گونی میں سے ایک مفیدی سے زیادہ قریب ہے اور دوسری سیاہی سے اسی طرح کم کی مثال یہ ہے کہ مقدار میں کوئی چیز جو بڑی ہو، اور یہ بڑائی اس کی طبعی صفت ہو، اس کو چھوڑ کر وہ کسی ایسی چھوٹی مقدار کی طرف حرکت کرے جو اسی شے کی طبیعت کا اقتضا ہو، یونہی مقولہ! این (مکان) کی حرکت میں اگرچہ جتنے اپنی حدود ہوتے ہیں سب ذات اور حقیقت کے رو سے ایک ہی طرح کے ہوتے ہیں لیکن پھر بھی مختلف جہات اور سمتوں کی بنیاد پر ان میں تضاد پیدا ہو جاتا ہے، مثلاً کسی انتہائی بلند ترین نقطے یا جہت سے اگر کوئی طبعی حرکت تشکیب کی طرف ہو، تو ایسی صورت میں یہ ضد سے ضد کی طرف حرکت ہوگی، کیونکہ طبعی جہت تو صرف یہی دو جہتیں ہو سکتی ہیں اور ہیں، اور اگر بلندی کی انتہائی سرے سے نہیں، بلکہ کسی درمیانی نقطے سے بھی حرکت شروع ہو، اور تشکیب کی طرف متحرک ہے، تو ایسی صورت میں یہ اس کی مثال ہوگی کہ دونوں میں کامل تضاد نہیں بلکہ ایک گونہ تضاد ہے، البتہ یہی اپنی حرکت اگر طبعی نہ ہو، تو اس وقت مبداء اور منتہی میں تضاد کا ہونا دو وجہوں سے ضروری ہے، پہلی وجہ تو یہ ہے کہ اپنی حدود کی حالت بالکل وہی ہوتی ہے جو مقداروں کے اجزا کی ہے، یعنی مقداری امور کے اجزا جیسے کسی ایک حد میں اکٹھے ہو کر نہیں پائے جاسکتے، اسی طرح اپنی حدود میں بھی اختلاص ناممکن ہے، اور دوسری وجہ یہ ہے کہ مبداء کا مبداء ہونا ایسی صفت ہے جو منتہی کے منتہی ہونے کی صفت کی ضد ہے، جیسا کہ عنقریب تم کو بتایا جائے گا گویا ایسی صورت میں دونوں میں ذاتی نہیں بلکہ بالواسطہ اور بالعرض قسم کا تضاد ہوگا،

باقی دوری حرکات، تو ان کا مبداء اور منتہی کوئی نقطہ ہوتا ہے، جیسا کہ بعضوں کا خیال ہے یہ صحیح نہیں ہے، بلکہ خود حرکت کی جوہر ذات اور اصل حقیقت کا ہر حصہ ایک ایسے خاص مبداء اور ایک ایسے خاص منتہی کو چاہتا ہے جو باہم مجتمع نہیں ہو سکتے، مثلاً وضعی حرکت میں متحرک جسم کی ہر وضع کے متعلق یہ فرض کیا جاسکتا ہے کہ وہ ایک اعتبار سے مبداء ہے اور ایک اعتبار سے منتہی ہے، یعنی دونوں کا وقت ایک نہیں ہو سکتا (پس اس حرکت کا جو حصہ مثلاً دس بجے کے زمانے میں ہے، اس کو

مبدء فرض کیجئے اور بارہ یکے جو چکر واقع ہوا وہ مثنوی ہو اس تقریر سے یہ بات معلوم ہو سکتی ہے کہ اس حرکت کے جن حصوں کو مبدء اچھوٹے اور مثنوی ہونے کی صفات عارض ہو گئے، ان کا وجود کبھی بالقوة ہوتا ہے اور کبھی بالفعل بھی ہوتا ہے، اور یہی حال خود ان صفات یعنی مبدء و مثنوی ہونے کا ہے، پھر ان صفات کو ایک نسبت تو حرکت سے ہے اور باہم خود آپس میں بھی ان دونوں کے ایک قسم کی نسبت پائی جاتی ہے، حرکت کی طرف جو ان کی نسبت ہے، یہ تضائف والی نسبت سمجھی جاسکتی ہے، اس لئے کہ مبدء تو مبدء والے ہی کا مبدء ہے، باقی ان دونوں کی باہمی نسبت یہ تضائف نہیں ہے، اس لئے کہ قطعاً غیر ضروری ہے کہ آدمی جب مبدء کا تصور کرے تو اس کے ساتھ اس کے داغ میں مثنوی کا بھی تصور آجائے، بلکہ یہ جائز ہے کہ کوئی ایسی حرکت بھی پائی جائے جس کی یا ابتدا نہ ہو یا انتہا نہ ہو، جیسے جذبت والوں کے حرکات کا حال ہے کہ ان کے حرکات کی کوئی انتہا نہیں ہے، مگر ہر حال مبدء اور مثنوی جب دوجہ دی صفات ہیں تو ان میں نہ ایجاب و سلب والے تقابل کا امر کا ہے اور نہ عدم و ملکہ کے تقابل کا، ظاہر ہے کہ تضاد کے سوا اور دوسری صورت ہی تقابل کی کیا رہ گئی، پس لامحالہ یہی ماننا پڑے گا کہ ان میں تضاد کا علاقہ ہے، اگر تم یہ سوال کرو کہ جب یہ باہم ایک دوسری کی ضد ہیں تو پھر ایک ہی جسم میں ان کا اجتماع کیسے جائز ہو سکتا ہے میں اس کا جواب یہ دوں گا کہ اضداد موضوع قریب میں تو جمع نہیں ہو سکتے لیکن ان کے موضوع قریب سے جے تعلق ہو، اور اس لئے وہ بھی ان کا بعید موضوع ہو، اس میں دونوں اکٹھے ہو سکتے ہیں، واقعہ یہ ہے کہ ان دونوں صفات یعنی مبدء اور مثنوی ہونے کا قریبی موضوع خود جسم نہیں ہے، بلکہ جسم تو موضوع بعید ہے اور موضوع قریب ان کا جسم کے اطراف اور اس کے مختلف حالات ہیں، اس فصل میں یہ بتایا جائے گا کہ باقی پانچ مقولوں میں ذاتی حیثیت سے حرکت واقع نہیں ہو سکتی، اگرچہ اجمالاً یہ طریقہ سمجھ اس کا بیان پہلے بھی گزر چکا ہے مگر اب ہم ذرا زیادہ تفصیل

فصل

سے کام لینا چاہتے ہیں تو بات یہ ہے کہ مضاف (یعنی مقولہ) اضافت والی چیز (در اصل کبھی کسی مستقل طبیعت کی شکل میں نہیں پایا جاتا بلکہ ہمیشہ وہ کسی ہستی کا تابع ہوتا ہے جس کا تابع ہوتا ہے جب اس میں حرکت پیدا ہوتی ہے تو یہ بھی متحرک ہو جاتا ہے اور وہ ساکن ہوتا ہے تو یہ بھی ساکن ہو جاتا ہے وہ بڑھتا ہے تو یہ بھی بڑھ جاتا ہے وہ گھٹتا ہے تو وہ بھی گھٹ جاتا ہے اگر وہ تیز ہو تو اس میں بھی تیزی پیدا ہو جاتی ہے اور وہ دھیمیا یا ضعیف ہوا تو یہ بھی دھیمیا اور ضعیف ہو جاتا ہے بہر حال اس میں جو کچھ بھی یہ باتیں پائی جاتی ہیں ان کی حیثیت بالذات نہیں بلکہ بالعرض ہوتی ہے یہ تو مضاف کا حال ہوا، باقی ہستی کا مقولہ، تو نجات میں شیخ نے لکھا ہے کہ مجسم کے لئے ہستی حرکت کے واسطے سے ثابت ہوتا ہے، ظاہر ہے کہ ایسی صورت میں ہستی کے اندر پھر حرکت کیسے واقع ہو سکتی ہے، اس لئے کہ حرکت تو جو بھی ہو وہ کسی ہستی ہی میں واقع ہوگی (یعنی کسی وقت سے اس کا تعلق ہوگا) اب اگر ہستی میں بھی حرکت واقع ہوتی تو اس کے یہ معنی ہو گئے کہ ہستی کے لئے بھی ہستی ہے، ہف (یہ خلاف مفروض ہے) شیخ نے شفا میں لکھا ہے،

”یہ زیادہ قرینہ قیاس ہے کہ ہستی میں دفی انتقال ہوتا ہے“

دو یعنی ایک سال سے دوسرے سال میں ایک مہینے سے دوسرے

مہینے میں منتقلی دفی پیش آتی ہے“

میں کہتا ہوں کہ اس کی تحقیق پہلے گزر چکی ہے کہ کسی شے کے تاریخی حصول کو خود اس کی اپنی ذات کے لحاظ سے جب اعتبار کیا جاتا ہے، تو وہ بھی دفی امر بن جاتا ہے، نیز یہ تو ایک الگ بات ہے، بعض متاخرین کو شیخ کے اس کلام میں جو دشواریاں پیش آئی ہیں اور جو اعتراضات ان کی طرف سے ہو گئے ہیں میں نے ان سب کا جواب اپنی کتاب شرح ہدایت الحکمہ میں دیا ہے (یعنی جو صدر اسکے نام سے مشہور ہے)

بہر حال شیخ نے اس کے بعد آگے یہ اضافہ کیا ہے،

ایسا خیال ہوتا ہے کہ انتقال اور حرکت میں ہی کا حال قریب

قریب دی ہے جو اضافت کا ہے یعنی اس میں بذات خود حرکت واقع نہیں

ہوتی بلکہ پہلے کیف یا کم میں ہوتی ہے، پھر چونکہ زمانہ تو اس تغیر کے لوازم میں سے ہے، اس لئے اضافت کے مقولے کو تبدیل و تغیر بھی عارض ہو جاتا ہے یعنی زمانے کی وجہ سے اور بذات خود وہ ثابت و برقرار بھی رہتا ہے،

میں کہتا ہوں کہ مقولے کا زمانہ جو تابع ہوتا ہے، اس کی نوعیت وہ نہیں ہے جو اضافت کے تابع ہونے کی حالت ہے، اس لئے کہ زمانے کا وجود ظاہر ہے کہ وہی و آتی نہیں ہے جیسا کہ مقولے کے وجود کا حال ہے، بخلاف اضافت کے کہ وہ آتی ہونے کی بھی گنجائش رکھتا ہے اور زمانی ہونے کی بھی، اور زمانے میں ان دو باتوں میں سے کسی ایک کی بھی گنجائش نہیں ہے، اس لئے کہ جس مقولے میں حرکت واقع ہوتی ہے خود اسی مقولے کے تجدد کا نام تو حرکت ہے، نہ کہ حرکت اس مقولے کی تابع ہوتی ہے اور یہی حال اور حکم متی (زمانے) کا ہے رہا جسدہ (ملک) کا مقولہ، تو اس کے متعلق یہ بات تحقق ہو چکی ہے کہ وہ ثبات و قرار اور تجدد و تغیر دونوں معاملوں میں اپنے موضوع کا تابع ہوتا ہے، اور ان یفعل وان یفعل کے مقولوں (یعنی تاثیر و تاثر کی کیفیت) کے متعلق بعضوں نے تویہ دعویٰ کیا ہے کہ ان میں بھی حرکت واقع ہوتی ہے، مگر یہ خیال صحیح نہیں ہے، ہاں! اگر حرکت دینا، اور حرکت قبول کرنا بھی ان مقولوں کی کل حقیقت قرار دی جائے، یعنی یہ خود حرکت ہی ہو، اور محرک کی نسبت سے اس کو ان یفعل (تاثیری امر) اور متحرک کی نسبت سے ان یفعل (تاثری حالت) قرار دیا جائے تو اس وقت اس دعوے کی تصحیح کی گونہ ایک صورت نکل آتی ہے، لیکن یہ مراد نہیں ہے، تو بحیرہ قول قطعاً غلط ہے، اس لئے کہ مثلاً ٹھنڈے ہونے کی حالت سے منتقل ہو کر شے اگر گرم ہونے کی حالت کی طرف حرکت کرے تو دو ہی صورت ہو سکتی ہے، ٹھنڈے ہونے کی صفت اس میں اگر باقی رہتی ہے، تو یہ ناممکن ہے، کیونکہ اس کے معنی تو یہ ہوں گے کہ ایک ہی جزدو متضاد امور کی طرف ایک ہی وقت میں متوجہ ہے، اور اگر ٹھنڈے ہونے کی صفت باقی نہیں رہتی ہے، تو گرم ہونے کی حالت ظاہر ہے

کہ اسی وقت پیدا ہو سکتی ہے، جب تبرد ٹھنڈے ہونے کی حالت ظہری ہو
گویا دونوں حالتوں کے بیچ میں سکون کا ایک وقفہ حاصل ہو گیا ہے، اور اس کا
مطلب یہ ہوگا کہ تبرد نئے شعبن (گرم ہونے کی حالت) کی طرف اس شعبے
کی جو منتقلی ہوئی، اس میں اتصال باقی نہ رہا، یعنی نئے مسلسل حرکت کی حالت
میں نہ رہی،

میں کہتا ہوں کہ اسی تقریر کو ذرا زیادہ اختصار اور زیادہ حاوی شکل
میں یوں بھی کر سکتے ہیں، یعنی یوں کہا جائے کہ کسی مقولے میں حرکت کی وقوع پذیری
کے یہ معنی ہیں کہ حرکت کا حصول آہستہ آہستہ ہو رہا ہے ظاہر ہے کہ ایسی
صورت میں حرکت کا جو زمانہ اور وقت ہے، اس کی ہر آن میں حرکت
کے لئے ایک ایسا فرد ثابت ہو گیا، جو دوسرے فرد سے متغائر ہے، اور
اس کا لازمی نتیجہ یہ ہے، کہ جو چیز بھی ایسی ہو جس کا وجود آن میں ممکن نہ ہو
اس میں حرکت کا واقع ہونا ناممکن ہے، ورنہ لازم آئے گا کہ جو چیز آتی ہے
وہ زمانی ہو جائے بلکہ یوں کہنا چاہئے کہ آن ہی زمانہ ہو جائے گا، اس موقع
پر ممکن ہے کہ کوئی یہ کہے کہ شے سے اس کی تاثیر اور فاعلی حالت کبھی رفتہ رفتہ
اس طریقے سے الگ ہونی شروع ہوتی ہے کہ یہ خود اس کی فاعلیت کے
کم زور اور ڈھیلے پڑنے کا نتیجہ ہوتا ہے اس کی وجہ یہ نہیں ہوتی کہ موضوع جس
پر فاعل اثر انداز ہو رہا تھا اس میں قبول کرنے کی صلاحیت گھٹتی چلی جاتی ہے
میں اس کے جواب میں کہتا ہوں کہ فاعل میں جو کیفیت پیدا ہو چلی اس کی جذبہ
وجہ ہو سکتے ہیں یا یہ بات اس لئے ہوگی کہ فاعل کی قوت آہستہ آہستہ سست
پڑتی چلی جاتی ہو، اور یہ اس وقت ہوتا ہے جب تاثیر فعل کا منشاء طبیعت
ہو، یا اس لئے ہوگی کہ فاعل کا عزم و ارادہ بتدریج ڈھیل پڑتا جاتا ہو، اور یہ
اس وقت ہوگا جب فعل کا تعلق ارادے سے ہوگا، یا وہ آلہ جس کے
ذریعے سے فعل صادر ہو رہا تھا وہ بیکار ہوتا چلا جا رہا ہوگا یہ اس وقت ہوگا
جب فعل کا تعلق کسی آلے سے ہوگا، بہر حال جو بھی صورت ہو بہر حال میں اصلی تبدیلی قوت یا مادہ
میں ہوگی اور بطور تابع ہونے کے اس حالت سے فاعل کی فاعلیت بھی متصف ہوگی

لیکن یہ اتصاف ذاتی نہ ہوگا، اور میں نے جو تقریر کی اس پر اس قسم کے اعتراضات وار د نہیں ہو سکتے، غور کرنے سے یہ بات مخفی نہ رہے گی۔

فصل | سکون کی حقیقت پر اس فصل میں روشنی ڈالی جائے گی اور یہ بھی بتایا جائے گا کہ حرکت کا مد مقابل کس قسم کا سکون ہے

اور یہ کہ جسم ان دونوں سے کس طرح خالی ہو سکتا ہے معلوم ہونا چاہئے کہ جب کوئی جسم متحرک نہیں ہوتا تو اس کی دو تعبیریں ہو سکتی ہیں ایک تو یہ کہ کسی این (مکان) یا کم یا کیف میں اس قسم کا حصول جسم کے لئے ثابت ہو جس میں بقا اور استمرار ہو دوسری تعبیر اس کی یہ ہے کہ ایسے جسم کے عدم حرکت کو سکون کہتے ہیں جس کی شان سے حرکت ہو یعنی جو حرکت کرنے کے لائق ہو قوم نے اس پر اتفاق کر لیا ہے کہ اسی امر عدمی کے ساتھ سکون کا اطلاق مخصوص ہے اور اس کی دو وجہ ہے پہلی وجہ یہ ہے کہ یہ امور مسلمہ میں سے ہے کہ سکون حرکت کا مد مقابل ہے اور دونوں میں تقابل کی نسبت اسی وقت پائی جاسکتی ہے جب کہ ایک عدمی مفہوم قرار دیا جائے کیونکہ بجائے خود یہ بات ثابت ہو چکی ہے کہ جن دو چیزوں میں تقابل کی نسبت ہوگی، ان کے حدود اور ان کی تعریفوں میں بھی تقابل کا ہونا ضروری ہے اب اگر حرکت کی تعریف پہلے یہ کی جائے گی کہ ایسی چیز جو بالقوت ہو، اس کے اعتبار سے جس بحال کو اولیت حاصل ہو، اسی کو حرکت کہتے ہیں، تو ضرور ہے کہ سکون کی تعریف میں ایسی چیزیں شریک کی جائیں جو حرکت کی تعریف کے احسنہ کی مد مقابل ہوں پھر سکون کو اگر کوئی وجودی امر تسلیم کیا جائے، تو اس میں بحال کے کسی نہ کسی حصے کو محفوظ کرنا پڑے گا اس لئے کہ ہر وجودی امر کے لئے ضروری ہے کہ وہ کسی نہ کسی قسم کا بحال ہے، اور اس کے بعد اب سکون کی جب تعریف کی جائے گی، تو یہ ناگزیر ہے کہ حرکت کی تعریف میں جو دونوں آخری قیدیں ہیں، ان میں سے کسی ایک کے مقابل کو سکون کی اس تعریف میں داخل کیا جائے یعنی یا یہ کہا جائے کہ ایسی چیز جو بالقوت ہو، اس کے کمال ثانی کو سکون کہتے ہیں یا یوں کہنا چاہیے کہ ایسی چیز جو

بافعل ہو، اس کے کمال اول کا نام سکون ہے، پہلی تعریف کی بنیاد پر لازم آتا ہے کہ ہر سکون سے پہلے حرکت کا ہونا ضروری قرار دیا جائے ورنہ سکون کو کمال ثانی کہنے کے کوئی معنی نہ رہیں گے، اور دوسری تعریف کی بنا پر لازم آتا ہے کہ ہر سکون کے بعد حرکت ہو، ورنہ سکون کو کمال اول قرار دینا بے معنی ہو جائے گا چونکہ یہ دونوں باتیں جو لازم آئیں غلط ہیں اس لئے معلوم ہوا کہ سکون کی یہ دونوں تعریفیں بھی غلط ہیں اور یہی بات متعین ہو گئی، کہ سکون کی تعریف ہم ایسی چیز سے کریں جو کمال کی مد مقابل ہو اور کمال کا مقابل ظاہر ہے کہ کوئی عدمی امر ہی ہو سکتا ہے یہ تو جب تھا کہ ہم نے پہلے حرکت ہی کی تعریف کی لیکن اگر سکون کی تعریف پہلے کی جائے، اور اس کو وجودی امر قرار دیا جائے تو اس وقت اس کی بھی تعریف ہو سکتی ہے، یعنی چیز اور مکان میں شے کے حصول کو سکون سے موسوم کیا جانے لیکن صرف اتنے الفاظ سے کام نہ چلے گا، بلکہ اس میں قید کا اضافہ کرنا پڑے گا یعنی کسی ایسی قید کا جس سے پتا چلے کہ سکون اس حصول کا نام ہے جس میں قرار و استمرار وغیرہ ہو، جس کے معنی یہ ہوئے کہ سکون کی تعریف زمانے یا زمانے کے لوازم کے ذکر کئے بغیر ناممکن ہے، مثلاً شے کا کسی ایک مکان اور جگہ میں ایک زمانے تک یا ایک آن سے زیادہ رہنا سکون ہے، یا یوں کہا جائے کہ جسم کا کسی چیز میں اس طرح رہنا کہ اس سے پہلے بھی وہ اسی میں ہو، اور بعد کو بھی اسی میں ہو، بہر حال کچھ بھی کہا جائے ان دونوں تعریفوں کے سمجھنے کے لئے حرکت کا جانا ضروری ہے جسے ہم سکون ہی کے ذریعے سے جانا چاہتے تھے، پس دور کا الزام سامنے آ جاتا ہے، جو ظاہر ہے کہ محال ہے پس یہی صورت اب معین ہو جاتی ہے، کہ پہلے براہ راست حرکت کی تعریف کی جائے، پھر اس کی تعریف سے سکون کو اس حیثیت سے جاننے کی کوشش کی جائے کہ وہ حرکت کا مد مقابل ہے، اور یہ بات اسی وقت میسر ہو سکتی ہے جب سکون کو عدمی امر تسلیم کیا جائے، یہ تو سکون کے عدمی ہونے کی پہلی وجہ ہوئی، دوسری وجہ یہ ہے، کہ کھلی ہوئی بات ہے کہ حرکت کی ہر قسم کے مقابلے میں ایک عدمی امر ضرور ہوتا ہے مثلاً نشوونما اور بالیدگی کے مقابلے میں وقوف

اور ٹھہر اڑ ہے، (یعنی جب نشوونما ایک حالت پر پھنکر رک جاتی ہے) یوں ہی ایک کیفیت کو چھوڑ کر دوسری کیفیت کی طرف منتقل ہونے کے لئے جو حرکت ہوتی ہے جسے استعار کہتے ہیں اس کا بھی ایک مد مقابل ہے مکانی اور اپنی حرکت جسے نقلہ کہتے ہیں وہ بھی اپنے مقابلے میں ایک عدمی امر کو رکھتا ہے اور نشوونما کا مقابل جو سکون ہے، وہ خود کسی ایسی کم اور مقدار کا نام نہیں ہے جس میں بقا اور استمرار ہو، بلکہ نشوونما سے جو مقدار حاصل ہو چکی ہے، اس کی عدم تبدیلی کی وہ تعبیر ہے اسی طرح استعارے کا جو مقابل ہے وہ بھی کسی باقی رہنے والی کیفیت کا نام نہیں ہے، بلکہ اس کے عدم تغیر ہی کی یہ بھی تعبیر ہے، اور یہی حال حرکت اپنی (نقلہ) کے مقابل سکون کا ہے، یہ خیال کہ یہ ساری بحث صرف لفظی نزاع ہے جیسا کہ فضلا نے لکھا ہے صحیح نہیں ہے۔

بعضوں کی رائے ہے کہ سکون حرکت کا مقابل ضرور ہے، لیکن جب حرکت مبداء میں ہو، تب تو وہ مقابل رہتا ہے اور منتہی پر پہنچنے کے بعد سکون حرکت کا مقابل نہیں رہتا، اسی طرح بعضوں نے اس کے برعکس یہ کہا ہے، کہ حرکت جب انتہا میں پہنچتی ہے تب ہی اس کا سکون مقابل ہے، ہر ایک نے اپنی اپنی رائے کی تائید میں دلیلیں پیش کی ہیں لیکن حق یہی ہے، کہ جو سکون کسی مکان میں حاصل ہوتا ہے وہ تو اس حرکت کا بھی مقابل ہے جو کسی مبداء سے شروع ہوتی ہے اور اس حرکت کا بھی مقابل ہے جو کسی انتہا پر پہنچتی ہے، اس لئے کہ سکون کسی خاص حرکت کے عدم کا تو نام نہیں ہے ایسا نہ ہو گا تو لازم آئے گا کہ حرکت کی جس خاص حالت مثلاً زامبتدا یا انتہا کے اعتبار سے سکون کی حقیقت معین کی گئی ہے، یہ سکون تو حرکت نہ ہو، لیکن اس حالت اور جہت کے سوا جو سکون ہو، اس کا نام حرکت ہو جائے، پس واقعہ یہی ہے کہ جس قسم کے نیچے حرکت کے جتنے افراد بھی نکلیں گے سکون سب ہی کے عدم کا نام ہے، خواہ وہ مبداء والی حرکت ہو، یا منتہا والی،

اسی سلسلے میں قابل ذکر امر یہ بھی ہے، کہ حرکت طبعی کے مقابل سکون کے لئے بھی اگر طبعی ہو نا ضروری قرار دیا جائے گا تو پھر ایسی طبعی حرکت

جو ادھر کی جانب ہو (مثلاً آگ کی حرکت) تو اس کے مقابل سکون کے متعلق ماننا پڑے گا کہ اس کا تعلق بھی ادھر ہی سے ہے، الغرض فوقانی حرکت کا مقابل سکون بھی فوقانی ہی ہو گا نہ کہ تحتانی سکون، اسی طرح جو حرکت نیچے کی طرف ہوگی اس کا سکون بھی تحتانی ہی ہو گا، اور اس بنیاد پر انتہا کے اعتبار سے جو سکون ہو گا وہی حرکت کا مقابل ہو گا یہ تو سکون کی حقیقت کی بحث تھی رہا یہ مسئلہ کہ جسم کی حرکت اور سکون دونوں سے خالی ہونے کی کیا کیفیت ہے اس کا جواب یہ ہے کہ تین چیزیں ایسی ہوتی ہیں جن میں یہ بات پائی جاتی ہے، ایک تو وہ جسم ہے جس کا اپنے طبعی حیز (جگہ) سے نکلنا نامکن ہو، مثلاً اجزاء نہیں بلکہ افلاک اور عناصر کے کلیات کا جو حال ہے کہ اپنی اپنی جگہوں سے یہ متحرک ہو کر منتقل نہیں ہو سکتے، اور جب یہ متحرک نہیں ہو سکتے، تو ساکن ہونا بھی ان کا صحیح نہیں ہے، اس لئے کہ ساکن تو اسی کو کہتے ہیں جو متحرک ہونے کے لائق ہو یا جس کی شان متحرک ہونکی ہو، پس جب وہ متحرک نہیں ہیں، تو ساکن بھی نہیں ہیں، بلکہ اپنی اپنی جگہوں میں ان کو قرار و ثبات حاصل ہے اور وہاں وہ نہ ساکن ہیں نہ متحرک، دوسری چیز اس سلسلے کی ایسے اجسام ہیں جنہیں ایک آن سے زیادہ کسی محیط جسم سے تماس اور انصال میسر نہ آتا ہو مثلاً بہتے پانی میں ٹھیسری ہوئی مچھلیاں ہوں یا چلتی ہوئی ہواؤں میں ٹھیرے ہوئے پرندے ہوں، اس قسم کے اجسام بھی متحرک تو اس لئے نہیں ہیں کہ خارجی امور سے انہیں جو بعضی نسبتیں حاصل ہیں ان میں تبدیلی نہیں ہوتی، اور ان کو ساکن بھی نہیں کہہ سکتے، اس لئے کہ ایک ہی مکان میں ایک زمانے تک ان کو قرار بھی حاصل نہیں ہے اور سکون کے لئے یہ بات ضروری ہے، تیسری چیز اس ذیل کی یہ ہے کہ حرکت کی مسافت اور زمانے کی جتنی آئیں، ان میں سے ہر آن میں جسم کو جو حصول ہوتا ہے، مثلاً آغاز حرکت یا اختتام حرکت کی حالت میں جسم کی جو کیفیت ہوتی ہے، جسم کی یہ کیفیت نہ حرکت کی ہے نہ سکون کی، کیونکہ حرکت اتنی حقیقت ہے جس کی تقسیم ہو سکتی ہے، اور انقسام پذیر شے کا حصول ان میں نہیں ہو سکتا

بہر حال جب جسم کا آن میں حرکت سے متصف ہونا محال ہے، تو جسم ان میں ساکن بھی نہیں قرار پاسکتا ہے،

میں کہتا ہوں کہ ان تینوں چیزوں میں جن کا ذکر کیا گیا، مجھے کلام ہے پہلی چیز میں تو یہ شک ہے کہ مکان (این) میں عناصر کے کلیات کے عدم حرکت کو سکون کہنا اس لئے صحیح ہے، کہ ملکہ (وجودی) کے مقابل والے عدم کے متعلق بعضوں کا یہ خیال بھی ہے، کہ (اگر شخصی طور پر عدم میں وجودی صفت کے قبول کرنے کی صلاحیت نہ ہو تو کچھ حرج نہیں) بلکہ جنس قریب میں بھی اگر اس کے قبول کرنے کا امکان ہو، تو اتنی بات کافی ہے، اور اس اعتبار سے عناصر کے کلیات پر ساکن ہونے کا اطلاق کیا جاسکتا ہے (اس لئے کہ اگر عناصر کے کلیات نہیں تو جسم جو ان کا جنس قریب ہے اس کی شان سے تو حرکت ہے اور وہ تو حرکت کے لائق ہے بلکہ قبول کرتا ہے) اسی طرح دوسری چیز جو پیش کی گئی اس کے متعلق مجھے یہ کہنا ہے کہ قطع نظر اس سے کہ اس نظریے کی بنیاد ان لوگوں کی رائے پر قائم ہے، جو مکان کو سطح قرار دیتے ہیں (یعنی جسم حادی کی سطح) بہر حال اس کمزوری کے علاوہ یہ بھی دعویٰ کیا جاسکتا ہے کہ پچھلیاں اور پندے اپنے مکان میں ساکن ہیں، اگرچہ (پانی اور ہوا کی سطح) بدلتی چلی جاتی ہے، لیکن یہ تبدیلی خود ان چیزوں کی طرف سے عمل میں نہیں آرہی ہے گویا ان کا حال اس شخص کا ہے جو چلتی ناؤ میں بیٹھا ہوا ہے (یعنی باوجودیکہ جو مکان اس کو حادی ہے اس کی سطح بدلتی چلی جا رہی ہے پھر بھی اس کو ساکن ہی کہتے ہیں اور وہ ساکن ہی ہے، اور اس کی وجہ یہ ہے، کہ حرکت کے لئے ضرورت اثر انداز فاعل کی بھی ہے اور اثر پذیر قابل کی بھی پس اگر کوئی فاعل کسی موجود قابل پر اثر انداز ہو کر اس میں حرکت نہ پیدا کرے تو اس قابل کو صرف ساکن ہی خیال کیا جائے گا، اور اس میں بجز سکون کے اور کچھ نہ ہوگا۔

اور تیسری چیز کے متعلق مجھے یہ کہنا ہے، کہ حرکت کے زمانے کی ہر آن میں شکر حرکت ہی سے متصف

ہوتا ہے نہ سکون سے، یعنی وہ صرف حرکت سے موصوف ہے، ایسی حرکت جس کا وجود آن میں ہو یہ اس کی صفت نہیں ہے، تم اس پر اگر یہ کہو کہ جب حرکت آن میں نہیں پائی جاتی، تو متحرک اس حرکت سے جو آن میں پائی جائے اس سے متوقف نہیں ہوتا، اور جب اس سے متوقف نہ ہوگا، تو لامحالہ اس کا جو مقابل ہے یعنی سکون سے متوقف ہوگا، میں کہوں گا کہ وہ حرکت جو آن میں پائی جائے اس کا مقابل مطلقاً عدم حرکت نہیں ہے، بلکہ اس حرکت کا عدم اس کا صحیح مقابل ہے جو آن میں پائی جائے یعنی آن میں ہونے کی "قید کا تعلق حرکت سے ہے نہ کہ عدم سے اور اس بنیاد پر اب یہ لازم نہیں آتا کہ جسم اس آن میں اس حرکت فی الآن کے عدم سے متوقف ہو، بلکہ جسم اس حرکت سے متوقف ہے جو اس زمانے میں پائی جاتی ہے جس کے مختلف حدود میں سے ایک حد وہ آن بھی ہے، ہاں یہ صحیح ہے کہ حرکت کی جو مدت اور زمانہ ہے، اس کی ہر آن میں جسم اس آن میں پائی جانے والی حرکت سے بھی اور اس آن میں پانے جانے والے سکون سے بھی قطعاً خالی رہتا ہے، اور یہ حرکت و سکون باہم ایک دوسرے کے نقیض نہیں ہیں جیسا کہ تم کو پہلے بھی بتایا گیا ہے بلکہ یہ تو یہ ہے کہ نہ یہ حرکت حرکت ہے اور نہ یہ سکون سکون ہے، کیونکہ زمانہ تو حرکت اور سکون دونوں کی تعریف میں ماخوذ ہے، نیز عام قاعدہ یہ بھی ہے کہ خاص کے ارتفاع سے (مثلاً انسان کے فقدان سے) عام ارتفاع (مثلاً حیوان کا فقدان لازم نہیں آتا اور ظاہر ہے کہ آن والی حرکت مطلق حرکت سے خاص ہے، اور جسم سے جو چیز مرتفع ہوتی ہے وہ خاص کی طبیعت ہے اور یہ بات عام کی طبیعت کے ارتفاع کو مستلزم نہیں ہے۔

حرکت کی عددی و شخصی وحدت، نوعی وحدت جنسی وحدت کی تفصیل اس فصل میں کی جائے گی، یہ تم جان چکے ہو کہ حرکت اپنے موضوع کے ایک کمال اور وجودی صفت کا نام ہے

فصل

اور تمہیں یہ بھی معلوم ہو چکا ہے کہ حرکت کا تعلق چھ چیزوں سے ہوتا ہے

بس اب تم کو جاننا چاہئے کہ حرکت کی وحدت کا تعلق انہی شش گانہ امور میں سے بعض چیزوں کے ساتھ ہے، وحدت شخصی کہے لئے موضوع (مستحق) اور زمانے کی وحدت کی ایسی ضرورت ہے کہ حرکت کی شخصی وحدت ان دونوں کی وحدت سے الگ نہیں ہو سکتی، اور یہ اس لئے ضروری ہے کہ ہر عرضی وجود کے لئے ان دو چیزوں کی وحدت ناگزیر ہے، مثلاً دو جسموں میں سے ایک جسم میں جو سفیدی پائی جائے گی، یقیناً وہ اس سفیدی کی غیر ہوگی، جو دوسرے جسم (یا موضوع) میں پائی جاتی ہے، اور اگر کسی جسم کی سفیدی مٹنے کے بعد پھر واپس ہو جائے تو ظاہر ہے کہ یہ واپس ہونے والی سفیدی کچھ نہ وہ سفیدی نہ ہوگی جو مٹ گئی، اور جیسے سفیدی کے موضوع اور محل میں اگر نوعی اور جنسی کثرت پیدا ہو جائے تو اس سے خود سفیدی میں نوعی اور جنسی کثرت پیدا نہیں ہوتی، (یعنی گھوڑے مرغ فیل و ذان وغیرہ مختلف انواع کے موضوع ہیں لیکن انکی وجہ سے خود سفیدی پر کیا اثر پڑتا ہے کیا وہ سفیدی جو ہاتھی کے دانت میں پائی جاتی ہے، تو اُن اس سفیدی سے مختلف ہے جو نقرہ رنگ کے گھوڑے میں ہوتی ہے، بہر حال موضوع کے جنسی و نوعی اختلاف سے جس طرح سفیدی میں نوعی و جنسی اختلاف نہیں پیدا ہوتا، اسی طرح حرکت کے موضوع میں بھی اگر جنسی اور نوعی کثرت پیدا ہو جائے، تو اس سے خود حرکت میں اسی قسم کی کثرت نہیں پیدا ہوتی، اور اس کی وجہ یہ ہے، کہ نوعی کثرتوں کے لئے ظاہر ہے کہ ذاتی فصولوں کے اختلاف کی ضرورت ہے اور موضوع کی طرف عرضی مقولات کی جو اضافت اور نسبت ہوتی ہے، یہ عرضی نسبت ہوتی ہے، تمام عرضی مقولوں کی نسبتوں کا یہی حال ہے یعنی موضوع کو ان مقولات کی باہمیت میں کسی قسم کا دخل نہیں ہوتا، اسی لئے یہ جائز ہے کہ تمام مقولات عرضیہ کسی ایک موضوع میں اکٹھے ہو کر پائے جائیں،

بہر حال ایسی حرکت جس کی وحدت شخصی ہو، وہی ہوگی، جس کا موضوع جس کا زمانہ، جس کی مسافت سب ایک ہو، ان تینوں میں سے جب کسی کے اعتبار سے اختلاف پیدا ہوگا، اسی وقت حرکت میں نوعی نہیں، بلکہ شخصی تعدد پیدا

ہو جائے گا، اور نوعی اعتبار سے حرکتوں میں اختلاف اسی وقت پیدا ہوگا جب ان کے مبادی میں اختلاف پیدا ہو جائے، مبادی سے یہاں مراد مامنہ مافیہ مالمیہ ہے (یعنی حرکت جس سے شروع ہوا جسے مبدی کہتے ہیں یہ تو مامنہ کا مطلب ہوا، مافیہ جس میں حرکت واقع ہو جسے مسافت کہتے ہیں، مالمیہ جس کی طرف متحرک اس حرکت کے ذریعہ جا رہا ہے جسے منتهی کہتے ہیں) مافیہ کے اختلاف کی صورت یہ ہے کہ دو حرکتوں میں سے ایک حرکت تو مبدی سے منتهی تاک سیدھے طور پر پہنچ جائے (یعنی این میں حرکت کرے) اور دوسری حرکت بطور گردش کے ہو (یعنی وضع میں حرکت کرے) یہ تو اپنی حرکت کے اختلاف کی مثال ہوئی کہ مافیہ کے بدل جانے سے دونوں حرکتیں بدل گئیں پہلی کا نام حرکت مستقیمہ اور دوسری کا مستدیرہ ہے) اسی طرح مافیہ کے اختلاف کی مثال کیفیت میں یہ ہے کہ دو حرکتوں میں سے ایک حرکت تو سفیدی سے زردی کی طرف اور زردی سے سرخی کی طرف سرخی سے اووے پن کی طرف اووے پن سے سیاہی کی طرف اور دوسری حرکت پستنی رنگ سے سبز رنگ اور سبز رنگ سے نیلے رنگ نیلے رنگ سے سیاہ رنگ کی طرف ہو یہ تو مافیہ کے اختلاف کی مثالیں ہوتی ہیں، مامنہ اور مالمیہ کے اختلاف کی مثال چڑھنے والا اور اترنے والا ہو سکتا ہے (کچڑھلی کی حرکت سے اتار والی حرکت اسی لئے مختلف ہوتی ہے کہ جو ایک کا مامنہ ہوتا ہے وہ دوسرے کا مالمیہ اور دوسرے کا مامنہ پہلے کا مالمیہ ہوتا ہے) بہر حال حرکت کے متعلقہ احوال و شرائط میں سے جب ان تین باتوں میں اختلاف ہوگا، تو ضروری ہے کہ ایسی حرکتیں نوع کے اعتبار سے واحد باقی نہیں رہیں گی، یعنی ان حرکات میں نوعی اختلاف کا پیدا ہو جانا ناگزیر ہے، لیکن بعض دفعہ ایسا خیال کیا گیا ہے کہ تشوؤ (یعنی سیاہ ہوتے چلے جانے والی) حرکت اور تمبض (یعنی سفید ہوتے چلے جانی والی حرکت) میں اگرچہ مبدی اور منتهی کا اختلاف ہوتا ہے، لیکن دونوں کی راہ ایک ہی ہوتی ہے، اسی طرح بعضوں کا خیال ہے کہ چڑھاؤ اور اتار میں اختلاف نوعی نہیں بلکہ عرضی ہے، لیکن یہ ساری باتیں غلط ہیں (اور صحیح یہی ہے کہ ان سب کے اختلافات نوعی طرز کے اختلافات ہیں) اسی طرح حرکت مستقیمہ یعنی اپنی حرکت

جو کسی خط پر واقع ہو، اور حرکت دوری، دونوں میں نوعی اختلاف ہے، کیونکہ دونوں کے مافیہ (مسافت) میں نوعی اختلاف ہے، اس لئے کہ خط مستقیم اور مستدبر (گول) خط میں نوعی اختلاف ہے، بلکہ چھوٹے بڑے دائروں میں بھی اختلاف کی شکل نوعی طرز کی ہے، جس طرح وہ تمام حرکتیں جو سیاری کی نوعیت میں متحد ہوں ان حرکتوں سے نوعی اختلاف رکھتی ہیں جو سفیدی کی نوع کے نیچے مندرج ہوتی ہیں، اور اس اختلاف کی وجہ یہی مافیہ حرکت کا اختلاف ہے باقی جو حرکتیں کسی ایک نوع کے نیچے مندرج ہوتی ہیں، ان میں باہم تضاد نہیں ہوتا، سرعت اور بطو (یعنی تیزی اور سستی) کی وجہ سے حرکتوں میں جو اختلاف ہوتا ہے یہ اختلاف نوعی نہیں، بلکہ عرضی ہے، اس لئے کہ یہ دونوں صفات تو حرکت کی ہر صنف اور ہر قسم کو عارض ہوتے ہیں، اور جنس کے اعتبار سے حرکتوں میں جو اختلاف ہوتا ہے تو اس کی مثال ایسی دو حرکتیں ہو سکتی ہیں جن میں ایک کیف کے مقولے میں واقع ہو، اور دوسری کم کے مقولے میں بعضوں کا یہ خیال ہے، کہ حرکت ہوتی ہوئے کے صفت

ایک شک کا ازالہ

سے تو موصوف ہوتی ہے، لیکن وحدت کی صفت سے متصف نہیں ہو سکتی، اس لئے حرکت ایک ایسی حقیقت کی

تعبیر ہے نہ جو ٹٹی جاتی ہے اور ہوتی جاتی ہے، یعنی اس کے بعض اجزا غائب ہوتے جاتے ہیں اور بعض پیدا ہوتے جاتے ہیں، اس وسوسے کے ازالے کی یہ شکل ہے کہ ان کو یہ یاد دلایا جائے جو پہلے بتایا گیا ہے، کہ حرکت بذات خود بحیثیت حرکت ہونے کے درجوں میں تقسیم نہیں ہو سکتی، اور اس کا لازمی نتیجہ یہی ہے کہ وہ واحد ہو، جیسے دس کا عدد بحیثیت دس ہونے کے ناقابل تقسیم ہے، اسی لئے کہا جاتا ہے، کہ دوسرے اعداد کے اعتبار سے تو وہ دس ہے، لیکن بذات خود وہ واحد ہی ہے، اور یہ بات بھی گزر چکی کہ حرکت کا وجود خارج میں پایا جاتا ہے خواہ اس سے مراد حرکت قطعیہ ہو، یا توسطیہ، بعض لوگ اس شبہ کے ازالے میں یہ تقریر کرتے ہیں کہ واحد حرکت میں باوجود اس بات کے کچھ چیزیں اس کی مسلسل غائب ہوتی رہتی ہیں، لیکن پھر بھی اس کے وجود کے محفوظ رہنے کی

مثال ایسی ہے جیسے کوئی خاص مکان اپنی وحدت کے ساتھ اس طرح قائم رہ سکتا ہے کہ مسلسل ایک ایک اینٹ اس سے نکالتے چلے جائیں اور اس کی جگہ دوسری کو بھرتے چلے جائیں جس طرح اس شکل میں مکان کی وحدت محفوظ رہتی ہے یہی حال حرکت کا بھی ہے اور حیوان و نباتات سب کے اشخاص کا یہی حال ہے، میں کہتا ہوں کہ حرکت اور عدد کی حالت مکان اور حیوانی و نباتی اشخاص جیسی نہیں ہے اس لئے کہ حرکت اور عدد دونوں کی خصوصیت یہ ہے کہ ان کی صورت ہی بجنہ ان کا مادہ ہے اور انکی وحدت بجنہ کثرت کی وحدت ہے خواہ کثرت بالقوہ ہو یا بالفعل ہو، لیکن مکان اور ان حیوانی اور نباتی افراد کی حالت یہ نہیں ہے جو غذا کے ذریعے سے تحلیل ہونے والے اجزاء کی تلافی کرتے رہتے ہیں۔

بہن یار نے اپنی کتاب تحصیل میں شے کے مذکورہ بالا اعلیٰ کی طرف اشارہ کرتے ہوئے لکھا ہے

مجھے اس قسم کے جواب پسند نہیں ہیں وجہ یہ ہے کہ اس عالم میں جس میں کون و فساد بنا اور بگاڑ کا سلسلہ جاری ہے، یہ ناممکن ہے کہ کوئی صورت ثبات و قرار کی شکل میں پائی جائے جب تک کہ ابتدائے آفرینش ہی میں اس کا فیصلہ نہ کر لیا گیا ہو، کہ کچھ اجزاء جو اس صورت میں پائے جاتے ہیں وہ صورت کے معدوم ہونے کے وقت تک اس طرح محفوظ رہیں گے کہ جب تک وہ صورت موجود ہے یہ اجزاء اس سے الگ اور جدا نہیں ہو سکتے، اور ان اجزاء کو کسی ایک صورت، یا کسی ایک قوت کے ساتھ اس طرح وابستہ کر دیا گیا ہے جو ان اجزاء کی حفاظت بدل کے ذریعے سے کرتی رہتی ہیں یعنی جب ان اجزاء میں کوئی خلل واقع ہوتا ہے وہی صورت یا قوت بدل کے ذریعے اس خلل کی تلافی کرتی رہتی ہیں، (یہ تو اس عالم کون و فساد کے موجودات کا حال ہے، لیکن مکان کی حالت قطعاً یہ نہیں ہے مطلب یہ ہے کہ ایسا مکان جس کی علی ہوئی زمینوں کی جگہ دوسری اینٹیں بھری جاتی ہیں، اور یوں اس کو قائم رکھا جاتا ہے، میرے

نزدیک یہ مکان جس میں نئی اینٹیں بھری گئی ہیں قطعاً وہ مکان نہیں ہے جو ڈھچکا، اس لئے کہ ترکیبی ہیئتوں کا شمار ان جو ارض میں کیا جاتا ہے، جو اپنے محل اور موسوں کے فاسد اور غائب ہونے سے خود بھی فاسد اور غائب ہو جاتے ہیں ان ترکیبی ہیئتوں کے متعلق یہ خیال کرنا کہ ایک محل کو چھوڑ کر دوسرے محل میں منتقل ہو سکتی ہیں قطعاً غلط ہے، اسی طرح بہتے ہوئے پانی پر آفتاب کی کرنوں سے جو چمک پیدا ہوتی رہتی ہے اور شعاعیں اس میں جھللاتی رہتی ہیں، یہ چمک کوئی ایک واحد چیز نہیں ہے، جو مسلسل باقی رہتی ہے اسلئے کہ یہ چمک تو قابل (پانی) کا حال ہے، اور جب پانی مسلسل آگے بڑھتا جاتا ہے جو قابل ہے، تو اس کی صفت یعنی چمک، او جھللا ہٹ کر کیسے باقی رہ سکتی ہے، مثلاً اگر قابل بالکلہ تحلیل ہو کر دوسری صورت اختیار کر لے جیسے یہی پانی ہوا ہو جائے تو اس وقت قابل کے تمام خصوصیات اور صفات بھی مطلقاً معدوم ہو جاتے ہیں،

بہن یار کے اس کلام سے بھی یہی بات معلوم ہوئی کہ کسی واحد حرکت کی وحدت کا حال وہ نہیں ہے جو مکان یا اسی قسم کی اور چیزوں کی وحدت کا حال ہے، بلکہ ان امور کے مقابلے میں حرکت وحدت کی زیادہ مستحق ہے، باقی نحو اور ذلول (انخطاط) کی حرکت میں موضوع کے بقا کی کیا شکل ہوتی ہے اس کی بحث پہلے گزر چکی ہے فکری حرکت کے متعلق ان لوگوں کا یہ خیال ہے کہ جس وجہ سے اس میں ماضی اور مستقبل کی تقسیم جاری ہوتی ہے اس اعتبار سے اس کی وحدت ہمیشہ باقی رہتی ہے، لیکن میرے مسلک کے رو سے ہر آن فلک کی حرکت بدلتی رہتی ہے، اور ہر فلک کی مادی تجدد پذیر صورتوں میں سے جو چیز باقی رہتی ہے وہ فلک کی واحد عقلی صورت ہے، جو اللہ تعالیٰ کی بقا کے ساتھ باقی ہے، یہی صورت دراصل خدا اور ان تجدد پذیر صورتوں کے درمیان واسطے کا کام دیتی ہے، جو یکے بعد دیگرے پیدا ہوتی چلی آرہی ہیں،

باقی حرکت قطعیہ کی وحدت کا مسئلہ تو زیادہ قرین صواب یہ ہے کہ

اس کی وحدت کی نوعیت عرضی وحدت کی ہے یعنی بالذات نہیں بلکہ بالعرض وحدت کا اختاب اس کی طرف ہوتا ہے، اور حرکت توسطیہ کی وحدت کی جو نوعیت ہے وہ اس حرکت کی وحدت کی نہیں ہو سکتی، اس لئے کہ یہ یعنی حرکت توسطیہ تو ایک عقلی اور علمی چیز ہے، اور قطعہ ایک اتصالی امر ہے جس میں انقسام پذیری کی صلاحیت ہے والہم عند اللہ۔

فصل

سرعت (تیزی، بطو، رستی اور دیری) کی حقیقت اس فصل میں بیان کی جائے گی، اور یہ بتایا جائے گا کہ کچھ چیزوں

کی پیدائش کی وجہ یہ نہیں ہے، کہ حرکت کے اندر سکون و خل اندازی کرتا ہے حرکت کے متعلق جیب یہ ثابت ہو چکا ہے، کہ اس کی تقسیم نہیں ہو سکتی، یا ایسے جز پر اس کی تقسیم ختم نہیں ہو سکتی، جس کی تقسیم نہ بالفعل ہو سکے اور نہ بالقوہ، تو محض ایسی سے مسئلہ بھی ثابت ہو گیا کہ سرعت اور بطو سکون کی دخل اندازی کا نتیجہ نہیں ہو سکتا، پہلی بات یعنی حرکت کی عدم تقسیم وغیرہ کا مسئلہ اس کی دلیل یہ ہے، کہ اگر کسی ایسی حرکت کا پایا جانا ممکن ہو گا جس کی تقسیم ناممکن ہو، تو اس بنیاد پر ایسی مسافت کا پایا جانا بھی جائز ہو گا جس کی تقسیم نہ ہو سکے اور اسی مسافت کا وجود چونکہ ناممکن ہے، جیسا کہ جو اہر کی بحث میں اس کو ثابت کیا جائے گا، اس لئے اس لازم کا جو لزوم ہے اس کا محال ہونا بھی ضروری ہے، یہ بات کہ الیہ دونوں چیزوں میں لزوم کیوں ہے اس کی وجہ یہ ہے، کہ حرکت ظاہر ہے، کہ مسافت پر منطبق ہوتی ہے، اور مسافت میں جسم کے اتصال کی وجہ سے اتصال کا ہونا ضرور ہے، اور چونکہ جسم کی تقسیم غیر قنایہ حدود تک ہو سکتی ہے، اس سے ثابت ہوا کہ حرکت کی تقسیم بھی کسی حد پر پہنچ کر رک نہیں سکتی رہی دوسری بات یعنی اس بنیاد پر سرعت و بطو سکون کی خلل اندازی کا نتیجہ نہیں ہو سکتا اسکی وجہ سے یہ ہے، کہ ایک حرکت دوسری حرکت سے تیز اور دوسری سست اگر ملے ہوئی کہ بیچ بیچ میں سکونوں سے خلل اندازی ہو رہی، تو چاہے کہ متحرک چیز آدمی کو ساکن نظر آئے، اور چکی بارہ بارہ ہو جائے، یعنی اس کے اجزا باہم ایک دوسرے سے بچھ کر الگ الگ ہو جائیں، اس موجب لازمہ کی تشریح یہ ہے،

کہ بیع اور تیز حرکت کے زمانے کو سست اور بطی حرکت کے زمانے ہی نسبت ہوتی ہے بطوری حرکت کی مسافت کو بیع حرکت کی مسافت سے ہوتی ہے اب مثلاً دو متحرک چیزیں فرض لی جانی ہیں جن میں ایک کی حرکت کا وقت دوسرے کی حرکت کے وقت کا دسواں حصہ ہے، اور مسافت کے اعتبار سے ایک نے جو مسافت طے کی ہے، وہ دوسری کی مسافت کے ہزار ماہزار حصوں میں سے ایک حصہ ہے، مثلاً آفتاب کی حرکت اور ایک تیز رو گھوڑے کی حرکت میں جو نسبت ہے، اب اگر ان دونوں متحرکوں کے متعلق یہ فرض کیا جائے کہ ایک ہی وقت میں انھوں نے حرکت شروع کی اور ایک ہی وقت میں ختم کیا، تو اس کا لازمی نتیجہ یہ ہے کہ ان دونوں میں جو سست رفتار ہے، باوجود متحرک ہونے کے ساکن نظر آئے یعنی اگر سکون کی خلل اندازی کی وجہ سے سستی پیدا ہوتی ہے یہ مانا جائے بہر حال یہ بالکل معمولی بات ہے ابتدائی کتابوں میں اس کی بہ کثرت دلیلیں بیان کی گئی ہیں

فصل

سرعت اور بطو کے متعلقہ احوال کی تفصیل اس فصل میں کی جائے گی، اور یہ چند حالات ہیں ان میں سے ایک بات تو

یہ ہے کہ حرکت مستقیمہ ہو، یا مستدیرہ کمی ہو، یا کیفی، ان میں ان دونوں صفات کی حیثیت، ایسے مشترک امر کی ہے جن میں معنوی اشتراک ہو، وجہ یہ ہے، کہ سرعت ان حرکات میں سے کسی کے اندر بھی پائی جائے سب کی تعریف یہی ہوگی، کہ کم وقت میں مسافت طے ہوئی، گو یا یہ تعریف سب میں مشترک ہے (اور یہی حال بطو کا ہے) دوسری بات یہ ہے کہ طبعی حرکات میں تو بطو کے اسباب وہ رکاوٹیں ہوتی ہیں، جو ان چیزوں کی طرف سے پیش آتی ہیں جنھیں حرکت کے ذریعے سے قطع کیا جاتا ہے یا پھاڑا جاتا ہے (مثلاً پانی میں چلنے والی حرکت بہ نسبت ہوا میں چلنے کے سست اسی لئے ہوتی ہے کہ پانی حرکت میں مزاحم ہوتا ہے رکاوٹ ڈالتا ہے) اور قسریہ حرکت میں سستی کی وجہ طبیعت کی رکاوٹ ہوتی ہے (اس لئے کہ مثلاً پتھر کو اوپر جانے سے طبیعت ہی روکتی ہے) اور ارادی حرکت میں دونوں طرف کی رکاوٹ بطو کا سبب ہوتی ہے، دوسری بات یہ ہے کہ سرعت اور بطو میں تضائف والاقابل نہیں ہے، اس لئے کہ تضائف کا تقابل

جن دو چیزوں میں ہوتا ہے خارجی اور ذہنی دونوں وجود میں دونوں ایک دوسرے کے لازم و ملزوم ہوتے ہیں، لیکن سرعت اور بطو وجود کی ان دونوں صورتوں میں سے کسی ایک میں بھی باہم لزوم کا علاقہ نہیں رکھتے، اسی طرح ان دونوں میں عدم ملکہ والا تقابل بھی نہیں ہے، اس لئے کہ سریع اور بطی حرکتوں کا اگر وقت برابر ہوگا تو یقیناً سریع نے اتنی زیادہ مسافت قطع کی ہوگی جسے بطی نے قطع نہیں کیا ہوگا اور اگر مسافت دونوں کی برابر ہے، تو بطی کا وقت یقیناً سریع سے زیادہ ہوگا، بہر حال ایک میں زمانے اور وقت کی کمی ہے، اور دوسرے میں مسافت کی کمی، پھر آخر کس بنیاد پر ان میں سے ایک کو عدمی قرار دیا جائے کوئی ترجیحی حق دونوں میں سے کسی کو حاصل نہیں ہے، اب بھی صورت رہ گئی کہ ان میں تضاد کا تقابل مانا جائے جو حقی بات یہ ہے کہ سرعت اور بطو، میں چونکہ تضاد والا تقابل پایا جاتا ہے جیسا کہ ابھی عرض کیا گیا، اور قاعدہ ہے کہ جن دو چیزوں میں تضاد کا علاقہ ہوتا ہے وہ انتہا درجے کی شدت و تیزی اور انتہا درجے کے ضعف کو قبول کر سکتی ہیں، اس بنیاد پر ضروری ہے کہ ان دونوں میں بھی شدت و تیزی کی کوئی آخری حد ہو، اسی طرح ضعف کی بھی آخری حد ہونی چاہئے، اب اس پر غور کرنا چاہئے کہ کیا کوئی ایسی سرعت قابل تصور ہے جس سے زیادہ سرعت ممکن نہ ہو، یونہی کوئی ایسا بطو کیا ہو سکتا ہے جس سے اوپر بطو نہ ہو، میں کہتا ہوں کہ تحریک کے عمل سے جس قوت کو براہ راست تعلق ہوتا ہے، چونکہ اس کا متناہی اور محدود ہونا ضروری ہے اس لئے سرعت کی کوئی ایسی انتہا ضرور ہونی چاہئے جس سے آگے کوئی مرتبہ سرعت کا نہ ہو، اسی طرح بطو کا تعلق چونکہ ان قوتوں سے ہے جو حرکت کی راہ میں رکاوٹ پیدا کرتی ہیں، خواہ اس جسم کے قوام کی یہ رکاوٹ ہو جسے حرکت کے ذریعے سے بچاڑے ہیں، یا طبیعت کی جانب سے مانعت اور روک ہو یا کچھ اور ہو، بہر حال اس بنیاد پر اس کی بھی کوئی انتہائی غایت ہونی چاہئے۔

پانچویں بات وہ ہے جس کا ذکر علامہ طوسی نے اپنے اس خط میں کیا ہے، جسے انھوں نے اپنے بعض معاصرین کے پاس بھیجا تھا اور اس میں چند علمی مشکلات کو انھوں نے پیش کیا تھا، انہی مشکلات کے ذیل میں ایک اس شکل کا

بھی تذکرہ کیا گیا تھا میں اسے مجنبہ ہی کرتا ہوں :-

جب یہ ناممکن ہے کہ حرکت سرعت یا بطو کے کسی درجے اور مرتبے پر نہ ہو، یعنی ہر حرکت میں ان دو کیفیتوں میں سے کسی کیفیت کا کوئی درجہ ضرور پایا جانا چاہئے، اگر یہ صحیح ہے، تو اس کا مطلب یہ ہوا کہ شخصی حرکات کے وجود میں ان کی شخصی حرکت ہونے کی حیثیت سے سرعت اور بطو کو دخل ہے اور ظاہر ہے کہ سرعت اور بطو کی باہمیوں کے تحصیل کی شکل اس کے سوا اور کچھ نہیں ہے، کہ زمانے سے ان کا تحصیل ہو، نتیجہ یہ ہوا کہ شخصی حرکات کی علت ہونے میں زمانے کو بھی گویا دخل ہے، اور اس بنیاد پر پھر کسی معین و مخصوص حرکت کو زمانے کی علت قرار دینے کے کیا معنی ہو سکتے ہیں، یہاں یہ بات بھی قابل توجہ نہیں ہو سکتی، کہ حرکت بحیثیت حرکت ہونیکے زمانے کی علت ہے، لیکن بایں نقطہ نظر کہ حرکت کوئی سی بھی حرکت ہے، زمانے سے شخص گیر ہوتی ہے، گویا جس طرح صورت کو بحیثیت صورت ہونے کے کہا جاتا ہے، کہ بیہوشی سے پہلے ہے اور اس حیثیت سے کہ وہ کوئی سی بھی صورت ہے، بیہوشی سے شخص پذیر ہوتی ہے یہ توجیہ ناقابل توجہ اس لئے ہے، کہ حرکت زمانے کی علت بحیثیت حرکت ہونے کے کب ہے، کیونکہ اگر ایسا ہو، تو اس کے یہ معنی ہوں گے کہ تمام حرکتوں کو زمانے کی علت ہونے میں گونہ دخل ہے، بلکہ واقعہ یہی ہے، کہ زمانے کی علت وہ حرکت ہے جو خارج میں موجود اور متعین ہو، اس دشواری کے حل کی کیا صورت ہے ؟

میں کہتا ہوں کہ اس کا جواب اب تک کسی صاحب کی طرف سے میری نظر سے نہیں گزرا، باقی جو بات میرے دل میں آتی ہے وہ یہ ہے جیسا کہ میں نے پہلے بھی اس کی طرف اشارہ کیا ہے، یعنی زمانے کو جو کہتے ہیں کہ وہ حرکت کو عارض ہوتا ہے، اس کا مطلب یہ ہے کہ یہ عروض صرف ذہن کی تحلیلی قوت کا نتیجہ ہے، اس لئے کہ زمانہ اور حرکت واقع میں دراصل ایک ہی وجود کے ساتھ موجود ہیں جیسا کہ پہلے بھی بیان کیا گیا ہے، گویا حرکت کے متعلق جو یہ کہتے

ہیں کہ اسے وہ زمانہ عارض ہوتا ہے جس سے اس کی مقدار کی تعیین ہوتی ہے اس عارض کی حالت ایسی نہیں ہے جیسے وجود اپنے معروض کو عارض ہوتا ہے بلکہ اس عارض کی کیفیت ایسی ہے جیسے ماہیت کو جنس اور فعل عارض ہوتی ہے اور جیسے ماہیت کو وجود عارض ہوتا ہے اس قسم کے عوارض کے متعلق ہم جان چکے ہو کہ ایک اعتبار سے یہ مقدم بھی ہوتے ہیں اور ایک اعتبار سے یہ متاخر بھی ہوتے ہیں پس حل کی صورت یہ ہوگی کہ خاص حرکت کا تقویم نوکسی معین زمانے سے خارج میں حاصل ہوتا ہے، لیکن معین زمانہ حرکت کی ماہیت کو اس حیثیت سے عارض ہوتا ہے کہ وہ حرکت ذہن میں ہے گویا زمانے کی حیثیت حرکت کی علت کی ہے یعنی حرکت کے وجود اور تعیین کا افادہ زمانے سے ہوتا ہے اور حرکت کی حیثیت زمانے کے اعتبار سے اس علت کی ہے جس نے اس کو قبول کیا ہو۔ یعنی باعتبار ماہیت کے حرکت زمانے کی علت قابل ہے، لیکن یہ ساری کارستانیاں ذہنی تحلیل کے میدان میں انجام پاتی ہیں، باقی خارج کے اعتبار سے اگر پوچھتے ہو تو یہاں نہ کوئی علت ہے اور نہ معلول نہ عارض ہے نہ معروض اس لئے کہ خارج میں تو دونوں ایک ہی چیز ہیں

فصل

کن حرکتوں میں تضاد کا علاقہ ہے، یعنی کن کو کن حرکات کا ضد قرار دیا جاسکتا ہے، اس فصل میں اس کی تفصیل کی جائے گی، ایسے حرکات جن میں

باہم جنسی اختلاف ہے، ان میں تضاد کا علاقہ نہیں ہو سکتا اس بنیاد پر مثلاً یہ جائز ہوگا کہ استحالے (کیفی حرکت) اور نمو (کی حرکت) نقطہ (اینی حرکت) کا کسی ایک موضوع میں اجتماع ہو جائے، اور اگر کسی وقت ان میں تضاد اور معاندت محسوس ہو، تو یہ ان کی ماہیتوں کا اتقضا نہ ہوگا بلکہ یہ خارجی اسباب کا اثر ہوگا، مگر ایسے حرکات جو کسی ایک جنس کے نیچے مندرج ہیں، مثلاً نمو (سیاہ ہونا چلا جانا) اور تبقیض (سفید ہونا چلا جانا) تو یہ دونوں باہم ایک دوسری کی ضد ہوں گی، اسی طرح نمو (بالیدگی) فلول و انحطاط میں بھی یہی تضاد وہی کی نسبت ہوگی، اس قسم کی متضاد حرکتوں کے لئے طبیعت کچھ

مقررہ حدود ہیں جن تک وہ پہنچنا چاہتی ہیں، یہ بھی معلوم ہونا چاہئے کہ حرکتوں میں تضاد کا علاقہ جب کبھی ہوگا تو اس کا تعلق ان ہی چیزوں میں سے کسی ایک کے ساتھ ہوگا جن کے ساتھ حرکت کا وجود وابستہ ہے، اس اجال کی تفصیل یہ ہے کہ حرکتوں میں تضاد کا تعلق موضوع کی وجہ سے نہیں ہو سکتا، اس لئے کہ بسا اوقات یہ ہوتا ہے کہ ایسی چیزیں جو ایک دوسری کی ضد ہیں ان کو ایسی حرکتیں عارض ہوتی ہیں جو نوعی طور پر واحد ہوتی ہیں، مثلاً آگ اور پانی میں تضاد ہے، اور دونوں کو اوپر کی جانب جانے والی یعنی فوقانی حرکت عارض ہوتی ہے آگ کو طبعی حیثیت سے اور پانی کو قسری قوت سے، اسی طرح زمانے کو بھی حرکتوں کے تضاد میں دخل نہیں ہے، اور اس کی وجہ یہ ہے کہ زمانے کو اپنی ذات کی حد تک تضاد سے کوئی سروکار نہیں ہے مسافت کی وجہ سے بھی حرکتوں میں تضاد کا تعلق پیدا نہیں ہوتا، اس لئے کہ بسا اوقات مافیہ الحركت (یعنی مسافت) کی حقیقت واحد ہوتی ہے، لیکن اس میں متضاد حرکتیں واقع ہوتی ہیں، مثلاً ایسا بہت ہوتا ہے کہ سیاہی سے شروع ہو کر جو حرکت سفیدی تک پہنچتی ہے اس کی راہ اور جو حرکت سفیدی سے سیاہی کی طرف ہوتی ہے اس کی راہ دونوں ایک ہی قسم کی ہوتی ہے، مگر باوجود اس کے جس حرکت کی انتہا سفیدی پر ہوتی ہے وہ اس حرکت کی ضد ہوگی جس کی انتہا سیاہی پر ہو، اسی طرح عامل یعنی محرک کے تضاد سے بھی حرکت کے تضاد پر کوئی اثر نہیں پڑتا خلاصہ یہ ہے کہ اعزاز اور اختتام کے درمیان میں حرکت کو جن اسباب و وسائل سے تعلق پیدا ہوتا ہے چونکہ ان کی ضد نہیں ہوتی اس لئے حاصل بھی نکلا کہ جب مذکورہ بالا امور میں سے کسی کو حرکت کے تضاد میں دخل نہیں ہے، تو لے دے کر اب یہی بات باقی

رہ گئی، کہ ماسنہ اور ماسیہ معنی مبداء اور منتہی کی وجہ سے حرکتوں
 میں تضاد کا علاقہ پیدا ہوتا ہے، یہ بات پہلے بھی بتائی جا چکی
 ہے کہ ان دونوں میں کسی ایک سے تضاد کا تعلق ضرور ہے، پس
 اب سمجھنا چاہئے کہ جب مبداء اور منتہی میں ذاتی تضاد ہو، یعنی
 ہر ایک کی ذات دوسرے کی ذات کی ضد ہو، تو اس وقت
 حرکتوں میں بھی تضاد کا تعلق قائم ہو جاتا ہے لیکن ہمیشہ
 یہ ضروری نہیں ہے، یعنی جب ان دونوں میں تضاد ہو، تو حرکتوں
 میں تضاد کا ہونا بھی ضروری ہو یہ کلیہ نہیں ہے اس لیے کہ اگر کسی
 حرکت کی ابتدا سیاہی سے ہو، لیکن اس کا رخ سفیدی کی
 طرف نہ ہو، بلکہ شفاف ہونے پر یہ حرکت ختم اور منتہی ہوتی
 ہو، تو ایسی حرکت اس حرکت کی ضد نہیں ہوگی جس کی انتہا
 سیاہی پر ہوتی ہو، الحاصل انہی حرکات میں تضاد کا علاقہ ہوگا
 جن کے کنارے (مبداء اور منتہا) باہم ایک دوسرے کے
 بمقابل ہوں خواہ ان میں یہ تقابل خود ان کی ذات کا اقتضا ہو،
 جیسے سیاہی اور سفیدی کا حال ہے یا ان میں تقابل حرکت ہی
 کی راہ سے پیدا ہوا ہو، یعنی ان دونوں کناروں میں سے
 ایک میں یہ صفت پیدا ہوگی کہ وہ حرکت کا مبداء اور
 نقطہ آغاز ہے اور دوسرے کنارے میں یہ صفت کہ اسی
 حرکت کا وہ منتہی ہے، یہاں ایک بات غور کرنے کے قابل
 ہے مطلب یہ ہے کہ کسی ایک چیز کا تعلق کسی دوسری
 چیز سے جب اس قسم کا ہو، جیسے حرکت کو جو تعلق کناروں
 (مبداء اور منتہی) سے ہے، اور یہ دوسری چیز ایسی ہو کہ ذاتی
 طور پر اس کی جو ہر ذات میں تضاد نہ ہو، بلکہ بالعکس تضاد کی صفت
 اس میں قائم ہوئی ہو، مثلاً مبداء ہونے کی صفت کی وجہ سے اب وہ نقطہ جہاں
 سے حرکت شروع ہوئی اس کو منتہی سے تضاد کا تعلق پیدا ہو گیا،

یہاں ایک اور مسئلہ ہے جو غور و تامل کا مستحق ہے، مطلب یہ ہے کہ جب کسی چیز کا تعلق کسی دوسری چیز سے ہو مثلاً حرکت کا تعلق (مسافت) کے اطراف اور کناروں سے ہے، اور یہ دوسری چیز ایسی ہو کہ اس کو کسی سے تضاد کا علاقہ خود اس کی جو ہرذات کی وجہ سے نہ پیدا ہوتا ہو، بلکہ عرضی طور پر یہ علاقہ اس کو عارض ہو، جیسے مبدع ہونے کی وجہ سے (مسافت) کے اس کنارے اور سرے کو تضاد عارض ہوا ہے، تو ایسی صورت میں یہ ضروری نہیں ہے، کہ جب ان میں تضاد عرضی قسم کا ہو، تو ان کا جس سے تعلق ہے ان میں بھی تضاد کی نوعیت عرضی ہی ہو بلکہ ہو سکتا ہے کہ جو چیز ان کے لئے عرضی ہے، مثلاً کناروں کے لئے مبدع ہونے کی صفت عرضی ہے، لیکن ان کناروں سے جس کا تعلق ہے یعنی حرکت کی جو ہرذات میں وہی عرضی چیز داخل ہو، اس کی مثال یہ ہے کہ حار (گرم جسم) اور (ٹھنڈا) بارو جسم میں ظاہر ہے کہ جو تضاد ہے وہ ان صفات کا نتیجہ ہے جو ان کو عارض ہوئے ہیں یعنی ٹھنڈی (گرم کرنے کی صفت) تبرید (ٹھنڈا کرنے کی صفت) کی وجہ سے ان اجسام میں بھی تضاد پیدا ہو گیا ہے مگر باوجود اس بات کے ان دونوں جسموں میں اگرچہ تضاد عرضی ہے لیکن خود ان دونوں عارضوں میں حقیقی تضاد ہے اب یونہی دیکھو کہ حرکت کا مسافت کے سروں اور اطراف سے جو تعلق ہوتا ہے تو اس تعلق کی وجہ صرف ان کا اطراف ہونا نہیں ہے، بلکہ اس تعلق کی بنیاد ان کے مبدع اور منتہی ہونے پر مبنی ہے، اس لئے کہ حرکت کی جو ہرذات اپنے اندر تقدم و تاخر کو دبائے ہوئے ہے کیونکہ "مفارقت اور قصد" یا "پھوڑنا اور توجہ" ہی تو حرکت کی اصل حقیقت ہے، اور جب یہ چیزیں حرکت کے جوہری صفات ہیں، تو اس کا مطلب یہی ہو کہ مبدع اور منتہی کو بھی حرکت کی ذات اپنے ساتھ سیٹھ ہوئے ہے، پس معلوم ہوا کہ حرکت کا تعلق مسافت کے اطراف اور کناروں سے ان کے مبدع اور منتہی ہونے کی حیثیت سے ہے، اور یہ دونوں باوجود متقابل ہونے کے حرکت کے مقوم بھی ہیں، اگرچہ حرکت کے موضوع کا تقوم ان سے حاصل نہیں ہوتا، ہر حال یہ دونوں ضدیں (یعنی مبدع ہونا اور منتہی ہونا) یہ دونوں

حرکت کے ساتھ ذاتی ہونے کا تعلق رکھتی ہیں، لیکن مسافت کے دونوں کناروں سے ان کو ذاتی ہونے کا تعلق نہیں ہے۔

یہ دعویٰ کہ حرکت مستقیمہ مستدیر (گردشی) حرکت کی ضد نہیں ہوتی اسی طرح ایسی مستدیر حرکتیں جو باہم اپنے اپنے موڑ میں دوسرے سے مختلف ہوں مثلاً کسی سے اچھوٹا دائرہ بنتا ہو، اور کسی سے بڑا، الغرض ان مختلف مستدیر حرکتوں میں بھی اس اختلاف کی وجہ سے تضاد نہیں ہوتا، اس فصل میں ان دعوؤں کو ثابت کیا جائے گا۔

فصل

پہلی صورت تو اس لئے صحیح نہیں ہے کہ استقامت اور استدارہ (گولائی) میں جو اختلاف پایا جاتا ہے، یہ ایسی دو چیزوں میں اختلاف نہیں ہے، جن کا تو ارد ایک ہی موضوع پر ہوتا ہو یعنی ایک ہی موصوف ان دونوں سے متصف نہیں ہوتا، بلکہ واقعہ یہ ہے کہ استقامت کے موضوع مثلاً خط کے لئے یہ ناممکن ہے کہ وہ گولائی کی شکل اختیار کرے، یعنی مستقیم خط باقی رہتے ہوئے وہ گول نہیں ہو سکتا، اور جب گول ہوگا تو خط مستقیم باقی نہ رہے گا بلکہ گول جائیگا، پس معلوم ہو کہ استقامت اور استدارہ یہ دونوں ایک دوسری کی ضد نہیں ہیں، اور جب ان کا یہ حال ہے تو پھر بیاری حرکت مستقیمہ اور مستدیرہ میں تضاد کا علاقہ کیسے پیدا ہو سکتا ہے اور یہی حال گولائیوں اور استداروں کے مختلف مراتب کا ہے یعنی ایک مرتبہ دوسرے مرتبے کا ضد نہیں ہو سکتا، کیونکہ کسی ایک موضوع پر ان کا تقابلی نہیں ہوتا علاوہ اس کے ہم کو معلوم ہو چکا ہے کہ حرکتوں میں تضاد کا علاقہ مافیہ الحركت کی وجہ سے تو ہوتا بھی نہیں (پھر جو حرکت دائرے پر ہو، اور جو حرکت خط مستقیم پر ہو، ان دونوں میں تضاد اگر خط مستقیم اور دائرے کی وجہ سے ہوگا، تو اس کے یہی معنی ہوئے کہ مافیہ الحركت کی وجہ سے ان میں تضاد پیدا ہو گیا حالانکہ مافیہ الحركت کی وجہ سے تضاد کا تعلق پیدا ہی نہیں ہوتا) اور اگر طرفین (مبدأ و منتہا) کی وجہ سے حرکت مستدیرہ کو دوسری حرکتوں سے تضاد کا تعلق پیدا ہوگا، تو علم ہند کے اس قاعدے کہ کسی ایک خط مستقیم کو وتر مان کر اگر دائرے بنائے جائیں گے، تو اس میں لامحدود دائروں اور دائروں کے

قوسوں کے بننے کی گنجائش ہے یعنی لامتناہی دوار اور قوسوں کا وجود اس میں بالقوہ پایا جاتا ہے اور اس بنیاد پر لازم آتا ہے کہ ایک حرکت مستقیمہ جو درپر ہوگی، ممکن ہوگا کہ اس کی لامحدود ضدیں پیدا ہو جائیں حالانکہ ایک چیز کی ضد ایک ہی چیز ہوتی ہے یعنی وہی ضد ہوگی جو اس کے مقابلے میں انتہائی بعد پر ہو، ماسوا اس کے قوسوں کے اختلاف کی حیثیت تو نوعی ہو سکتی ہے نہ شخصی (اور نوعی اختلاف تضاد کے لئے کافی نہیں) اس میں کچھ حرج نہیں ہے کہ ایسی چیزیں جن میں ذاتی تضاد نہ ہو، لیکن باوجود اس کے کسی اور وجہ سے ان میں تضاد کا قطعی پیدا ہو جائے، مثلاً اخلاقی صفات میں توسط اور اعتدال یہ افراط اور تفریط دونوں کی ضد ہے، لیکن افراط و تفریط میں تو ذاتی تضاد ہے اور توسط سے ان دونوں کو تضاد کا جو علاقہ ہے اس کی نوعیت عرضی ہے یعنی اس تضاد کی وجہ دوسری بات ہے، اور وہ یہ ہے کہ اعتدال و توسط تو اخلاقی میں فضیلت اور خوبی سمجھی جاتی ہے، اور افراط و تفریط دونوں کا شمار ذائل اور کردار کی خرابیوں میں کیا جاتا ہے چونکہ رذالت ان دونوں کے لازم میں ہے اور رذالت کی ضد فضیلت اعتدال کو لازم ہے (اس لئے ان میں تضاد کا علاقہ پیدا ہو گیا) تو دیکھو! توسط و اعتدال ایک اعتبار سے تو وسطانی امر ہے، اور ایک حیثیت سے وہ بھی ایک طرف اور کنارہ ہے (یعنی رذائل کے مقابلے میں بحیثیت فضیلت ہونے کے یہ دو مقابل بن کر ایک طرف واقع ہو گیا ہے) اسی طرح افراط و تفریط ایک اعتبار سے دو اطراف ہیں اور ان کے بیچ میں توسط و اعتدال ہے، لیکن دوسرے اعتبار سے (یعنی بحیثیت رذیلہ ہونے کے) دونوں ایک طرف میں واقع ہیں۔

عام خیال یہی ہے کہ متدیر حرکات یا دوری حرکتوں میں تضاد کا علاقہ نہیں پایا جاتا خواہ ان میں سے کوئی شرقی اور دوسری غربی ہی کیوں نہ ہو، یعنی ایک کی ابتدا شرق سے اور دوسری کی غرب سے ہو، وجہ یہ ہے کہ ان کی انتہا تو بہر حال ایک ہی چیز پر ہوگی اور جب ان کی انتہاؤں میں اختلاف نہیں ہے تو تضاد کیسے پیدا ہوگا اس لیے کہ دو متضاد حرکتوں کے لیے ضرور ہے کہ ان کی انتہاؤں

میں اختلاف ہو، لیکن میرے خیال میں یہ چیز قابل غور ہے،
 بہر حال مستقیم حرکات میں تضاد کی کیفیت کیا ہوتی ہے، یہ پہلے بھی
 بتایا جا چکا ہے، کہا گیا تھا کہ اوپر کی طرف چڑھنے والی حرکت نیچے کی طرف اترنے والی
 حرکت کی ضد ہے، اور ان میں جو تضاد پایا جاتا ہے وہ محض ان کی حرکت مستقیم
 ہونے کا اقتضا ہے اس کے سوا بھی ان میں تضاد کی ایک اور وجہ بھی ہے جس کو
 حرکت سے تعلق نہیں ہے یعنی ایک کنارے کا اوپر ہونا، اور دوسرے کنارے کا نیچے
 رہنا، الغرض ایسی حرکت جس میں تضاد پایا جاتا ہو، وہی ہے جو ایک بالفعل
 طرف (دوسرے) سے شروع ہو کر کسی بالفعل طرف (کنارے) تک مسافت
 کے قریب ترین راستے سے پہنچے، اور اس کی ضد وہی حرکت ہوگی جس کی ابتدا
 اس پہلی حرکت کی انتہا سے ہو، اور اس کی جو ابتدا تھی اسی پر جا کر ختم ہو، نہ کہ
 کسی دوسری چیز پر، لیکن بروج کی حرکت خواہ سیدھی ہو یا الٹی فرض کی جائے
 دونوں میں تضاد نہیں ہے، یا کسی دائرے کے نصف پر جو حرکت واقع ہو وہ اس
 حرکت کی ضد نہیں ہو سکتی، جو اسی دائرے کے دوسرے نصف پر ہو، اس لئے کہ
 دائرے میں ایک قوس کو دوسرے قوس سے کسی قسم کا کوئی امتیاز و تعین حاصل
 نہیں ہوتا، مگر اس کے دائرے پر جو حرکت ہوگی اس میں جس حد یا نقطے کی طرف
 حرکت ہوگی، بجائے اسی مدار نقطے سے حرکت شروع بھی ہوگی یعنی اس میں جو
 حد مطلوب ہوگی، نحو ہی حد بخیرہ متر و ک بھی ہوگی، دوری حرکت میں یہی ہوتا ہے،
 ہر مستقیم حرکت کی انتہا بالآخر سکون پر ہوگی، اس فصل میں
 اسی دعوے کو ثابت کیا جائے گا، اسی دعوے کی ایک دوسری
 تعبیر یعنی ایسی دو حرکتیں جو باہم مختلف ہوں ان کے درمیان
 یہ سکون کا ہونا ضروری ہے، اس تعبیر کو پیش نظر رکھ کر متقدمین چار دلیلوں
 سے اس کو ثابت کرتے تھے، پہلی دلیل یہ ہے، کہ کوئی چیز جب کسی معین حد سے
 متصل و تماس ہوتی ہے اور اس سے جدا و مبائن ہوتی ہے، تو ان دونوں
 کاموں کے لئے دو آکڑوں کی ضرورت ہے ایک ان کو وہ جس میں اتصال اور
 تماس حاصل ہو، اور دوسری وہ ان جس میں مباحثت اور جدائی کا حصول ہو،

فصل

اور ظاہر ہے کہ دونوں کے بیچ میں زمانے کا ہونا ضروری ہے کیونکہ تعالیٰ انات (یعنی بغیر زمانے کی فصل کے مسلسل یکے بعد دیگرے دونوں کا پایا جانا) محال ہے، پس ان دونوں کے بیچ میں جو زمانہ ہوگا اس میں حرکت تو ہوگی نہیں، لامحالہ یہی ماننا پڑے گا کہ سکون ہے، لیکن اس دلیل کا جواب دو طریقے سے دیا جاتا ہے پہلا طریقہ تو نقص کا ہے یعنی مسافت میں جو مد بھی زمین کی چلے گی اس میں یہ دلیل جاری ہوتی ہے اور اس کا مطلب یہ ہوگا کہ دنیا میں آج تک حرکت کبھی پائی نہیں گئی اور دوسرا طریقہ وہ ہے جس میں مغالطے کو مل کیا گیا ہے یعنی یہ کہا جاتا ہے کہ مبائنیت (جدا ہونا) یہ تو خود حرکت ہے اور حرکت ظاہر ہے کہ زمانے کے سوا اور کسی چیز میں نہیں پائی جاسکتی اسی زمانے کا جو کنارہ ہے یعنی ان اس میں یہ حرکت نہیں پائی جاتی، الفرغ مبائنیت میں خود ایک طرف اور کنارہ پیدا ہوتا ہے لیکن چھوڑنے والی نئے مبائنیت کے اس کنارے سے جس وقت متصف ہوتی ہے اس وقت وہ مبائنیت نہیں ہوتی بلکہ اتصال و تماس کے زمانے کا وہ آخری کنارہ ہے، لیکن یہ اسی وقت ہو سکتا ہے جب یہ تماس اور اتصال زمانے میں وقوع پذیر ہو، لیکن اگر وہ کوئی ایسا تماس ہے جس کا وقوع زمانے میں نہیں بلکہ ان میں ہوا ہے تو تماس کے زمانے کا وہ آخری کنارہ نہیں بلکہ خود تماس والی وہ ان ہوگی اور ایسا ہونا ناممکن ہے کہ مبائنیت کے زمانے کا طرف ایسی ان ہو جس میں مبائنیت نہیں بلکہ مبائنیت کی مخالف حالت یعنی ماست اور اتصال پایا جائے، دوسری دلیل انہی متقدمین کی یہ ہے کہ اگر اوپر چڑھنے والی حرکت کا اترنے والی حرکت کے ساتھ اتصال جائز ہوگا، تو ان دونوں حرکتوں میں سے ایک واحد متصل حرکت پیدا ہو سکتی ہے نتیجہ یہ ہوگا کہ ایسی دو حرکتیں جو باہم ایک دوسرے کی ضد ہیں وہ ایک ہو جائیں حالانکہ یہ محال ہے اس کا جواب یہ دیا گیا ہے کہ دو خطوں کے درمیان جب کسی حد مشترک کا بالفعل وجود پایا جاتا ہے تو اس وقت دونوں کا آپس کا ہونا ناممکن ہے خصوصاً جب دونوں خطوں کی جہت بھی مختلف ہو مثلاً کسی زاویے کو اگر وہ دونوں خط محیط ہوں بلکہ اتصالی وحدت دونوں خطوط میں

اس وقت پیدا ہو سکتی ہے جب ان دونوں کے درمیان حد مشترک بالفعل نہیں بلکہ صرف بالقوۃ کی حیثیت میں پایا جاتا ہو اور جو مال دو مخلوق کا ہے بھی مال دو حرکتوں کا بھی ہے یعنی جب دونوں کے بیچ میں حد مشترک بالفعل شکل میں موجود ہو تو پھر دونوں ایک کیسے ہو سکتے ہیں تیسری دلیل یہ ہے کہ اگر اوپر چڑھنے والی اور نیچے اترنے والی دونوں حرکتوں میں اتصال پیدا ہو جائے گا (یعنی بیچ میں سکون نہ ہوگا) تو اس کا مطلب یہ ہوگا کہ اوپر چڑھنے والی حرکت کی غایت، نیچے کی طرف پلٹنا قرار پایا جائے گا جو متروک ہے وہی اسی حیثیت سے مطلوب و مقصود ہے اس کا جواب یہ ہے کہ یہ بات تو اس وقت لازم آتی جب حرکتوں کا اتصال ان کی وحدت کو مستلزم ہوتا، یعنی صرف اس لئے کہ ان دونوں کے درمیان کوئی وقفہ اور کون نہیں ہے اس بات کو ضروری نہیں ٹھیرا تاکہ دونوں ایک ہی ہو جائیں اور ان کے درمیان میں جو حد مشترک ہے وہ باطل ہو جائے، چونکہ یہ واقعہ نہیں ہے اس لئے دلیل بھی بے معنی ہے

چوتھی دلیل اسی کے قریب قریب ہے خلاصہ اس کا یہ ہے کہ مثلاً کالے ہوتے چلے جانے یعنی (تسود) والی حرکت سے شروع ہو کر اگر کوئی چیز سفید ہونی شروع ہو تو سوال یہ ہے کہ ان دونوں حرکتوں کے درمیان اگر کوئی وقفہ نہیں ہے بلکہ بغیر کسی وقفے کے ایسا ہوا ہے تو اس کے یہ معنی ہوں گے کہ سیاہ ہونے کی صلاحیت و قوت بجنہ سفید ہونے کی صلاحیت و قوت قرار پائے یعنی کوئی سفید چیز جب کالی ہونی شروع ہو تو اس کے کالے ہونے کی صلاحیت یہی سفید ہونے کی بھی صلاحیت ہو (اس لئے کہ کالے ہونے کے بعد یہ مانا گیا ہے کہ پھر وہ بغیر وقفے کے سفید ہونا شروع ہوئی) اور اس کا مطلب یہ ہوا کہ سفید چیز جب کالی ہونے لگے تو اس میں کالے ہونے کی جو صلاحیت ہے وہی سفید ہونے کی بھی صلاحیت ہے گویا یہ مانا جائے کہ سفید چیزیں سفید ہونے کی اور سیاہ چیزیں سیاہ ہونے کی صلاحیت ہوتی ہے حالانکہ یہ محال ہے اس لیے کہ کوئی چیز اپنی صلاحیت خود ہر ایک بے معنی اور نامکن بات ہے

اس کے جواب میں یہ کہتے ہیں کہ شے جس وقت سفید ہوتی ہے اس وقت سیاہ پڑتے چلے جانے کی حرکت اس میں شروع نہیں ہوتی اس لئے کہ سیاہ پڑنے کی حرکت ظاہر ہے کہ سیاہی کی طبیعت سے ماخوذ ہوگی اور سیاہی سفیدی کے ساتھ جمع نہیں ہو سکتی بلکہ اس کا وجود سفیدی کے بعد پایا جاتا ہے نیز جو لوگ سیاہ پڑنے کی صلاحیت و قوت کو مجتہد سفید پڑنے کی صلاحیت و قوت قرار دیتے ہیں ان کے اس قول پر یہ بات بھی ضروری نہیں ہے کہ سفید میں سفید ہونے کی صلاحیت نہیں ہوتی مطلب یہ ہے کہ قریبی صلاحیت تو نہیں ہوتی لیکن اگر بعد صلاحیت اس میں ہو تو کیا حرج ہے (سفید کڑا سیاہ ہونے کے بعد پھر سفید ہو جاتا ہے اس بنا پر کہ سیاہی کے بعد جو سفیدی پیدا ہوتی ظاہر ہے کہ اس میں بالقوۃ موجود تھی) اور یہ جواب اس وقت ہے جب یہ مان لیا جائے کہ سفید ہونے کے زمانے میں ہی شے سیاہ پڑنی شروع ہوتی ہے

بہر حال قدما سے جو دلیلیں داشت میں ہم لوگوں تک پہنچی ہیں وہ یہی چار ہیں اور کل کی کل کمزور و بودی ہیں البتہ اس دعوے کی برہانی دلیل وہ ہے جس پر شیخ رئیس نے اعتماد کیا ہے جس کی تقریر یہ ہے کہ

”جسم کی حرکت کی قریب ترین علت دراصل جسم کا وہیل

(رحمان اور جھکاؤ) ہوتا ہے جو خود جسم میں پایا جاتا ہے یعنی مسافت

کی کسی حد سے حرکت شروع ہو کر آخر تک میل ہی کے ذریعے سے

پہنچتی ہے اور قاعدہ ہے کہ جسم کو حرکت دے کہ جو چیز کسی حد تک

پہنچاتی ہے اس محرک کے لئے ضرور ہے کہ وہ جسم کے ساتھ ہو

پس معلوم ہوا کہ جس حد تک بھی جسم کو جو پہنچائے اس پہنچانے والے

کو پہنچنے کے وقت ضرور موجود رہنا چاہئے اور اس سے یہ نتیجہ برآمد ہوا کہ

جس میل نے محرک کو حرکت دے کہ مسافت کی کسی حد تک پہنچایا ہے

اس کو پہنچنے کی ان میں موجود ہونا چاہئے اور اس میں کوئی ناممکن

بات لازم نہیں آتی اس لئے کہ میل کی حالت تو حرکت جیسی نہیں ہے

یعنی حرکت کا وجود جس طرح ان میں نہیں ہو سکتا میل کے متعلق یہ

بالکل غیر ضروری ہے، آن میں اگر اس کا وجود ہو تو اس میں کچھ مضائقہ نہیں یہ بالکل کھلی ہوئی بدیہی بات ہے

اب اس حد سے یعنی جہاں جسم پہنچا تھا، وہاں سے فرض کیجئے کہ وہ پلٹتا ہے، ظاہر ہے کہ پلٹنے کی اس حرکت کے لئے ایک دوسرے میل کی ضرورت ہے، جو اس حرکت بازگشت کی علت قریب ہو، اس لئے کہ ایک ہی میل کے متعلق یہ ناممکن ہے کہ کسی حد تک پہنچانے کی بھی ہی علت ہو، اور اسی حد سے جدا کرنے کی علت بھی وہی ہو، اور ثابت ہو چکا کہ میل کا حدوث آن میں ہوتا ہے، وہ آن جس میں میل اول نے جسم کو اس خاص حد تک پہنچایا تھا، وہی میل ثانی کے حدوث کی آن نہیں ہو سکتی کیونکہ ایک ہی جسم میں دو مختلف جمعوں کا میلان آن واحد میں حاصل نہیں ہو سکتا پس ضرور ہو کہ میل ثانی کا حدوث ایسی آن میں ہو، جو اس آن کے مغائر ہو، جس میں میل اول نے جسم کو خاص حد تک بالفعل پہنچا دیا تھا پس دونوں آنوں کے بیچ میں ایک ایسے زمانے کا ماننا ناگزیر ہے جس میں جسم کو ساکن مانا جائے، اور یہی دعویٰ تھا۔

میں کہتا ہوں کہ اس دلیل کے تمام مقدمات صحیح ہیں، البتہ ایک بات صرف سمجھنے کے لئے رہ جاتی ہے، یعنی یہ جو کہا گیا تھا کہ ایک ہی میل کے متعلق یہ ناممکن ہے کہ کسی حد تک پہنچانے کی ہی علت ہو، اور اسی حد سے جدا کرنے کی علت بھی وہی ہو، اس مقدمے میں جدا کرنے سے مراد پلٹنے کی اور ملنے کی جدائی ہے، یعنی جو جدائی پلٹنے اور ملنے سے حاصل ہو کیونکہ اگر اس کا مطلب نہ لیا جائے گا، تو مسافت کی حدود میں متحرک ہوتا بھی ہے اور انھیں چھوڑا جاتا بھی ہے، اس کے ذریعے سے یہ کلیہ ٹوٹ جاتا ہے، (یعنی اس صورت میں جو میل پہنچنے کی علت ہے وہی میل چھوڑنے کی بھی علت ہے) میں نے مقدمے کے اس حصے کا یہ مطلب اس لئے بیان کیا، کہ شیخ نے جو دلیل پیش کی ہے اس کا تعلق ان مختلف حرکات سے ہے جو مختلف میلانوں کے محتاج ہوتے ہیں اور کوئی شبہ نہیں کہ ایسے مختلف میلوں کا جو ایک ہی موضوع میں پائے جاتے ہوں کسی آن واحد میں جمع ہونا ناممکن ہے

شیخ کی اس دلیل پر فخریٰ اعتراضوں کا جو سلسلہ ہے اسے بھی سن لینا چاہئے۔
امام رازی کہتے ہیں کہ یہ دلیل گہی اور کیفی حرکتوں میں نہیں چلتی، کیونکہ ان حرکتوں
میں میل کی ضرورت نہیں ہوتی اور دلیل کا سارا دار مدار اسے میل پر ہے، میں
کہتا ہوں کہ یہ تو بالکل ایک لفظی مغالطہ ہے اس لئے کہ اگر میل کے لفظ کو
بدل دیا جائے اور اس کی جگہ ہم اس چیز کو رکھ دیں جو حرکت کے قریبی سبب
ہونے میں میل کا قائم مقام ہو کیونکہ سبب جب بدل گیا تو اس کا قریبی سبب
بھی ضرور بدل جائے گا، حیرت ہے کہ علی دنیا کے آدمی ہو کر امام اس قسم کے
لفظی حرکتوں پر اپنے کو خدا جانے کس طرح آمادہ کر لیتے ہیں،

امام کا دوسرا اعتراض یہ ہے کہ ایک "دولاب" جو گھوم رہی ہو ہم فرض
کرتے ہیں کہ اس پر ایک کرہ رکھا ہوا ہے اور اسی کے ساتھ ہم یہ بھی فرض کرتے
ہیں کہ اس دولاب کے اوپر ایک چوڑی مکیبی ایسی چھت ہے جسے یہ کرہ ہر دورے
میں چھوتا ہے ایسی صورت میں اس کرے کا اوپر والی چھت سے ہر دورے میں اتصال صرف
ایک آن میں ہوگا نہ اس آن سے پہلے اتصال ہوگا اور نہ اس کے بعد امام نے
پھر اس کا خود ہی نہایت مہل سا ایک جواب دیا ہے میں اس جواب کی
کمزوری کا ذکر کر کے اپنے بیان کو طول دینا نہیں چاہتا، باقی خود ان کے اس
دولاب والے اعتراض کا صحیح جواب عنقریب اس مقام پر بیان کیا جائیگا
جہاں "حبثہ صرمتیہ" (وانہ جو اوپر پھینکا گیا ہو) والے شبہ کا جواب دیا جائیگا،
امام نے اس کے بعد ان لوگوں کی دلیل کا ذکر کیا ہے جو ان دونوں
حرکتوں کے بیچ میں سکون کے منکر ہیں، تقریر اس کی یہ درج کی ہے کہ
بڑی بات جو اس سلسلے میں وہ کہہ سکتے ہیں یہ ہے کہ

"پتھر جو نیچے سے اوپر کی طرف پھینکا گیا اگر چہ صفحے کے بعد
اترنے کے وقت پھر جاتا ہے یعنی پڑھتا اور اتار دونوں حرکتوں کے
درمیان میں سکون کی کیفیت پیدا ہوتی ہے تو اس میں کوئی شبہ نہیں کہ

چڑھاؤ کے وقت طبیعت پتھر میں موجود رہے گی اب قسری اور بیرونی قوت
 (جو اس کو اوپر لے کئی ہے) اگر طبیعت سے زیادہ قوی ہوگی تو حرکت
 رکے گی نہیں بلکہ بالائی سمت کی طرف جاری رہے گی اور اگر وہ کمزور ہوگی
 تو چڑھاؤ والی حرکت باقی نہیں رہے گی بلکہ اتار والی حرکت شش درع
 ہو جائے گی اور اگر طبیعت کی قوت اتار بیرونی قوت دونوں برابر
 درجے کی ہوں گی تو اس کا لازمی نتیجہ یہ ہونا چاہئے کہ پتھر ساکن ہو جائے
 اب اس کے بعد ہم کہتے ہیں کہ بیرونی قوت کی اتنی مقدار کے لیے
 ضروری ہے کہ بذات خود (بغیر کسی سبب کے) وہ معدوم نہ ہو کیونکہ
 اگر بغیر سبب کے وہ معدوم ہو سکتی ہے تو ایسی چیز کبھی موجود ہی نہیں
 ہو سکتی اس لیے ضرور ہے کہ اس کے عدم کا کوئی سبب ہو، اب
 اس کے اقدام کا سبب اگر اس ہوا کا مقابلہ ہو جس کو پھاڑا کر پتھر
 اوپر گیا ہے جسے بیرونی قوت کی قوت کے کمزور ہونے کا سبب قرار دیا گیا ہے
 تو یہ مقابلہ حرکت کے وقت ہو سکتا ہے نہ کہ سکون کی حالت میں
 (اور جب اس کو ساکن مانا گیا ہے) تو ضروری ہے کہ بیرونی قوت کی
 اتنی مقدار معدوم نہ ہو پس اب لابدی ہے کہ پتھر کی واپسی
 اس وقت تک نہ ہو جب تک کوئی ڈھکیلنے والا اس کو نہ ڈھکیلے،
 بہر حال جب پتھر گرنے سے پہلے ساکن ہوگا، تو اس سکون کی
 علت طبیعت تو ہو نہیں سکتی اس لیے کہ طبیعت جسم کو اس کے طبعی
 فعل سے کیسے روک سکتی ہے بلکہ یہ سکون قسری اور بیرونی قوت کا نتیجہ ہوگا
 اور اس کا حاصل یہ ہوگا کہ قاسم جسم کو ایک ایسی خارجی قوت عطا کرتا ہے
 جو اس کو بعض خاص جگہوں میں روک لیتی ہے شیخ نے زائد ثانی
 کے سکون کا یہی سبب قرار دیا ہے لیکن یہ دو وجہوں سے غلط ہے
 پہلی وجہ تو یہ ہے کہ قاسم کے متعلق سوال ہوتا ہے کہ اس نے
 جسم میں حرکت پیدا کرنے والی کسی بیرونی قوت کا تو افادہ کیا لیکن
 سکون پیدا کرنے والی قوت اس نے پتھر میں اگر نہیں پیدا کی ہے،

تو سکون کا حصول (اس کی علت کے بغیر کیسے ہوگا) اور اگر اس نے سکون پیدا کرنے والی قوت بھی اسی پتھر میں پیدا کی ہے تو اس کا مطلب یہ ہوگا کہ اؤ صدوں میں لزوم پیدا ہو جائے حالانکہ یہ محال ہے اور دوسری وجہ یہ ہے کہ قاسری کی بخشی ہوئی قوت کا پہلا حال تو یہ تھا کہ اس سے سکون پیدا نہیں ہوتا تھا (بلکہ حرکت پیدا ہوتی تھی) پھر اس کے بعد وہی قوت اب سکون کی علت بن گئی، تو سوال یہ ہے کہ جب تک اس سے سکون نہیں پیدا ہوتا تھا اس کی کیا وجہ تھی؟ اگر کسی رکاوٹ اور مانع کی وجہ سے اس کا اثر ظاہر نہیں ہوتا تھا اور یہ مانع طبیعت بھی ہو سکتی ہے تو اس شق پر جب طبیعت کو اس اجنبی قوت سے کمزور تسلیم کیا گیا تھا وہ مانع نہیں رہ سکتی اور اس شق پر جس میں دونوں قوتیں برابر برابر کی قزور دی گئی تھیں کسی ایسی قوت کی ضرورت ہی نہیں جو سکون کی علت بنے پس ضروری ہوا کہ یہ برابری باقی رہے۔ اور یہی قسری قوت مست مغلوب نہ ہو اور اس کا نتیجہ یہ ہوگا کہ جو پتھر اوپر کی جانب پھینکا گیا ہے وہ واپس نہ ہو، تعجب ہے کہ شیخ نے "خلا" کے باب میں خود تصریح کی ہے کہ قسری قوت کی راہ میں اگر اس ہوا کی طرف سے رکاوٹ نہ ہو جیسے پھاڑ کر پتھر اوپر کی جانب جا رہا ہے تو یہ پھینکا ہوا پتھر ٹنگ کی سطح تک پہنچ جاتا لیکن یہاں یہ کہتا ہے کہ قاسری بعض جگہوں میں سکون پیدا کرنے والی قوت کو پیدا کرتا ہے، دونوں باتوں میں تطبیق آسان نہیں ہے۔

میں کہتا ہوں کہ اس سکون کا فاعل اور سبب طبیعت ہے لیکن بایں شرط کہ قاسری میں ضعیف پیدا ہوئے اور قسری قوت کے ضعف کی علت بھی طبیعت ہی کا وجود ہے مگر بایں طور کہ جس ہوا کو پھاڑ کر پتھر اوپر کی طرف گیا ہے اس کی مقاومت اور اس کی جانب سے جو مقابلہ ہوتا ہے وہ بھی طبیعت میں اس کی استعداد پیدا کرتی ہے کہ قسری قوت کو ضعیف کرے یعنی جہاں پہنچ کر اس

حرکت کو سکون حاصل ہوگا، اس سے پہلے ہوا کی مقاومت طبیعت میں اس مقدار کو پیدا کرتی چلی جاتی ہے، آخر یہ تو مشاہدے کی بات ہے کہ ہوا کی مقاومت اور مقابلے کی جہت جتنی براہستی چلی جائے گی قسری قوت کے ضعف میں اسی نسبت سے اضافہ ہوتا چلا جاتا ہے، پس سکون کے سبب کا بھی یہی حال ہے، شیخ نے جو یہ کہا تھا کہ قاسر بھی پتھر میں اس قوت کو پیدا کرتا ہے جو اس پتھر کو کسی جگہ پر سکون عطا کرتی ہے، یعنی مقصد یہ ہے کہ اوپر کی طرف جو قوت اس پتھر کو طبیعت پر غالب اگر لے جا رہی تھی وہی قوت جب طبیعت کی قوت کے برابر ہو جاتی ہے، تو سکون کے اسباب میں سے ایک سبب اس وقت تک بنی رہتی ہے جب تک اصلی اور طبعی قوت اس پر غالب آجائے، کہ اس کے بعد پتھر کی حرکت نیچے کی طرف ہونے لگتی ہے، باقی امام نے جواب میں جو یہ کہا تھا کہ اس سکون کا حاصل ہونا ضروری ہے اس لئے کہ جب جسم کا حرکت کی آخری حالت میں حرکت سے موصوف ہونا ناممکن ہو جائے تو اس وقت اس جسم کے لئے سکون خود بخود ضروری ہو جاتا ہے علت اور سبب کی اس کو ضرورت نہیں ہوتی گویا لوازم اپنے ثبوت میں جس طرح علت کے محتاج نہیں ہوتے وہی اس کا بھی حال ہوگا اور اس بنیاد پر یہ ماننا ہمارے لئے لازم نہ ہوگا کہ پتھر اوپر میں ٹھہرا رہے، کیونکہ اس ضرورت کا ازالہ ہو گیا، اور طبیعت پھر باعث حرکت بن جائے گی، امام کے جواب کا گویا یہی خلاصہ ہے۔ میں کہتا ہوں کہ ان کا یہ جواب انتہا سے زیادہ رکیک ہے مجید و جوہ پہلی وجہ یہ ہے کہ سکون کا شمار ان اعدام میں ہے جو اپنے حصول میں علت کے محتاج ہوتے ہیں، کیونکہ سکون کے متعلق دو ہی خیال ہو سکتے ہیں، یا تو اس کو وجودی مانا جائے، جیسا کہ ان لوگوں کا خیال ہے جو اس کی تعبیر یہ کرتے ہیں، یعنی کسی مکان یا کم یا کیف وغیرہ میں ایک مدت تک رہنا، اس کو سکون کہتے ہیں، یا اگر خود سکون وجودی نہیں ہے، تو اس وجودی (یعنی مکان وغیرہ میں ہونا) صفت کے لوازم میں سے وہ ضرور ہے اور ہر حال میں اس کے لئے وجودی علت کی ضرورت ہے، محض یہ بات سکون کے پائے جانے کے لئے کافی نہیں ہے کہ حرکت کی علت نہیں پائی جاتی، دوسری وجہ یہ ہے کہ

انہوں نے جو یہ فرمایا کہ جب ضرورت کا ازالہ ہو گیا تو طبیعت باعث حرکت بن گئی، اس فقرے کے بھی کوئی معنی نہیں ہیں اس لئے کہ جس کا وجود ضروری ہو، اس کا ازالہ آخر بلا سبب کیوں ہو گیا تیسری وجہ یہ ہے کہ لوازم ماہیت کے متعلق انہوں نے جس خیال کا اظہار کیا ہے یہ بھی صحیح نہیں ہے، بلکہ لوازم دراصل ماہیت کے معلول ہوتے ہیں، لیکن بایں ثمرہ کہ ماہیت کے ساتھ کسی نہ کسی قسم کا وجود ہو، خواہ خارجی وجود ہو یا ذہنی یہ تو بعضوں کا مذہب ہے اور بعضوں کا خیال ہے کہ ماہیت خود بحیثیت ماہیت ہونے کے لوازم کی علت ہے، کچھ لوگ ہیں جو کہتے ہیں کہ لوازم اسی علت کے معلول ہوتے ہیں جس علت کی معلول ماہیت ہوتی ہے، اور میری رائے میں صحیح بات یہ ہے کہ لوازم معلول بالعرض ہوتے ہیں، بہر حال کوئی سا بھی مذہب اختیار کیا جائے لیکن اتنی بات ضروری ہے کہ لوازم کا حصول ماہیت کی علت کے حصول سے جدا نہیں ہو سکتا، اہام کے جواب کی تنقید ختم ہوئی)

اس سلسلے میں جو مشکلات پیش کر دی گئے ہیں ان میں ایک یہ بھی ہے کہ سکون تو ایک زمانی شے ہے، یعنی جو اپنے زمانے کی تقسیم سے جو خود بھی تقسیم ہو جاتی ہے، اب دو حرکتوں کے بیچ میں سکون کی جتنی بھی مقدار مانی جائے گی اس سے کم مقدار بھی کافی ہو سکتی ہے پھر سکون کے زمانے کو جو معین کیا گیا ہے اس کی کیا وجہ ہے اس کا جواب یہ ہے کہ جسم کے حالات بڑائی، چھوٹائی، صغر و کبر، کثافت و لطافت، گرائی، اور سبکی، ثقل و خفت وغیرہ کے اعتبار سے مختلف ہوتے ہیں پس یہی چیزیں سکون کی مقدار کے معین ہونے کے اسباب ہو سکتی ہیں۔

دوسرے تقسیم حرکتوں کے درمیان میں جو لوگ سکون کی ضرورت کا انکار کرتے ہیں، ان کی توجہ اور دلیلوں کے ایک دلیل یہ بھی ہے کہ ایک عظیم الشان چٹان مثلاً اوپر سے گرتی ہوئی آرہی ہو اب اگر راستے میں اس چٹان کی ملاقات ایک ایسے دانے سے ہو جائے جو نیچے سے پھینکا گیا تھا، اور یہی وقت اس دانے کے پلٹنے کے، یعنی دوسری حرکت دانے کی شروع ہونے

سے پہلے جس سکون کی ضرورت بتائی جاتی ہے اتفاق سے دانہ اسی سکون کی حالت میں تھا چاہئے کہ اوپر سے نیچے آنے والی چٹان اس دانے کی وجہ سے درمیان ہی میں اٹک جائے بلکہ اگر چٹان کی وجہ سے بھی اس دانے میں نیچے کی طرف حرکت شروع ہو، جب بھی چونکہ چڑھاؤ کی حرکت کو چھوڑ کر اب اس میں اتار والی حرکت شروع ہوگی، بیچ میں سکون کا ہونا ضرور ہے، اس لئے چٹان ہی نہیں بلکہ پہاڑ بھی اگر آ رہا ہو تو چاہئے کہ وہ بھی رک جائے اس کا شہور جواب تو یہ ہے کہ دانہ دراصل پہاڑ کی وجہ سے نہیں، بلکہ پہاڑ کی حرکت سے ہوا میں جو حرکت ہوگی، ہوا کی اس حرکت سے ٹھکانے کی وجہ سے دانہ پلٹ پڑے گا، اور ایسی صورت میں پلٹنے کے لئے جو سکون دانے میں پیدا ہوگا وہ پہاڑ کی ملاقات سے پہلے ہوگا پھر ان جواب دینے والوں پر جب یہ اعتراض ہوا کہ یہ تو مشاہدہ ہے کہ پہاڑ سے دانے کی ملاقات اسی وقت ہوئی ہے جب وہ دانہ اوپر کی جانب چڑھ رہا تھا، نہ کہ پلٹنے کے وقت پہاڑ سے اس کی ملاقات ہوئی ہے، مثلاً کوئی پتھر اوپر سے آ رہا ہو اور نیچے سے کوئی تاک کر نیچے سے اس پر تیر چلائے یا آنے والے پتھر کو کوئی نیچے سے ہاتھ کو حرکت دے کر روکے تو اس وقت یہ مشاہدہ بدیہی ہو جاتا ہے بعضوں نے جواب میں یہ بھی کہا ہے کہ دانے سے پہاڑ کا ٹھکرانا زیادہ سے زیادہ بعید از عقل ہے، لیکن محال تو نہیں ہے، امام رازی ہی نے لکھا ہے کہ یہ بات اگرچہ بعید از عقل ہے لیکن جب ممکن ہے اور دلیل سے اس کی ضرورت ثابت ہوتی ہے تو اس کا ماننا گزیر ہے میں کہتا ہوں کہ آخر کس دلیل کا امتضا ہے دلیل یا برہان سے اگر کوئی بات ثابت ہوتی ہے تو وہ یہ ہے کہ ایسی دو حرکتیں جن میں دونوں حقیقی اور واقعی حرکتیں ہوں ان کے بیچ میں سکون کا ہونا ضروری ہے، لیکن ایک حرکت حقیقی ہو، اور دوسری حقیقی نہیں بلکہ مجازی ہو ان میں بھی سکون کی ضرورت ہے یہ کہاں سے ثابت ہوا، میری مراد مجازی سے ایسی حرکت ہے جیسے کشتی کے سوار کی حرکت ہوتی ہے کہ یہ حرکت فانی طور پر دراصل سکون ہے، پس یہ کہا جاسکتا ہے کہ دانے کی حرکت

اگرچہ سکونِ رختہ ہو گئی تھی لیکن باوجود اس سکون کے بہاڑ یا چٹان کی حرکت سے اس کو عرضی حرکت بھی ہوتی رہی اور اس میں کوئی استحالہ نہیں ہے کہ ایک سا کچھ ہم کسی دوسرے متحرک جسم سے متصل ہونے کی وجہ سے اسی جانب عرضی طور پر متحرک ہو جو اس کی طبیعت کی حرکت کی جہت اس وقت ہو جب تمام بیرونی موانع سے خالی ہو، لیکن اس وقت چونکہ بیرونی قوت کا کچھ نہ کچھ بطبعہ اس میں ابھی باقی ہے اس لیے بجائے ذاتی اور بلبعی حرکت کے اس کی یہ حرکت عرضی ہو گئی۔

فصل فاعل اور محرک کی مختلف قسموں کے حساب سے حرکت کی تقسیم اس فصل میں کی جائے گی اب تک حرکت کے حالات کے اعتبار سے ہم گفتگو کرتے رہے اور اب ہم اس پر گفتگو کریں گے کہ انواع کے اعتبار سے حرکت کی کیا کیفیت ہے بہر حال ایسی حرکت جو بذات خود حرکت ہو یعنی حرکت بالذات کی تو تین قسمیں ہیں بلبعی ارادی قسری اور اگر بالذات کی قید نہ لگائی جائے بلکہ مطلق حرکت کے اقسام سے سوال ہو تو اس حساب سے اس کی چار قسمیں ہو جاتی ہیں تین تو یہی مذکورہ بالا اقسام اور چوتھی قسم حرکت بالغرض۔

اچھا تو میں اب ہر قسم کا بیان شروع کرتا ہوں اس کی تقریروں کرنی چاہئے کہ ہر وہ چیز جو حرکت سے متصف ہوتی ہے دو حال سے خالی نہیں یا اس میں خود حرکت موجود ہوگی یا بذات خود تو اس میں حرکت نہیں پائی باقی لیکن جس چیز سے اس کو اتصال و اقتران حاصل ہے دراصل وہ چونکہ متحرک تھی اس لئے حرکت کا انساب اس کی طرف بھی کر دیا گیا ہے ثانی الذکر کو حرکت بالغرض کہتے ہیں اور پہلی صورت جس میں خود حرکت پائی جاتی ہے اس کے متعلق دیکھنا چاہئے کہ اس کی حرکت کا سبب خود اسی میں موجود ہے یا اس سے خارج ہے اگر خارج ہے تو اس کا نام حرکت قسری ہے لیکن جس میں حرکت کی سبب خود متحرک کے اندر موجود ہے اگر وہ کوئی ادراک و شعور والی ہستی ہے تو اس کا نام حرکت نفسانیہ ہے اور اگر شعور نہیں ہے تو اس کا نام حرکت بلبعیہ ہے یہ تو عام کی تقسیم ہے لیکن بعض

خاص خاص حرکات کے متعلق لوگوں کو یہ دشواری محسوس ہوتی ہے کہ آخر ان کو کس قسم میں داخل کیا جائے، خصوصاً نبض کی حرکت کے متعلق فیصلے میں سخت اختلاف ہے، بعض کہتے ہیں کہ نبض کی حرکت طبعی ہے بعض کہتے ہیں کہ ارادی (نفسانی) ہے، پھر ان دونوں صورتوں میں یہ سوال پیدا ہوتا ہے کہ اس کی حرکت ایسی قرار دی جائے یا وضعی، یا کبھی ہر فریق اپنے دعوے کے ثبوت میں وجوہ پیش کرتا ہے جس کی تفصیل طب کی کتابوں خصوصاً کتاب قانون کے کلیات میں موجود ہے، بعض علماء نے سانس کی حرکت کے متعلق لکھا ہے کہ ایک حساب سے وہ ارادی ہے اور ایک اعتبار سے طبعی ہے، یعنی اس کا تعلق ارادے سے بھی ہے اس لئے کہ ہر سانس ایسے زمانے میں وقوع پذیر ہوتی ہے جس کے اعتبار سے سانس لینے والا اس کو اپنے ارادے سے مقدم بھی کر سکتا ہے اور متاخر بھی، لیکن چونکہ سانس لینے والوں کو اس کی ایسی ضرورت ہے کہ کسی طرح اس سے بے نیاز نہیں ہو سکتے، اس لئے ارادے سے گویا اس کو تعلق نہیں ہے صاحب قانون نے جو یہ لکھا ہے کہ "سانس کی حرکت ارادی ہے اس لئے کہ اس کی جو فطری راہ اور طبعی مجرئی ہے وہ بدلا جاسکتا ہے" اس سے ان کی وہی غرض ہے جو میں نے بیان کیا، بانی اس پر یہ اعتراض کہ سونے والوں میں تو ارادہ غیبد کے ذمت موجود نہیں رہتا، اب اگر سانس کی حرکت کو ارادی قرار دیا جائیگا تو لازم آتا ہے کہ میند میں کوئی سانس نہ لے، مگر یہ اعتراض لغو ہے، اس لئے کہ سونے والوں سے ارادی حرکات صادر ہوتے رہتے ہیں لیکن ان کو یہ محسوس نہیں ہوتا کہ ان کی حرکتیں ارادی ہیں، اور نہ اس کا شعور ہی ان کو یاد رہتا ہے، اسی طرح نشو و نما کی حرکت کے متعلق بہ ظاہر تو یہی معلوم ہوتا ہے کہ وہ طبعی ہے، یعنی نشو و نما قبول کرنے والے اجسام کی طبیعتوں کا وہ اقتضا ہوتا ہے، یعنی جب غذا ان کے اندر پہنچ کر اجزاء جسم میں جذب ہو جاتی ہے، تب ان کے لمباغ یہ چلے جاتے ہیں کہ جسم تینوں اقطار میں بڑھتا جائے، اور ارباب تحقیق کے نزدیک یہی حال نبض کا بھی ہے اس لئے یہ حرکت قصد اور ارادے سے بھی نہیں ہوتی اور نہ کبھی خارجی قاسر اس کا سبب ہوتا ہے بلکہ قلب میں جو حرکیات ہوتی

پائی جاتی ہے وہ نفس کی حرکت کا سبب ہوتی ہے (باقی یہ بات کہ وہ اپنی ہے یا وضعی یا کچھ اور) تو جمہور کا میلان اسی طرف ہے کہ وہ اپنی اور مکانی ہے، لیکن بعض لوگوں نے وضعی قرار دیا ہے اور بعضوں نے کئی جیسا کہ پہلے بھی کہا گیا تھا) اس پر اگر تم اعتراض کرو کہ طبعی حرکت کا تو قاعدہ ہے کہ وہ ہمیشہ ایک ہی سمت کی طرف ہوتی ہے، بلکہ اس کی بھی تصریح موجود ہے کہ چڑھاؤ اور اتار کے سوا طبعی حرکت کی اور کوئی شکل نہیں ہے، یعنی طبعی حرکت کے ذریعے سے متحرک یا اوپر جائے گا جیسے آگ وغیرہ کا حال ہے یا نیچے آئے گا جیسے مٹی اور اس کے اجزاء کا حال ہے، میں کہتا ہوں کہ عنصری بساط تک یہ بات صحیح ہے، لیکن ان کے سوانباتی یا حیوانی طبائع میں طبعی حرکات مختلف جہتوں اور مختلف غائمتوں کی طرف بھی واقع ہوتی ہیں، اور قلب و شریان کی شان یہ ہے کہ ان سے ایسی حرکتیں صادر ہوتی ہیں، جن کی کبھی ابتداء مرکز سے ہوتی ہے، اور محیط تک پھیل جاتی ہیں جیسا کہ انبساط میں ہوتا ہے، اور کبھی محیط سے شروع ہو کر مرکز تک پہنچتی ہے جیسا کہ انقباض میں ہوتا ہے، لیکن انبساط والی حرکت سے یہ غرض نہیں ہوتی کہ محیط تک پہنچ کر ختم ہو جائے اور نہ انقباض کا مقصد یہ ہوتا ہے کہ مرکز تک رسائی حاصل ہو جائے، بلکہ دونوں حرکتوں سے غرض یہ ہوتی ہے کہ ان خراب ہواؤں کا ازالہ ہو جائے جن سے مزاج میں فساد پیدا ہوتا ہے، ان دونوں حرکتوں کی جسم کو ضرورت اس لئے ہوتی ہے کہ ایک ہتی قوت سے متضاد آثار یکے بعد دیگرے پیدا ہوتے رہتے ہیں،

میں کہتا ہوں کہ مناسب یہ معلوم ہوتا ہے کہ بجائے چار کے حرکت کو پانچ قسموں پر تقسیم کیا جائے، یعنی حرکت کی ایک اور قسم ہے جس کے متعلق میرا خیال ہے کہ اس کا نام تسبیحی حرکت رکھا جائے، یہی نام اس کے لئے موزوں ہے اور یہ اس حرکت کی طرف اشارہ ہے جس کا مبداء اور سرچشمہ نفس ہے، یعنی نفس طبعیت کو اپنا خادم اور آلہ کار بنا کر اس حرکت کو پیدا کرتا ہے، لیکن نفس طبعیت کو جو اس کام کے لئے استعمال کرتا ہے اس کے لئے مزید کسی جدید آلہ سے کی حاجت نہیں ہوتی، بلکہ دونوں میں جو ذاتی تعلق ہے وہی اس کے لئے کافی ہے،

اس قسم کے اضافے کی وجہ سے دو ہی صورت اختیار کرنی پڑے گی یعنی طبعی حرکت کی دو قسمیں کر دی جائیں ایک طبعی حرکت وہ جسے نفس طبیعت کو اپنا خادم و آلہ بنا کر صادر کرے اور دوسری وہ جس میں یہ نہ ہو بلکہ بذات خود طبیعت اس کا سبب ہو یا نفسانی حرکت کی دو قسمیں قرار دی جائیں ایک قسم وہ جو کسی زائد ارادے کے ذریعے سے نفس اس حرکت کو پیدا کرے دوسری وہ جس میں طبیعت کو اپنا خادم بنائے اسی قسم میں وہ دوسری حرکت بھی داخل ہے جو فلک کی طبیعت کی طرف منسوب ہے کیونکہ فلکی نفس طبیعت کو خادم بنا کر اس حرکت کو صادر کرتا ہے قدیم حکماء کی طرف یہ خیال منسوب کیا گیا ہے کہ فلک میں پانچویں قسم کی طبیعت پائی جاتی ہے (جو اربعہ عناصر کے سوا ہوتی ہے) پچھلے لوگ چونکہ اصل مقصد کو نہ پاسکے اس لئے اس خیال کی تاویل اسخوں نے دو طریقوں سے کی پہلی تاویل یہ کی گئی ہے کہ افلاک کے حرکات اگرچہ طبعی نہیں ہوتے، لیکن ان اجسام کی طبیعت (جو عناصر کے طابع سے مختلف ہے) کے یہ حرکت مخالف نہیں ہوتی، اس لئے کہ یہ حرکت ظاہر ہے کہ جسم سے خارج چیز سے تو پیدا نہیں ہوتی پس گویا وہ طبعی ہی ہوتی اور دوسری تاویل یہ ہے کہ یہ بات بتائی جا چکی ہے کہ حرکت جس قوت سے بھی پیدا ہوتی ہے میل ہی کے ذریعے سے پیدا ہوتی ہے اب فلک میں یہ ہوتا ہے کہ جس نے اس میں پہلی حرکت کو پیدا کیا وہی فلک میں ایک میل کے بعد دوسرا میل مسلسل پیدا کرتا چلا جاتا ہے اور اس میں کیا حرج ہے اگر اسی میل کا نام طبیعت رکھ دیا جائے اس لئے کہ نہ وہ نفس ہے نہ ارادہ ہے نہ کوئی ایسی چیز ہے جو باہر سے حاصل ہوئی ہو اسی کے ساتھ یہ بھی نامکن ہے کہ وہ حرکت نہ پیدا کرے یا منقرضہ جہت کے خلاف حرکت دے نیز اس فلکی جسم کی طبیعت کا جو اقتضا ہے اس کے بھی خلاف نہیں ہے اب اگر اسی کا نام طبیعت رکھ دیا جائے اور کہہ دیا جائے کہ فلک طبعی حرکت کے ساتھ متحرک ہے تو کیا حرج ہے، اسی بنیاد پر بطلمیوس نے کہا تھا کہ ”کوئی صاحب اختیار ہستی اگر کسی ایسی بات کو طلب کرے جو اس کے لینے بہتر ہو اور لازمی طور پر اس کو اختیار کرے، تو اس میں اور طبعی فعل میں پھر کوئی فرق باقی نہیں رہ جاتا“

میں کہتا ہوں کہ افلاک کے حرکات طبعی ہیں اور ان کے طبائع متحد و پذیر
حقائق ہیں، دوری حرکات براہ راست انھیں سے پیدا ہو رہے ہیں ان کی طبیعتیں
ان کے نفوس اور عقول سے کوئی جداگانہ چیزیں نہیں ہیں، بسا کہ پہلے بھی میں نے
اس کی طرف اشارہ کیا ہے تحقیق کا یہ مقام نہیں ہے، بلکہ دوسری جگہ اس کی
تفصیل ہونی چاہئے۔

ملحق حرکات سے کس چیز کی غالب کی جاتی ہے؟ اس فصل میں
اسی سوال کا جواب دیا جائے گا، قاعدہ ہے کہ طبعی حالت
کا ازالہ قسری قوت کے ذریعے سے ممکن ہے نیز طبعی حالت
کبھی طبیعت کے ساتھ بالفعل پائی جاتی ہے اور کبھی بالقوۃ، اس حال کو
حاصل کرنے کے لئے جب وہ بالقوۃ ہو، طبیعت حرکت کر سکتی ہے اب ان تمام
امور کا نتیجہ یہ ہے کہ طبعی حرکت کی غرض کبھی تو یہ ہوتی ہے کہ قاسری وجہ اگر
شے کسی غیر طبعی حالت میں پہنچ گئی ہے مثلاً مٹی کے ڈھیلے کو کسی نے اوپر کی جانب
پھینک دیا، اب جب قسری قوت کا ازالہ ہو جائے تو طبیعت حرکت کر کے
شے کو اس کی طبعی حالت پر واپس کر دیتی ہے، اور ایک غرض ضعیف حرکت کی یہ بھی
ہوتی ہے، اسی طرح جب کوئی حال قوت و صلاحیت کی کیفیت میں رہتا ہے
تو طبیعت حرکت کر کے اس قوت و صلاحیت کو بالفعل کر دیتی ہے، طبعی حرکت
کی یہ دوسری غرض ہے یعنی ان طبعی کمالات کا حصول جو بالقوت تھے، لیکن اپنی
اور کمالات کی حرکات کے متعلق چند مشکلات پیش آتے ہیں، یعنی بھاری چیزوں کے
متعلق سوال ہوتا ہے کہ جب اوپر چڑھنے کے بعد نشیب کی طرف وہ آتی ہیں۔
تو اس وقت کیا وہ خود مرکز کی طالع ہو تی ہیں، اسی طرح ہلکی چیزیں جب طبعی
رفتار کے ساتھ اوپر جاتی ہیں، تو کیا فلک کی سطح کو چھونا چاہتی ہیں، گرد و نون
باتیں ناممکن ہیں اس لئے کہ پوری زمین کے لئے مرکز کا یا نانا ممکن ہے (آخر جو
اتنی طویل و غریب ہے مرکز جو ایک نقطہ کا نام ہے کیسے چھو سکتی ہے) اور یہی
حال مثلاً آگ کا ہے کہ زیادہ سے زیادہ آگ کی سطح فلک کی باطنی سطح کو
چھو سکتی ہے (لیکن پوری آگ کا فلک کی سطح کا چھونا ناممکن ہے) ظاہر ہے

جو چیز طبعی ہوگی اس کو ممکن ہونا چاہئے نہ کہ نامکن نیز یہ بھی سوال ہوتا ہے کہ وہ تمام حرکات طبعی جو اوپر سے نیچے کی طرف ہوتی ہیں اگر ان کا مقصد مرکز کا پانا ہے تو پانی اوپر سے آتے ہوئے پھر زمین کے اوپر کیوں بھر جاتا ہے (اسی طرح جو نیچے سے اوپر جاتی ہیں اگر فلک کی سطح کا چھوٹا ان کو مطلوب ہوتا) تو ہوا آگ سے نیچے کیوں اٹک کر رہ جاتی ہے یہ جواب کہ دو ہلکے عناصر (آگ اور ہوا) اگرچہ طالب تو محیط (فلک ہی کہے) ہیں لیکن آگ غالب آگئی، اور آگ بڑھ گئی، اس لئے صحیح نہیں ہے کہ ایسا ہوتا تو چاہئے تھا کہ ہم ہوا میں جب ہاتھ پھیلانے تو ہمیں یہ محسوس ہو کہ وہ اویسنا جاسکتی ہے، جیسے ہوا کو کسی برتن میں بند کر کے ہم پانی میں جب دباتے ہیں تو ہمیں یوں ہی محسوس ہوتا ہے، اور یہ بھی ممکن نہیں ہے کہ بھاری جسم ہوں یا کچھ ہر ایک کا مطلوب مطلق مکان کو قرار دیا جائے، کہ یہ بدابہت کے خلاف ہے اور نہ یہ کہا جاسکتا ہے کہ مطلق مکان کے کچھ کچھ حصے ان کے مطلوب ہیں اس لئے کہ مکانوں میں ذاتی حیثیت سے کچھ اختلاف نہیں ہے اور یہ احتمال بھی غلط ہے کہ پورے کمرے سے صرف نزدیک اور قریب ہونا طبیعت کا مطلوب ہے اس لئے کہ اگر ایسا ہوتا تو چاہئے کہ کنوئیں میں جو ڈھیلا ڈالا جائے، وہ اس کے دہانے کے اوپر ہی چپک کر رہ جائے۔

میں کہتا ہوں کہ جب یہ سارے احتمالات غلط ثابت ہو چکے، تو اب صحیح بات یہی ہے کہ طبیعت کا حقیقی مطلوب دراصل خیر ہے، لیکن مطلق خیر نہیں بلکہ ترتیب کی شرط کے ساتھ یہ طلب مشروط ہے، یعنی پانی کے لئے مثلاً یہی مناسب ہے کہ اس کی جگہ زمین کے اوپر اور ہوا کے نیچے ہو، مناسبت کی وجہ

۱۔ محشی نے لکھا ہے کہ یہ ثابت بن وہ کا مذہب ہے اس کے بعد وہی لکھتے ہیں کہ زمین بیچ فضا میں کس طرح اُچی ہوئی ہے، اس کے جواب میں بعضوں نے یہ مذہب اختیار کیا ہے کہ چاروں طرف سے آسمان زمین کو ڈھکیل رہا ہے، بدافیت کی قوت چونکہ ہر طرف مساوی تھی اس لئے بیچ میں اُچی پڑی ہے اور بعضوں کا خیال ہے کہ ہر طرف سے آسمان زمین کو جذب کر رہا ہے اور جذبی قوت کی مساوات سے زمین درمیان میں ٹک کر رہ گئی ہے ۱۲۔

یہ ہے کہ پانی میں چونکہ ٹھنڈک کی صفت اور قوام اس کا درمیانی درجے کا ہے یعنی نہ زیادہ گاڑھا ہے اور نہ زیادہ رقیق اس لئے اس کو زمین سے مناسبت ہے اور رطوبت و سیال واقع ہونے کے صفات کی وجہ سے اس کو ہولے مناسبت ہے اسی پر دوسرے اجسام کے چیزوں اور طبعی جہوں کو قیاس کر لینا چاہئے بلکہ یہ واقعہ ہے کہ اگر ان کے طبعی مقامات اور چیزوں کی یہ ترتیب نہ ہوتی تو اپنی ضد کے اتصال سے سب تباہ و برباد ہو جاتے (مثلاً زمین کا اتصال اگر آگ سے ہوتا یا پانی کا اتصال آگ سے ہوتا تو کیا موجودہ نظام قائم رہ سکتا تھا) اور میں یہ اس بنیاد پر کہ رہا ہوں کہ ان واقعی امور سے قطع نظر کر کے کوئی سمت صرف سمت ہونے کی حیثیت سے کسی کی مطلوب کیوں ہونے لگی،

بہر حال اہل مقصود تو اس نتیجے کا حاصل کرنا اور اس کے مخالف حال سے گریز کرنا ہے اس کی ایک دلیل یہ بھی ہے کہ بسا اوقات یہ مشاہدہ ہوتا ہے کہ مکان تو طبعی ہے لیکن ترتیب غیر طبعی ہے مثلاً کسی ایسے گھر سے کہ جس میں ہوا بھری ہوئی ہو اگر ہوا میں ایسی جگہ معلق کر دیں جہاں سے وہ پانی کو اپنے اندر جذب کر سکتا ہو تو دیکھا جاتا ہے کہ گھر کا متصل پانی کو چھوڑتا رہتا ہے اس کی وجہ کیا ہے یہی کہ ہوا ایک اجنبی جھیل یعنی گھر سے بھاگنا چاہتی ہے اور پانی مسام کی راہ سے چڑھ چڑھ کر اس کی جگہ کو اس لئے پر کرتا رہتا ہے کہ خلا محال ہے اس پر اگر یہ پوچھا جائے کہ یہاں جو حرکت ہو رہی ہے اس کا سبب غیر طبعی سے گریز ہے یا طبعی کی طلب ہے تو میں کہوں گا کہ دونوں باتیں ہیں اس لئے کہ دونوں میں کچھ تضاد تو ہے نہیں اور صرف گریز کو سبب نہیں قرار دیا جاسکتا ورنہ چاہئے تھا کہ حرکت کسی خاص سمت کی طرف نہ ہوتی بلکہ بدھ بھی اتفاق ہوتا اسی طرف رخ کرتی، کیونکہ ترجیح تو پھر کسی کو کسی پر ہوگی نہیں مگر ظاہر ہے کہ یہ بالکل غلط اور خلاف مشاہدہ ہے (اس لئے معلوم ہوا کہ طبعی حرکت میں غیر طبعی حال سے گریز اور طبعی حال کی یافت دونوں مطلوب ہیں)

فصل

کسی ایک جسم میں مختلف حرکات کے مبادی اور اسباب جمع ہو سکتے ہیں اس فصل میں اسی مسئلے کی تفصیل بیان کی جائیگی۔
ایسا جسم جو کسی دوسرے جسم سے پیدا نہیں ہوا بلکہ خود عدم سے وجود کے دائرے میں آیا، یعنی ابدی جسم میں ذاتی حرکت کے بعد صرف دوری وضعی حرکت اور نفسانی کیفیت والی حرکت کے سوا اور کسی دوسری حرکت کا مبدی نہیں پایا جاسکتا، اس لئے کہ اس قسم کے اجسام میں اپنی حرکت اور کسی حرکت مثلاً نموداً غلطاً غلط اور نکائف وغیرہ کا پایا جانا ناممکن ہے۔ اسی طرح ان میں ایک حال سے دوسرے حال ایک کیفیت غیر نفسانی سے دوسری کیفیت کی طرف حرکت کی بھی گنجائش نہیں ہے، مثلاً گرم ہوتے چلے جانا ٹھنڈے ہوتے چلے جانا ایک رنگ کو چھوڑ کر دوسرا رنگ آہستہ آہستہ اختیار کرنا جسے تلون کہتے ہیں، آہستہ آہستہ غذا ہضم کرنا، سانس لینا، ان باتوں کا امکان ان میں کہاں ہے کیونکہ اس قسم کی چیزوں سے ان کی ذات پاک اور بری ہے جیسا کہ عنقریب تمہیں معلوم ہوگا، اسی لئے ان امور کے مبادی و اسباب ان اجسام میں نہیں پائے جاسکتے ورنہ اگر پائے جاتے اور پھر ان کے آثار بھی ان پر ظاہر نہ ہوں تو اس کے یہ معنی ہوں گے کہ طبیعت اپنے کام کو چھوڑ بیٹھی حالانکہ یہ محال ہے۔

باقی ایسے اجسام جن میں چیز سے چیز بنتی ہے، اور کھون و فساد کا سلسلہ ان میں جاری ہے، خصوصاً ان میں جو اجسام مرکب ہیں جائز ہے کہ ان کے اندر بعض مبادی دوسرے مبادی کے ساتھ جمع ہو جائیں، بلکہ جمع ہوتے ہیں اور جس طرح مبادی جمع ہوتے ہیں ان مبادی کے مختلف حرکات بھی ان میں جمع ہوتے ہیں، لیکن اسی کے ساتھ یہ یاد رکھنا چاہئے کہ کسی قسم کا بھی جسم ہو، یہ ناممکن ہے کہ ایک ہی جسم میں حرکت مستقیمہ اور حرکت مستدیرہ کے مبادی جمع ہوں، ورنہ اس کا مطلب یہ ہوگا کہ اس قسم کا جسم جب اپنے طبعی مکان سے باہر ہو جائے اور اس کی طبیعت میں دونوں حرکتوں کا مبدی ہو، تو لازم آئے گا کہ اپنے طبعی مکان تک جو اس کا مطلوب ہے حرکت مستقیمہ سے پہنچے، اور دوری حرکت کا مبدی اس کو گھما کر

اس مطلوب سے پھر وہ اور یہ دونوں باتیں اس کی طبیعت ہی کے اقتضا میں ہوں ظاہر ہے کہ یہ ناممکن ہے، ہاں! ایک صورت ممکن ہو سکتی ہے یعنی یہ مانا جائے کہ دوری حرکت کا میل اس میں اس وقت پیدا ہوتا ہے جب وہ جسم اپنے طبعی مکان میں ہو، لیکن ایسی صورت میں دوری حرکت کا مبداء طبعی باقی نہ رہے گا، نیز اس کا بھی امکان نہیں ہے کہ دوری حرکت کو بجائے طبیعت کے نفس کی طرف منسوب کر دیا جائے، اس لئے کہ نفس طبیعت کے توسط بغیر کسی قسم کا تصرف نہیں کر سکتا جیسا کہ ہمارا خیال ہے، علاوہ اس کے بجائے خود یہ ثابت شدہ مسئلہ ہے کہ کسی خارجی تحریک کو جسم اسی وقت قبول کر سکتا ہے جب اسی قسم کی حرکت کا اس میں ذاتی میلان بھی ہو، پھر اگر نفس اس میں دوری حرکت پیدا کرے گا تو اس کے یہ معنی ہوں گے کہ اس میں دوری حرکت کا میل ذاتی طور پر پایا جاتا ہے، یہاں یہ نہیں کہا جاسکتا کہ جس طرح سب مانتے ہیں کہ جسم جب اپنے طبعی مکان اور چیز میں نہیں رہتا تو اس وقت اس کی طبیعت حرکت کو چاہتی ہے اور جب طبعی مکان میں پہنچ جاتا ہے تو اس وقت طبیعت ہی سکون کو بھی چاہتی ہے پھر جیسے یہ ہو سکتا ہے اور ہوتا ہے، کیوں نہ ہو سکتی، دوری حرکت کے متعلق مانا جائے کہ طبیعت طبعی مکان میں پہنچنے کے بعد بجائے سکون کے دوری حرکت کو مقتضی ہو جاتی ہے، میں نے جو کہا کہ اس احتمال کی یہاں گنجائش نہیں ہے، اس کی وجہ یہ ہے کہ یہ جو شکل پیش کی گئی ہے اس میں طبیعت صرف ایک ہی بات کو چاہتی ہے یعنی اپنے طبعی مکان میں سکون، لیکن کبھی سکون حرکت کے بعد حاصل ہوتا ہے، اس لئے ضمناً حرکت کو بھی چاہتی ہے، لیکن سکون کے لئے اس کی ضرورت تو نہیں ہے کہ جسم اپنے طبعی مکان میں دوری حرکت سے موصوف ہو، یعنی سکون حاصل کرنے کے لئے اس کی ضرورت نہیں کہ جسم اپنے طبعی مکان میں گھومے اور گھومنے کے بعد ساکن ہو، اس لئے کہ مکان کے اجزاء میں کسی قسم کا اختلاف نہیں ہوتا سب یکساں نوعیت کے ہوتے ہیں، کسی جز کو چھوڑنا اور کسی پر اگر ٹھہر جانے کے کوئی معنی نہیں ہو سکتے (اور دوری حرکت کے معنی یہی ہیں)

فصل

قصر حرکت کے مبداء اور اسباب کی اس فصل میں مختصراً کیا گئی ہے
 اس باب میں صحیح ترین خیال یہ ہے کہ حرکت قسری کی علت
 سبھی اسی جسم کی طبیعت ہے جس پر قاسم نے عمل کیا ہے
 یعنی خارجی قوت کا اثر قبول کر کے اجو متحرک ہوا ہے اور طبیعت اس حرکت
 کا مبداء اس تغیر کی وجہ سے ہو جاتی ہے جو بیرونی قوت کے عمل سے جسم میں
 پیدا ہو جاتا ہے یعنی یہی تغیر طبیعت میں اس کی استعداد و صلاحیت پیدا کرتی ہے
 کہ حرکت قسری کی وہ علت اور مبداء ہو جائے باقی شیخ کے کلام سے بظاہر
 معلوم ہوتا ہے کہ حرکت قسری کا مبداء وہ مل ہوتا ہے جو بیرونی محرک سے
 جسم میں پیدا ہو جاتا ہے تو اس میں یہ سوال باقی رہتا ہے کہ حرکت قسری
 کے لئے صرف مدافعت کافی نہیں ہے اس لئے کہ قاسم سے جو قوت مدافعت
 کی جسم میں حاصل ہوئی تھی وہ تو باقی نہیں رہتی اور مدافعت کی وہ قوت جو
 طبیعت سے تدریجی طور پر پیدا ہوتی چلی جاتی ہے تو ظاہر ہے کہ اس کا مال
 یہی ہو کہ اس حرکت کا مبداء بھی طبیعت ہی ہے گویا قسری اور غیر مناسب
 میلانوں کے پیدا کرنے میں طبیعت کا وہی حال ہے جو مناسب طبعی میلانوں
 کے پیدا کرنے میں اس کا حال ہے مثال سے اس کو یوں سمجھو کہ ہماری اور
 غیر طبعی غریب حرارت کو مریض کی طبیعت ہی اس لئے پیدا کرتی ہے کہ
 اپنی فطری حالت سے وہ ہٹ گئی ہے پھر جب طبیعت اپنی فطری حالت
 پر لوٹ کر آ جاتی ہے تو اس سے پھر وہی حالات صادر ہونے لگتے ہیں جو جسم
 کی طبیعت کے مناسب ہوتے ہیں یا ناہموار شکل جس میں نشیب و فراز یا
 دندانے ہوں اس کو بھی زمین کی طبیعت ہی اس لئے پیدا کرتی ہے کہ قسری
 اور بیرونی اسباب کی وجہ سے زمین کی طبیعت جو کر دی اور گول شکل چاہتی
 تھی اس شکل کو کھو بیٹھی ہے پھر زمین میں جو طبعی صفت پیوست (خشکی)
 کی پائی جاتی ہے جس کی خاصیت یہ ہے کہ جو شکل بھی حاصل ہو اس کو زور سے
 یکوڑ لے اور اس کو محفوظ رکھے اس کا یہ نتیجہ ہے کہ زمین اپنی اصلی گول شکل
 کی طرف پھر واپس بھی نہیں ہو رہی ہے اور اس میں کوئی منافات کی صورت بھی

لازم نہیں آتی، یعنی وہی طبیعت جو کہ وہی شکل کو چاہتی تھی اب زندانہ دار غیر ہموار
 شکل کو پھوٹے بیٹھی ہے، جیسا کہ اس کی تفصیل اپنے مقام پر کی گئی ہے، اسی لئے
 شیخ نے لکھا ہے کہ اگر اس ہوا کی طرف سے رکاوٹ نہ پیدا ہو جسے پتھر پھاڑ کر
 اوپر جاتا ہے اور اسی رکاوٹ کی وجہ سے چڑھاؤ کا جو میلان پتھر میں پیدا
 ہو گیا تھا، کمزور پڑ جاتا ہے اگر یہ مقابلہ درمیان میں پیش نہ آتا، تو جو پتھر
 اوپر کی طرف پھینکا جاتا ہے وہ آسمان کی سطح سے ٹھکانے کے بعد ہی واپس نہوتا،
 میں کہتا ہوں کہ شیخ کے اس قول میں کچھ عجیب دیکھی ہے، اور وہ یہ ہے
 کہ درمیان ہی ہوا جسے پھاڑ کر پتھر حرکت کرتا ہے اس کے دباؤ، اور رکاوٹ
 کی وجہ سے (پتھر جب نیچے کی طرف آتا ہے) طبعی میلان کیوں کمزور نہیں ہوتا،
 بلکہ دیکھا جاتا ہے کہ طبعی حرکت میں جوں جوں زیادہ ہوا کی مسافت قطع کر کے
 پتھر زمین کے قریب پہنچتا ہے تو اس کی حرکت میں اونداؤ تندی اور تیزی پیدا ہو جاتی ہے
 الغرض تعجب کی بات ہے کہ طبعی میلان تو ہوا کی رکاوٹ سے کمزور نہیں پڑتا
 اور قسری میلان کمزور پڑ جاتا ہے (آخر دونوں میں فرق کیا ہے) ممکن ہے کہ
 اس کے جواب میں یہ کہا جائے کہ ہوائی رکاوٹوں سے میل میں کمزوری اس وقت
 پیدا ہوتی ہے جب جسم طبعی اپنے حیز سے باہر ہو، جسم طبعی حیز سے جتنا زیادہ
 باہر ہوتا چلا جائے گا اسی قدر اوپر جانے کے میلان میں کمزوری بڑھتی جاتی
 ہے، تاہم کہ بالآخر قسری میلان بالکلیہ فنا ہو جاتا ہے اور جسم کی اصلی قوت
 اب نمودار ہوتی ہے، (جو اس کو واپس لاکر طبعی حیز میں پہنچا دیتی ہے)
 لیکن سچی بات یہ ہے کہ مسئلے کی صحیح تحقیق کے لئے دراصل ضرورت ہے کہ
 ہمارے چند مقررہ مشرقی اصول کی طرف رجوع کیا جائے یعنی یہ بات کہ
 بیرونی قوت جس صورت پر عمل کرتی ہے یہ صورت اپنی اصل ذات اور جوہری
 حقیقت کو چھوڑ کر دوسری صورت کی طرف منتقل ہو جاتی ہے، مثلاً کھلے ہوئے
 لوہے میں وہ آتش صورت جو حرارت اور گرمی کو پیدا کرتی ہے اس لوہے کی
 آہنی صورت کے ساتھ جمع ہو جاتی ہے، اسی طرح جو پتھر اوپر کی طرف پھینکا
 جاتا ہے اس میں ایک صورت پیدا ہو جاتی ہے جس کی خاصیت سبکی اور خفیت

ہوتی ہے اور پتھر کی تحریت کے ساتھ یہ صورت جمع ہو جاتی ہے اور یہ جائز ہے کہ کسی واحد صوری وجود میں چند ایسے ذاتی صفات اور ذاتیات اکٹھے ہو جائیں جو متفرق مختلف الحقائق موجودات میں بکھرے ہوئے پائے جاتے تھے اس قاعدے کے ذریعے سے اس مشہور شبیہ کا حل بھی پیدا ہو جاتا ہے جس کی تقریر یہ کی جاتی ہے کہ اد پر کی طرف حرکت دینے والی قوت اگر آگ کی صورت ہے تو سوال یہ پیدا ہوتا ہے کہ یہی آگ اگر کسی پتھر میں لگ جائے اور وہ اتنا شعل ہو کہ آگ کی طرح اوپر جانے لگے (جیسے کڑی وغیرہ میں جب آگ لگتی ہے تو اوپر کی طرف اُس کی حرکت ہونے لگتی ہے) تو یہ اتنا بڑے گا کہ آگ کی صورت ایک جوہر میں عرض بن کر پائی گئی حالانکہ وہ تو جوہر ہے اچھا تو اصل مسئلے کی طرف توجہ کرنا چاہئے، گفتگو قسری حرکت کے مبداء میں ہو رہی تھی معلوم ہونا چاہئے کہ اس حرکت کی علت میں جتنے مذاہب و خیالات ممکن ہیں وہ چار ہی ہو سکتے ہیں یعنی اس حرکت کی علت یا تو اس جسم میں موجود ہوگی جس پر قسری قوت نے عمل کیا ہے یا اس سے باہر موجود ہوگی، پہلی شق یعنی خود اسی جسم مقصور میں اس کو اگر مانا جائے تو دو ہی احتمال ہیں انتہام حرکت تک وہ موجود رہتی ہے یا نہیں موجود رہتی ہے اگر باقی نہیں رہتی ہے تو گویا "تولید" کے نظریہ کو تسلیم کر لیا گیا یعنی یہ مان لیا گیا کہ حرکت دوسری حرکت کو پیدا کرتی ہے اور اگر باقی رہتی ہے تو یہ وہی نظریہ ہوا جس میں مانا جاتا ہے کہ قاسم جسم میں ایک ایسی قوت پیدا کر دیتا ہے جس سے جسم حرکت پذیر ہوتا ہے یہ تو اس شق کے احتمالات ہیں جس میں اس حرکت کی علت جسم کے اندر مانی گئی تھی لیکن یہ شق کہ وہ جسم سے باہر ہے تو اس وقت لاحالہ ہی تسلیم کرنا پڑے گا کہ قسری حرکت کی علت کوئی جسم ہے پھر اس سے جو جسم مقصور اس حرکت پیدا ہوگی اس کی وہی صورت ہے یعنی جذب کے ذریعے سے وہ خارجی جسم اس میں حرکت پیدا کرے گا یا جذب و شش کے ذریعے نہیں بلکہ دفع یعنی ہٹانے کے ذریعے سے یہ حرکت پیدا ہوگی جذب دالی شق تو ان لوگوں کا مذہب ہے جو کہتے ہیں کہ جو پتھر و ایں پھینکا گیا ہے اس کے آگے جو ہوا ہوتی ہے

وہ مرکز پتھر کو پکڑ لیتی ہے اور یوں پتھر قوت کے ساتھ آگے بڑھتا جاتا ہے اور دوسری شق یعنی دفع والا احتمال یہ ان لوگوں کا مذہب ہے جو کہتے ہیں کہ قاسم ہوا اور پتھر دونوں کو دھکا دے کر اوپر کی طرف روانہ کرتا ہے لیکن ہوا چونکہ پتھر سے زیادہ لطیف ہے تو اس پر دھکے کا اثر فوراً پڑتا ہے اور اپنے ساتھ وہ اس جسم کو بھی اوپر کی طرف لی جاتی ہے جو اس میں رکھ دیا جاتا ہے لیکن آخر کے دونوں خیالات بالکل غلط ہیں اس لئے کہ جذب ہو یا دفع اگر اختتام حرکت تک وہ باقی نہیں رہتے تو حرکت کے لئے پتھر ایک اور علت اور سبب کی ضرورت باقی ہی رہی جو جذب و دفع کے سوا ہو اور گفتگو پتھر اس علت میں بھی شروع ہو جائے گی اور اگر یہ باقی رہتے ہیں تو پتھر ان سبب کی علت میں گفتگو شروع ہو جائے گی کہ آخر ان کو بھی تو علت و سبب کی حاجت ہے اسی طرح تولید والا خیال وہ بھی صحیح نہیں ہے کیونکہ اس کا مطلب تو یہ ہوا کہ معلول کا وجود علت کے بغیر بھی باقی رہ سکتا ہے اور یہ کہ علت مفقود ہونے کے بعد بھی اپنے معلول پر اثر انداز ہو سکتی ہے

بہر حال جب یہ بودے سنجیدہ خیالات باطل ثابت ہو چکے تو ایک ہی رائے صحیح باقی رہی لیکن اس کی تصحیح و تحقیق کے لئے ذرا ژرف نگاہی کی ضرورت ہے یہ تو قسری حرکت کے مبدیہ کی بحث تھی رہ گئی یہ بات دوسری حرکت کی نہیں ہیں تو اس کا جواب یہ ہے کہ کبھی تو اپنی اور مکانی حرکت کی شکل میں باقی جاتی ہے پتھر اس کی صورت کبھی یہ ہوتی ہے کہ طبعی مکان سے بالکل علیحدہ ہو کر رہتی ہے مثلاً ایسا پتھر جو اوپر کی جانب پھینکا گیا ہو ظاہر ہے کہ ایسا پتھر زمین سے بالکل جدا ہو کر دوسرے کسی میں پہنچ جاتا ہے اور کبھی بالکل طبعی مکان سے متحرک جدا نہیں ہوتا جیسے کسی پتھر کو زمین پر پھینچیں باقی اٹھا کر جو کسی پتھر کو طبعی مکان سے جدا کرتے ہیں یعنی کوئی زمین سے اس کو اٹھا کر اوپر لے جائے تو یہ عرصی حرکت ہے زیادہ مشابہ ہے یہ تو قسری حرکت کی وہ صورتیں ہیں جن سے مکانی حرکت پیدا ہوتی تھی اسی طرح کبھی قسری حرکت وضعی بھی ہوتی ہے یعنی دوری حرکت جو قسری قوت سے پیدا ہو دراصل یہ جذب اور دفع سے مرکب ہوتی ہے جیسے چرخ وغیرہ کی حرکتوں کا

حال ہے اور کبھی دوری حرکت قسری قوت سے اس لئے پیدا ہوتی ہے کہ دو حرکتوں میں محو ہو جاتی ہے سنار کی گھڑیاں جو گھٹیل ہوئی دھات چرخ کھانے لگتی ہے اس کی سرخی وجہ ہوتی ہے اس میں یہ ہوتا ہے کہ حرارت سے تاؤ کھا کر دھات کے جو اجزا اپنے مستقر میں تھے وہ بلند ہو کر اوپر کی طرف چڑھنا چاہتے ہیں پھر طبعی قوت ان کو نیچے کی طرف لانا چاہتی ہے یوں کھولتے ہوئے وہ گھومنے لگتے ہیں لیکن مستقر پر نہیں بلکہ بلندی اور مستقر کے درمیان یہ رقص پیدا ہو جاتا ہے اور وہ جوا کھاؤ کی حرکت ہے تو کبھی یہ صورت خارجی اسباب کے اثر سے پیدا ہوتی ہے اور کبھی جذب و دفع کے ساتھ جب طبعی سیلان جمع ہو جاتا ہے تو یہ صورت پیش آ جاتی ہے مثلاً گیند کو پیٹاڑے سے جب لڑھکائیں باقی مقدار اور کمیت میں بھی قسری حرکت ہوتی ہے یا نہیں تو اس کا جواب یہ ہے کہ ہوتی ہے زیادہ ہونے اور بڑھنے کی صورت تو درم اور سو جن کی ہے یا بوتل کے پانی میں جو مخلل اس وقت پیدا ہوتا ہے جب اس کو خوب اچھی طرح زور سے چوسیں اور کمی کی صورت وہ انحطاط اور نقاہت ہے جو مرض کی وجہ سے بدن میں محسوس ہو اور وہ انحطاط جو بدن میں بڑھاپے کی وجہ سے پیدا ہوتا ہے تو اس کی نوعیت کچھ مختلف ہے یعنی کائنات کے کلی نظام کے اعتبار سے تو یہ حرکت طبعی ہے لیکن خاص جزئی بدن کے حساب سے قسری ہے کیفیت میں قسری حرکت کی ایسی مثال جس کا تعلق محسوسات سے ہو پانی ہے جب وہ گرم کیا جائے اور غیر محسوس حالات اور اخلاق میں اس کی مثال امراض اور تمام انعطافی و نفسانی کیفیات ہیں مثلاً کفر اور جہالت کی شدت یا بخل کا کسی میں زور بڑھنا جائے یہی حال ان تمام رذائل اور بد اخلاقیوں کا ہے جو بتدریج پیدا ہو رہے ہوں اس لئے کہ یہ ایسے حالات ہیں جو قطعاً انسانی فطرت کی طبیعت کے خلاف ہیں (قسری حرکات کی یہ صورتیں عرضی مقولوں کی ہیں) لیکن جو ہماری ہستیوں کے اندر تغیرات تو میرے مسلک کے رو سے چونکہ یہ تغیرات جو ہماری حرکات کے نتائج ہیں اس لئے ان میں طبعی اور قسری دونوں قسم کی حرکتیں پائی جاتی ہیں طبعی کی مثال تو بیٹ کا وہ بچہ ہے جو لطف سے حاصل ہوتا ہے یا وہ نباتات ہیں جو تخم سے پیدا ہوتے ہیں

اور قسری کی مثال وہ آگ ہے جو چٹمان کی چوٹ سے پیدا ہوتی ہے یا اکیر والے
کیساگر جو تانچے کو سونا، رانگ کو چاندی بناتے ہیں اور یہ تو کھجین، اور بناؤ کی
مثالیں ہوں گے، بگاڑ اور خساد بھی کبھی طبعی ہوتا ہے جیسے حیوانات میں جو موت
بڑھ جانے کا نتیجہ ہو، اور طول مدت کی وجہ سے درخت جو خشک ہو جاتے ہیں
اور کبھی قسری بھی ہوتا ہے جیسے زہر یا قتل کے ذریعے سے جو موت پیدا ہوتی ہے
یا درخت کو جو کاٹ دیتے ہیں

فصل
ہر جسم میں ضرور ہے مستقیم حرکت کے میل کا مبد بھی پایا جائے
اور مستدیر میل کا بھی اس فعل میں اسی دعوے کو ثابت

کیا جائے گا یہ ایک مانی ہوئی بات ہے کہ ہر جسم کی یہ شان
ہونی چاہئے کہ ایک مکان سے وہ دوسرے مکان کی طرف یا ایک وضع سے
دوسری وضع کی طرف حرکت کرے جس کی وجہ یہ ہے کہ یہاں سوال یہ کیا جاتا ہے
کہ اس جسم میں اگر مذکورہ بالا حرکات کا مبد، پایا جاتا ہے تو یہی میرا دعویٰ ہے
اور اگر نہیں پایا جاتا، تو پھر جاسیے کہ بیرونی قوتوں کے ذریعے سے جو حرکت پیدا
ہوتی ہے اس کا قبول کرنا اس جسم کے لئے بہت زیادہ آسان ہو اس لئے
کہ جس جسم کا میلان کسی خاص طرف زیادہ ہوگا تو اس سمت کے خلاف اس میں
حرکت پیدا کرنا ظاہر ہے کہ اسی قدر دشوار ہوگا جتنا یہ میلان اس میں زیادہ
سخت ہوگا، کیونکہ یہی بات ہے کہ معادق اور رکاوٹ کے ساتھ شے کا
جو حال ہوتا ہے وہ اس حال کے مساوی نہیں ہو سکتا جب شے کے ساتھ
وہ معادق اور رکاوٹ نہ ہو اب اگر کوئی ایسا جسم فرض کیا جائے جس میں
کسی میل کا مبد نہیں ہے تو ظاہر ہے کہ خارجی قوت سے اس جسم کا میل قبول کرنا بہت زیادہ
آسان ہوگا، لیکن اگر اس کو مان لیا جائے تو ایسے جسم کا پایا جانا ناممکن ہوگا جس میں
کسی قسم کا طبعی میل نہ پایا جاتا ہو، ورنہ پھر یا یہ ماننا پڑے گا کہ ایک مکان سے
دوسرے مکان تک جسم اچانک دفعۃً پہنچ جائے، لیکن ظاہر ہے کہ لازم
بنیاد کے خلاف ہے، یعنی اچانک کوئی جسم ایک جگہ سے دوسری جگہ
منتقل ہو کر نہیں پہنچتا سو اس کے تو یہ معنی ہوئے کہ ایسی حرکت بھی پائی جاسکتی

جس کے لئے کوئی مدت اور زمانہ نہ ہو، لیکن یہ تو محال ہے پس جس وجہ سے یہ بات لازم آئی ثابت ہو کہ وہ بھی محال ہے جو کرنے والوں کے لئے جس لزوم کا میں نے دعویٰ کیا ہے بالکل بدیہی ہے اہل بصیرت ناظرین کے لئے تو اتنی بات کافی ہو سکتی ہے اگرچہ میں جانتا ہوں کہ جھگڑا لوجہی مناظرہ کرنے والوں کے مقابلے کے لئے ناکافی ہے اس لئے مناسب ہے کہ ذرا زیادہ تفصیل اور وضاحت سے کام لیا جائے، اچھا تو میں کہتا ہوں کہ ہر جسمانی قوت یقیناً بڑھنے گھٹنے، زیادہ ہونے کم ہونے، تنہا رہی ہونے غیر تنہا رہی ہونے کے صفات سے موصوف ہوتی ہے، لیکن اس کا یہ مطلب نہیں ہے کہ بذات خود جسم ان صفات سے موصوف ہوتا ہے بلکہ جن اعداد، یا مقدار یا زمانے سے جسم موصوف ہوتا ہے ان کے ذریعے سے یہ صفات جسم کے صفات بن جاتے ہیں، بہر حال اس جسمانی قوت کی حد بندی شمار کے اعتبار سے اور زمانے کے حساب سے اور اس قوت کی شدت و زور کے اعتبار سے ہو سکتی ہے یعنی اس قوت سے جو آثار ظاہر ہوں، یا جو حرکات پیدا ہوں ان کو گن کر اس کا اندازہ کیا جاسکتا ہے اسی طرح زمانے کے حساب سے بھی اندازہ ہو سکتا ہے یعنی کتنی زیادہ مدت میں یا کتنی کم مدت میں اس سے کیا آثار یا حرکات ظاہر ہوئے اس ذریعے سے اس کا یقیناً اندازہ ہو سکتا ہے اور اس کی وجہ یہ ہے کہ حرکت کی مدت دراصل ایک ایسی مقدار ہے جس میں محدود غیر محدود سب کی گنجائش فرض کی جاسکتی ہے، کیونکہ کم (مقدار) کی یہ خاص خصوصیت ہے الغرض زمانے میں دونوں باتوں کی قطعاً گنجائش ہے زمانے کی زیادتی میں اس کی گنجائش کا پتا تو مدت اور شمار کے اختلاف سے چلتا ہے اور کمی میں اس کا اندازہ قوت کی شدت اور زور کے تغاوت سے چلتا ہے شاید بات پورے طور سے ذہن نشین نہیں ہوئی، اس لئے اس اجمال کی تفصیل کی جاتی ہے، مطلب یہ ہے کہ ایسی چیز جس کا تعلق مقدار والی یا عدد والی شے سے ہو مثلاً وہ قوتیں جن سے ایک خاص وقت تک مسلسل کچھ اعمال صادر ہوتے رہتے ہیں یا ایک عمل کے بعد دوسرا عمل اس سے یکے بعد دیگرے صادر ہوتا ہے اور ان اعمال کی کوئی خاص تعداد ہے،

اب محدود و غیر محدود کے فرض کرنے کی صورت یہی ہو سکتی ہے کہ ان اعمال کی مقدار سے اس کا اندازہ کیا جائے جو مسلسل بغیر کسی انقطاع کے اس قوت سے خاص وقت تک صادر ہوتے رہے یا اس فرض میں ان اعمال کے شمار سے فائدہ اٹھایا جائے جو یکے بعد دیگرے اس قوت سے صادر ہوئے، مقدار کے اعتبار سے اگر یہ کیا جائے گا تو عمل کی وحدت اور اس کے زمانے کے اتصال کی شق کو فرض کر کے ایسا کیا جائے گا، یا صرف خود عمل کے مسلسل اتصال کو پیش نظر رکھا جائے گا، اور اس کی وحدت و کثرت کا خیال نہ کیا جائے، اب ان تمام اعتبارات کے حساب سے قوتوں کی تین قسمیں نکل آتی ہیں، پہلی قسم ان قوتوں کی ہوگی جن کے متعلق یہ فرض کیا گیا ہے کہ ان سے ایک ہی عمل مختلف زمانوں میں صادر ہوا ہے، مثلاً چند تیر انداز ہیں جن کے تیروں نے ایک محدود مسافت کو مختلف زمانوں میں قطع کیا، ایسی صورت میں یقیناً وہ تیر انداز جس کا تیر سب سے کم مدت میں پہنچا ہے اس کی قوت ان لوگوں سے زیادہ شدید اور زور دار ہوگی جن کے تیروں کے پہنچنے میں زیادہ مدت صرف ہوئی اور اس کا نتیجہ یہ ہوگا کہ ایسی قوت جو شدت و زور میں غیر محدود اور لامتناہی فرض کی جائے گی لازم آتا ہے کہ اس کا عمل سرے سے زمانے میں واقع ہی نہ ہو اور دوسری قسم ان قوتوں کی ہوگی جن کے متعلق یہ فرض کیا جائے کہ مختلف زمانوں میں کوئی عمل ان سے مسلسل صادر ہوا، مثلاً ہوا میں چند تیر اندازوں نے تیر چلائے، اور ہر ایک کے تیر کی حرکت کا زمانہ مختلف ہے یعنی کسی کا تیر فوراً واپس ہو گیا کسی کا دیر میں آیا ایسی صورت میں جس کے تیر کا زمانہ زیادہ ہوگا نہاں ہے کہ اس کی قوت ان کی قوت سے قطعاً زیادہ ہوگی جن کے تیر کے حرکت کی مدت کم ہے، اور اس کا نتیجہ یہ ہے کہ اس بنیاد پر لازم آتا ہے جو قوت غیر متناہی ہو اس کا عمل غیر محدود اور لامتناہی مدت تک باقی رہے تیسری قسم ان قوتوں کی ہوگی جن کے متعلق یہ فرض کیا جائے کہ یکے بعد دیگرے ان سے ایسے اعمال صادر ہوئے جو عدداً مختلف ہیں مثلاً چند تیر انداز تیر اندازی کرنا شروع کریں، اور ہر ایک کے تیر اندازی کی تعداد مختلف ہو ایسی صورت میں

ظاہر ہے کہ جن سے زیادہ تعداد میں تیر اندازی بن پڑے گی وہ ان سے زیادہ قوی ہوں گے جن کی تیر اندازی کی تعداد کم ہوگی اور اس کا نتیجہ یہ ہے کہ جو قوت غیر متناہی فرض کی جائے گی اس کے عمل کی تعداد بھی غیر متناہی ہوگا حاصل پہلا اختلاف تو شدت اور ضعف میں ہوگا، دوسرا مدت میں تیسرا شمار اور تعداد میں لیکن چونکہ شدت کے اعتبار سے غیر محدودیت کا نام ممکن ہونا اس لئے بالکل ظاہر ہے کہ اس کا نتیجہ یہ تھا کہ اس سے اثر کا صدور و ظہور کم سے کم مدت میں ہو یعنی اتنی تنگدستی مدت میں کہ گویا وہ ان ہے بلکہ وہ واقع میں ان ہی ہوگی حالانکہ زمانے کے سوا حرکت کے واقع ہونے کی کوئی دوسری صورت نہیں ہے اور مذکورہ بالا صورت میں یہی لازم آتا ہے جو محال ہے بہر حال اس میں کوئی شبہ نہیں ہے کہ قسری تاخیر میں اختلاف ان چیزوں کے اختلاف سے پیدا ہوتا ہے جس پر قسری قوت عمل کرتی اور جو اس قسری قوت کو قبول کرتی ہے مطلب یہ ہے کہ وہ چیزیں جن پر قسری قوت عمل کرتی ہے اور جو اس عمل کو قبول کرتی ہیں ان کی جسامت جتنی زیادہ بڑی ہوگی، قاسم کا تخریک کی اثر اسی قدر ضعیف اور کم زور ہوگا اس لئے کہ بڑی جسامت والے جسم میں رکاوٹ اور مقابلے کی قوت زیادہ قوی ہوگی کیونکہ اس کی رکاوٹ جو کچھ بھی ہوگی وہ اس کی طبیعت کا اقتضا ہوگا، اور ظاہر ہے کہ بڑے جسم میں طبیعت زیادہ قوی ہوگی اور جھوٹے جسم میں کمزور ہوگی، جب یہ امور ذہن نشین ہو چکے تو اب ہم کہہ سکتے ہیں کہ ہر حرکت میں مین متناسب امور کا پایا جانا ناگزیر ہے یعنی زمانہ، مسافت، سرعت و بطء (تیز و اورست و روہولے) میں ان کا کوئی درجہ اور یکلیہ ہے کہ ان تین باتوں میں سے دو باتوں میں جب دو حرکتیں متفق ہوں گی تو تیسری بات میں ان کا متفق ہونا ناگزیر ہے اور جو دو حرکتیں ان تین باتوں میں سے کسی ایک میں متفق ہوں، اور اس کے بعد باقی دو میں سے کسی ایک میں مختلف ہوں تو دوسری بات میں بھی اسی نسبت سے اختلاف ہونا لازمی ہے اب اگر ہم کوئی ایسا جسم فرض کریں جس میں مطلقاً میل نہیں ہے یعنی عدم دلیل ہے اور کوئی قاسم اس کو کسی معین مسافت میں ایک خاص درجہ کی قوت

سے حرکت دے تو کسی معین وقت و زمانے کا اس حرکت کے لئے ہونا ضرور ہے۔ اس لئے کہ مطلق کے وجود کی شکل اس کے سوا کچھ نہیں ہے کہ کسی معین وجود میں ہو کر پایا جائے اب اس کے بعد ایک ایسا جسم فرض کیا جاتا ہے جس میں لمبی میل پایا جاتا ہے اور اس کو قانسرا سی درجے کی قوت سے اسی مسافت میں حرکت دے تو ضرور ہے کہ ثانی الذکر کی حرکت کی مدت یقیناً سابق الذکر کی حرکت کی مدت سے زیادہ ہوگی یعنی میل والے کی حرکت کا زمانہ اس جسم کی حرکت کی مدت سے زیادہ ہوگا جس میں میل فرض نہیں کیا گیا ہے کیونکہ اگر یہ نہ مانا جائے تو اس کے یہ معنی ہوں گے کہ معاوق اور رکاوٹ والی حرکت ایسی ہو جائے جس میں معاوق اور رکاوٹ نہیں ہے اور اگر جسم ایک تیسرے جسم کو بھی فرض کریں اور یہ بھی مانیں کہ اسکو بھی قانسرا لے اسی درجے کی قوت سے متحرک کیا ہے اور اسی کے ساتھ یہ بھی تسلیم کیا جائے کہ اس میں ایسا لمبی میل پایا جاتا ہے جس کی قوت کو میل والے جسم کی قوت سے وہی نسبت ہے جو تیسرا اول اور نمبر دوم والوں کی حرکت کے زمانوں میں ہے اب نمبر اول والے (یعنی عدم میل) والے کے زمانے کو نمبر دوم والے کے زمانے کا ہم دسواں حصہ مثلاً فرض کرتے ہیں یہ تمام نسبتیں اگر محفوظ رہیں تو اس کا لازمی نتیجہ یہ ہوگا کہ نمبر اول (عدم میل) والے کا زمانہ اور نمبر سوم کا زمانہ مساوی ہو جائے اس کے یہ معنی ہوں گے کہ نمبر سوم والے جس میں میل فرض کیا گیا تھا اس کے میل کا کوئی اثر ثانی نہ رہے یعنی اس کا وجود اور عدم دونوں برابر ہو جائے جو بدھتہ محال اور ناممکن ہے

اس مقام پر چند شبہات پیش کئے گئے ہیں جن میں پہلا شبہ چند شکوک اور ان کا ازالہ

یہ ہے کہ نمبر سوم والے کے میل کی قوت کو نمبر دوم کے میل کی قوت میں جو یہ نسبت فرض کی گئی ہے جو اوزمانوں یا دو مسافتوں میں ہوتی ہے ہم کہتے ہیں کہ ہم ہی تسلیم نہیں کرتے کہ ایسی نسبت کا پایا جانا ممکن بھی ہے اس لئے کہ ایسے انتہائی ضعف کا امکان موجود ہے جس سے زیادہ ضعف ممکن نہ ہو، دوسرا شبہ یہ ہے کہ بالفرض اگر دونوں میلوں میں یہ نسبت پائی بھی جائے لیکن ہم اس میل کے متعلق

یہ نہیں ماننے کہ در قسمی میل کے لئے بھی رکاوٹ کا کام دے سکتا ہے اس لئے کہ یہ باطل ممکن ہے کہ معاومت اور رکاوٹ قوت کی اتنی مقدار پر موقوف ہو کہ اس سے کم میں کسی کا اثر ظاہر نہ ہو تیسرا شبہ یہ ہے کہ دونوں زمانوں کے درمیان جو نسبت ہے وہ تو مقداری نسبت ہے، اور دونوں رکاوٹوں میں جو نسبت ہے وہ تعدادی ہے ایسی صورت میں ایک کا دوسرے پر انطباق صحیح نہ ہو گا اس لئے کہ پہلی نسبت کے متعلق ممکن ہے کہ وہ قسمی نسبت ہو۔

ان تمام شبہوں کا جواب یہ ہے کہ قوتوں میں شدت و ضعف کے درجوں کا حال وہی ہے جو زیادتی اور کمی کے مدارج و مراتب کا ہے یعنی جس طرح زیادتی و کمی کے مراتب دونوں پہلوؤں (یعنی زیادتی اور کمی دونوں کے حساب سے کسی کسی حد پر پہنچ کر رک نہیں جاتے کہ جن کے آگے ان کا پھر کوئی مرتبہ ذاتی طور پر پیدا نہ ہو گا) کی طرح اجسام کی تقسیم کسی ایسی حد پر پہنچ کر رک نہیں جاتی جس کے بعد تقسیم ممکن نہ ہو اور نہ جسم کا بڑھاؤ کسی ایسی حد تک رک سکتا ہے کہ اس پر زیادتی ممکن نہ ہو یعنی ذاتی طور پر جسم کا حال یہی ہے یوں کسی خارجی یا بیرونی مانع کی وجہ سے رکاوٹ پیدا ہو جائے تو وہ دوسری بات ہے یہی حال جسم کے میلانوں اور ان کے دباؤ کے کم ہونے اور زیادہ ہونے میں ہے یعنی میل اگر انصاف کے انتہائی درجے تک بھی پہنچ جائے جب بھی رکاوٹ پیدا کرنے میں کچھ نہ کچھ اس کا اثر ضرور ظاہر ہو گا، کیونکہ اثر کا مبداء اور سبب تو وجود ہے، غائتہ مالی الجاہ یہ ہو سکتا ہے کہ اس کا اثر محسوس نہ ہو لیکن جب میل کا وجود ہے تو اس کے اثر کا ہونا بھی لازمی ہے، محسوس ہو یا نہ محسوس ہو۔

۱۔ مہتمم کے معنی بہرہ ہونے کے ہیں یہ سب کی اصلاح ہے حاصل اس کا یہ ہے کہ وہ مقداریں ایسی جن میں ایک زائد اور دوسری ناقص ہو ناقص کو جب گسٹائیں تو ناقص اول سے وہ بہرہ مال ناقص رہے اور یہ بھی سلسلہ لا انتہائی حدود تک چلا جائے چنانچہ انصافی مقدار کی تقسیم لا انتہائی حدود تک جاری ہوتی ہے اس لئے اس میں یہ جائز ہے بخلاف حد کے کہ آخر گھٹتے گھٹتے ایک کے بعد پر ختم ہو جاتا ہے ۱۲

ایک بات تو یہ ہے، دوسری بات یہ ہے کہ مقدار سے جن چیزوں کا تعلق ہوتا ہے ان کا حال ان باتوں میں یعنی مساوات، تفاوت، عددیت، مشارکہ، صمم وغیرہ کے قبول کرنے میں وہی ہوتا ہے جو خود مقدار کا حال ہے فرق اگر کچھ ہے تو یہی کہ مقدار کے لئے ان حالات کا ثبوت ذاتی طور پر ہوتا ہے یعنی خود ان کی ذات ہی قبول کرتی ہے اور مقدار کے تعلقات سے ان امور کا ذاتی نہیں بلکہ بعضی تعلق ہوتا ہے (ان دو باتوں کو پیش نظر رکھنے کے بعد تمام شبہوں کا جواب نکل آتا ہے) البتہ جو سب سے زیادہ زور اور شبہ ان لوگوں کی طرف سے پیش کیا گیا ہے وہ یہ ہے کہ سوال یہ ہوتا ہے کہ حرکت کا وجود زمانے میں کیا اس طرح ممکن ہے کہ اس کی راہ میں کوئی معاوقہ اور رکاوٹ نہ ہو یا یہ ناممکن ہے اگر اس کو ممکن قرار دیا جاتا ہے تو یہ ہو سکتا ہے کہ معاوقت اور رکاوٹ رکھنے والے جسم میں حرکت کے زمانے کا بعض حصہ تو حرکت کے مقابلے میں واقع ہو گا اور اسی زمانے کا بعض حصہ معاوقت اور رکاوٹ کے مقابلے میں خرچ ہو گا، اور اس بنیاد پر اس جسم کی حرکت کا زمانہ جس میں ضعیف درجے کی معاوقت اور رکاوٹ پائی جاتی ہے اس جسم کی حرکت کے زمانے سے بڑھ جائے گا، جس میں معاوقت اور رکاوٹ کا وجود سرے سے نہیں ہے کیونکہ دو رکاوٹوں میں جو نسبت ہوئی چاہئے اس کا یہی صریحی اقتضا ہے، اور اگر دوسری شق مانی جاتی ہے یعنی بغیر رکاوٹ اور معاوقت کے حرکت کا وجود ناممکن قرار دیا جاتا ہے تو چلئے سرے سے دلیل ہی ختم ہو گئی اس لئے کہ اس کے عدم امکان کی صورت میں گویا یہ لازم آیا کہ تمساری دلیل چند ایسے فرضی مقدمات پر مبنی تھی جس میں بعض مقدمے محال تھے ہو سکتا ہے کہ نتیجے میں جو خلاف مفروض کی شکل پیش آگئی تھی اس کی وجہ یہی محال ہو نہ کہ جسم کا رکاوٹ اور معاوقت سے خالی ہونا،

میں کہتا ہوں کہ اس شبہ کے جواب کی ایک صورت یہ بھی ہو سکتی ہے کہ دوسری شق کو اختیار کر لیا جائے، اور یہ جو کہا گیا کہ اس سے دلیل ہی ختم ہو جاتی ہے اس کو غلط ثابت کیا جائے، تقریر اس کی یوں ہو سکتی ہے کہ دلیل کا حاصل تو یہ تھا کہ

جس میں مصادیق اور رکاوٹ کو نہیں مانا گیا تھا اس کی حرکت کے متعلق لازم آتا ہے کہ زمانے میں اس کا واقع ہونا محال ہو

کیونکہ اگر وہ محال نہیں بلکہ ممکن ہو تو پھر حیدر ایسے امور جو ممکن ہیں ان کے ساتھ اس کے وقوع کو فرض کرنے سے کوئی محال لازم نہیں آتا، ان چند امور سے میری مراد نمبر دوم اور نمبر سوم والے اجسام کی حرکت بہ طریقہ مذکور ہے اور محال جو لازم آتا تھا وہ یہ ہے کہ مصادیق اور رکاوٹ والے جسم کا زمانہ اور جس جسم میں مصادیق اور رکاوٹ نہیں ہے اس کا زمانہ لازم آتا ہے کہ دونوں برابر ہوں جائیں مگر یہ بات چونکہ لازم آئی اس لئے زمانے میں اس حرکت کا واقع ہونا معلوم ہوا کہ محال ہے، لیکن اس کے ساتھ چونکہ یہ مسلم ہے کہ ہر حرکت بہر حال زمانے میں واقع ہوتی ہے اس لئے اس کا زمانے میں نہ واقع ہونا ثابت ہوا کہ یہ محال ہے اور ان سب کا آخری خلاصہ یہ ہے کہ جس میں مطلقاً میل (یا مصادیق اور رکاوٹ) نہ فرض کی گئی تھی ثابت ہوا کہ اس کی حرکت محال ہے اور یہی تو مقصود تھا۔

اسی طرح جواب کی دوسری صورت یہ بھی ممکن ہے کہ پہلی شق کو تسلیم کر کے جواب دیا جائے یعنی کہا جاسکتا ہے کہ واقع میں کوئی حرکت ایسی نہیں ہو سکتی جس کا وقوع زمانے میں نہ ہو اس مقدمے میں اور اس مقدمے میں کہ حرکت اپنے وقوع میں زمانے کو نہیں چاہتی دونوں میں ایسی صورت میں کوئی منافیات نہیں ہے جب دوسرے مقدمے کو یعنی اپنے وقوع کے لئے حرکت زمانے کو نہیں چاہتی اس کا اعتراف کسی ناممکن بات کے واقع ہونے کے ساتھ مشروط کر دیا جائے کیونکہ حرکت کا زمانے کو نہ چاہنا اس کا اعتراف تو امر محال کے ساتھ مشروط ہے اور حرکت کا زمانے کو چاہنا اس کا یقین ایک واقعہ کا یقین ہے، پھر دونوں میں منافیات کی کیا صورت ہو سکتی ہے، الفرض جب واقع کے حساب سے یہ مقدمہ یعنی حرکت کا وجود بغیر زمانے کے نہیں ہو سکتا یقینی ہے تو اب استدلال کی ترتیب یوں ہو سکتی ہے، کہ اس جسم میں جس کے اندر میل کو نہیں مانا گیا ہے اگر حرکت واقع ہوگی تو لا محالہ وہ کسی زمانے ہی میں واقع ہوگی ورنہ ماننا پڑے گا کہ لازم کا وجود ملزوم سے جدا ہو گیا، اور اگر یہ حرکت زمانے میں

واقع ہوگی تو لازم آتا ہے کہ وہ جسم جس میں معادق اور میل نہیں ہے معادق والے کے برابر ہو جائے حالانکہ یہ نامکن ہے، اور جب یہ نامکن ہے تو پھر یہ ماننا پڑے گا کہ زمانے میں وہ حرکت واقع نہیں ہوتی، ظاہر ہے کہ یہ بھی محال ہی ہے، پس نتیجہ یہ نکلا کہ جس جسم میں میل نہ مانا جائے گا اس کی حرکت مطلقاً محال ہوگی۔

مذکورہ بالا اعتراض جسے میں نے سب سے زیادہ زوردار اور قوی قرار دیا ہے دراصل یہ وہی اعتراض ہے جسے بعض متاخرین نے یعنی شیخ ابوالبرکات بغدادی نے پیدا کیا ہے، امام رازی نے انہی کی پیروی کرتے ہوئے دوسرے طریقے سے اسی اعتراض کی تقریر یہ کی ہے اور وہ یہ ہے، کہ حرکت بذات خود زمانے کو چاہتی ہے، اور رکاوٹ کی وجہ سے علاوہ اس زمانے کے کچھ اور وقت بھی درکار ہے، اب وہ جسم جس میں رکاوٹ اور معادق پائی جاتی ہے، اس میں تو دونوں زمانے اکٹھے ہو جائیں گے، اور جس میں رکاوٹ و معادق مفقود ہے، اس میں صرف ایک زمانہ خصوصیت کے ساتھ پایا جائے گا۔ ایسی صورت میں کہ اصل میں بھی خود حرکت کے زمانوں میں تو کوئی اختلاف نہ ہوگا، بلکہ جو کچھ بھی اختلاف ہوگا وہ رکاوٹ کے اوقات میں ہوگا۔ یعنی رکاوٹ کی زیادتی اور کمی پر اس اختلاف کی بنیاد قائم ہوگی، اور یوں حرکت کے زمانے کے ساتھ رکاوٹ کے زمانے سے جس قدر بھی جس کے لئے ضروری ہوگا جب ملایا جائے گا تو اختلاف کا یہ ہونا ناگزیر ہوگا، پس خلاف مفروض کا جالزام لگایا گیا تصادف الزام عائد نہیں ہوتا بلکہ مرتفع ہو جاتا ہے، امام رازی کے اس اعتراض کے جواب کی تقریر ایسے طریقے سے کہ جس کے بعد متاخرین کے اکثر اعتراضات اٹھ جاتے ہیں، یہ ہو سکتی ہے، کہ معتراض کا یہ دعویٰ کہ حرکت بذات خود زمانے کو چاہتی ہے اس سے اگر اس کی مراد یہ ہے، کہ سرعت و بطو کے کسی درجے کی نقیصہ کے بغیر حرکت کا یہ اقتضا ہے، تو اس کی غلطی واضح ہے، اس لئے کہ حرکت سرعت و بطو کے صفات سے جدا ہو کر نہیں پائی جاسکتی ظاہر ہے کہ جوابات کسی شے سے جدا ہو کر ناقابل تصور ہو، اس کے بغیر کسی امر کا اقتضا اس شے کے لئے نہایت کرنا کسی طرح جائز نہیں ہو سکتا، خواہ اس اقتضائیں اس بات کو دخل نہ بھی ہو، اور اگر یہ مراد ہے کہ سرعت و بطو کے کسی درجے سے قطع نظر کر کے حرکت زمانے کی

کسی مقدار کو چاہتی ہے، تو یہ بھی صحیح نہیں ہے اس لئے کہ حرکت کی نسبت سرعت اور بطو کے ساتھ ایسی ہے جیسے جنس کی نسبت اپنے النوع کے ساتھ ہوتی ہے کہ جنس کا وجود اس وقت تک ناممکن ہے یہ تک کہ ان نوعوں میں سے کسی نوع کے ساتھ اس کا تحقق نہ ہو، یہاں پر ایک بات جاننے کے قابل یہ ہے کہ محقق بطوری لئے شرح اشارات میں جواب دینے کے لئے پہلے ایک مقدمے کا ذکر بطور تہذیب کے کیا ہے، اور وہ مقدمہ یہ ہے کہ حرکت اگر نفسانی ہو، تو اس میں نفس کو اس کا اختیار ہوتا ہے کہ سرعت یا بطو کا کوئی درجہ اس حرکت کے لئے مقرر کرے یا نہ کرے، نفس کو سرعت و بطو کا جو درجہ اپنے مناسب حال معلوم ہوتا ہے، اس کو مقرر کر لیتا ہے، اور اسی خیال کی بنیاد پر نفس سے اسی درجے کے مناسب حرکت کا میل پیدا ہوتا ہے، پھر اسی میل سے تیز یا سست حرکت حاصل ہوتی ہے، یہ تو نفسیاتی حرکات کا حال ہے، باقی جو غیر نفسیاتی حرکات ہیں، یعنی جن کا مبدیہ طبیعت یا قسری قوت ہوتی ہے، اس میں سرعت و بطو کے درجے کی تعیین کے لئے کسی اور امر کی ضرورت ہوتی ہے کیونکہ ان میں شعور اور ادراک کا وجود تو ہوتا ہے جس سے مناسبت و موزونیت وغیرہ کا اندازہ ہو سکتا تھا، اسی لئے یہ کہا جاسکتا ہے کہ طبعی و قسری حرکات خود اپنی ذات کے حساب سے قریب قریب الٰہی چیز ہیں جو زمانے کے بغیر بھی واقع ہو سکتی ہیں اگر ایسا ہونا ممکن ہوتا، لیکن چونکہ یہ ممکن نہیں ہے اس لئے، ایسی حرکتیں محتاج ہوئیں کہ کوئی ان کے اس میل کی علامت بنی کرے جیسے چاہتی ہوں، اور ایسے حال کی انھیں ضرورت ہوئی، جس کے ذریعے سے جو ان کے درجے کی بھی تعیین ہو جائے اور یہ بات اس وقت تک حاصل نہیں ہو سکتی جب تک محرک اور غیر محرک میں اس چیز کے تعلق کش کش نہ واقع ہو، جو ان سے صادر ہونا چاہتی ہے اس کی ضرورت اس لئے ہے کہ خود طبیعت پر ہمیشہ طبیعت ہونے کے ظاہر ہے کہ کوئی تفاوت نہیں ہے۔

اسی طرح قاسم بھی اگر ایسا فرض کیا جائے جس سے زیادہ کمال اس فعل کے صادر کرنے میں کوئی دوسرا نہ ہو، یعنی قسری قوت بدرجہ اتم اس میں پائی جاتی ہو، تو اس کی وجہ سے بھی تفاوت پیدا نہیں ہو سکتا۔ رہا میل تو وہ بذات خود مختلف ہے

(یعنی جمعی حرکت میں طبیعت کا اور قسری میں قاسر کا تابع ہوتا ہے) اس لئے میل سے بھی کام چل نہیں سکتا، پس ناگزیر ہوا کہ وہ چیز جس سے میل اور میل کے متعلقات یعنی سرعت اور بطور کی تقیین و تحدید ہو سکتی ہے، وہ کوئی اور چیز ہو اور یہی چیز وہ ہے جس کا نام معاوق (روک پیدا کرنے والا) ہے، اب خواہ متحرک سے وہ باہر ہو، مثلاً جس میں حرکت واقع ہو رہی ہو اس کا قوام ہو، جیسے ہوا کی رفت اور پانی کا گھاڑھا بن اور غلظت، یا متحرک سے خارج نہ ہو، لیکن طبعی حرکت میں ثنائی الزام کر شکل ممکن نہیں ہے، اس لئے کہ کسی شے کے متعلق یہ جائز نہیں ہو سکتا، کہ وہ ایک چیز کو چاہے بھی، اور جس سے اس چیز میں رکاوٹ پیدا ہوئی ہو، اس کو بھی چاہے، بلکہ اندرونی معاوق دہی ہو سکتا ہے جو قسری حرکت کو روکے اور یہ طبیعت ہے یا نفس ہے، کہ یہی دونوں میل طبعی کے مبدع ہیں، اب اگر دونوں اندرونی اور بیرونی معاوقوں اور رکاوٹوں کو یہاں نفی کی جائے گی تو سرعت و بطور کی صفات کا بھی انکار کرنا پڑے گا، اور ان دونوں کے انکار کے یہ معنی ہیں کہ ہم حرکت ہی کا انکار کر رہے ہیں، یہی وجہ ہے کہ ان دونوں حرکتوں سے ٹھکرا، کبھی اس مسئلے کو ثابت کرتے ہیں یعنی یہ نہ بیرونی معاوق کے وجود سے انکار ناممکن ہے، اور اسی راہ سے خلا کے محال ہونے کو ثابت کرتے ہیں اور کبھی انہی دونوں حرکتوں سے اندرونی اور داخلی معاوق کے وجود کی ضرورت ثابت کرتے ہیں، اور اس ذریعے سے ان اجسام میں جو قسری قوت سے تحریک ہو سکتے ہیں طبعی میل اور دباؤ کے ثبوت پر استدلال قائم کرتے ہیں محقق طوسی نے اس تہمیدی مقدمے کو پیش کرنے کے بعد مذکورہ بالا اعتراض کا جواب دو طریقوں سے دیا ہے، جن میں پہلا طریقہ تو یہ ہے، کہ اس کے بعد ہم دعویٰ کرتے ہیں کہ خود حرکت تو بذات خاص ایک خاص زمانے اور وقت کو چاہے، اور اپنی سرعت و بطور کی وجہ سے کسی دوسرے وقت اور زمانے کا مطالبہ کرے، ایسا ہونا ناممکن ہے، آخر جب ہم یہ بتا چکے ہیں کہ حرکت کے لئے ناممکن ہے کہ وہ پانی جائے اور سرعت و بطور کا کوئی خاص درجہ اس میں نہ پایا جائے، بلکہ جب کبھی اور جہاں کہیں حرکت کا وجود ہوگا، ان دونوں میں سے کسی کیفیت کے کسی خاص درجے کی

شکل ہی میں ہوگا، گویا ان دونوں کے تمام مابجہ اور مراتب سے الگ ہو کر حرکت کا وجود ہی نہیں ہے ظاہر ہے کہ جو چیز موجود نہ ہوگی بجلادہ کسی بات کو چاہے کی کیا؟ جواب کا یہ تو پہلا طریقہ ہے، دوسرے طریقے کی تقریر یہ ہے کہ حرکت بذات خود کسی زمانے کو نہیں چاہتی، اس لئے کہ اگر حرکت کا وجود اس طرح پایا جائے کہ سرعت اور بطور کے کسی درجے پر وہ ہو، تو یہ ممکن ہے کہ ہم ایک دوسری حرکت کو اس طرح فرض کریں کہ اس کے وقوع کا زمانہ پہلی حرکت کے زمانے کے حساب سے نصف یا دو نا اور دو چند ہے، لامحالہ ایسی صورت میں یہ دوسری حرکت جو فرض کی گئی ہے، دو پہلی کے اعتبار سے سریع اور تیز ہوگی، یا سست اور بطی ہوگی، یعنی سرعت یا بطور کا کوئی درجہ اس میں ضرور پایا جائے گا اور یہ بات اس وقت پائی جائے گی جبکہ فرض یہ کیا گیا تھا کہ ان کیفیتوں سے اس کو اس وقت کوئی تعلق نہیں ہے، ہف (یہ خلاف مفروض ہے)

متاخرین میں سے بعضوں نے یہ اعتراض کیا ہے کہ محقق نے دلیل کو صرف دو حرکتوں یعنی طبعی اور قسری کی حد تک محدود کر دیا نیز دلیل کے اکثر مقدمات محل ثمال اور ایسے ہیں جن کا مان لینا آسان نہیں ہے، علاوہ اس کے یہ دعویٰ کہ ایسی حرکت جس میں اندرونی اور بیرونی معادق نہ پائے جاتے ہوں موجود ہی نہیں ہو سکتی یہ عجیب ہے اس لئے کہ دلیل کا تو سارا مدار اسی مقدمہ پر ہے، اگر یہ غلط ہو جائے تو دلیل کی بنیاد ہی گر جاتی ہے۔

مقتضیٰ نے محقق طوسی کی بیان کے جن مقدمات کو محل ثمال قرار دیا ہے، اس کی تفصیل یہ ہے محقق کا یہ دعویٰ کہ در قسری قوت کی وجہ سے تفاوت پیدا نہیں ہو سکتا، اس سے اگر ان کی یہ غرض ہے، کہ دلیل میں جو تینوں حرکتیں فرض کی گئی تھیں ان کے قاسم میں کوئی تفاوت نہیں ہے، اور اسی لئے گویا یہ کہنا مقصود ہے کہ سرعت و بطور کی تحدید اگر قاسم کی جانب سے ہوگی تو حرکت کی تینوں صورتوں میں سرعت و بطور کا اختلاف قاسم کی جانب سے پیدا نہیں ہو سکتا، بہر حال اگر ان کی مراد یہی ہے، تو مقتضیٰ کا مطلوب بھی تو یہی ہے، کیونکہ وہ بھی تو اسی کا مدعی تھا کہ معادق سے قطع نظر کرنے کے بعد بھی قسری حرکت کچھ نہ کچھ وقت اور زمانے کے کسی نہ کسی حصہ کو

ضرور چاہتی ہے، اسی طرح سرعت و بطور کے کسی نہ کسی درجے کو بھی، اور زمانے کی یہ مقدار، سرعت و بطور کا یہ درجہ تینوں صورتوں میں محفوظ ہے، اس کے بعد معاویہ کی وجہ سے زمانے میں زیادتی پیدا ہوتی ہے، اور اسی کی وجہ سے باہم زمانہ ان میں تفاوت پیدا ہوتا ہے اور اگر یہ غرض ہے، کہ تمام قسری حرکات میں بھی قاسم کے اعتبار سے تفاوت نہیں ہوتا، اس لئے اگر درجے کی حد بندی کو قاسم کا کام قرار دیا جائے گا تو لازم آتا ہے کہ سرعت اور بطور کے اعتبار سے قسری حرکات میں کوئی تفاوت نہ ہو، اگر یہ مقصود ہے تو اس کا غلط ہونا ظاہر ہے کہ بدیہی ہے۔

اسی طرح محقق طوسی کے بیان کا وہ فقرہ جس کا حاصل یہ تھا کہ جسم متحرک میں بھی کوئی تفاوت نہیں ہے اس لئے فرض یہ کیا گیا ہے کہ وہ ایک ہی طبیعت کے ہیں، اور اس بنیاد پر انہوں نے نتیجہ نکالا ہے کہ اس تفاوت کے لئے پھر کوئی اور سبب ہونا چاہئے جو محرک کے عمل میں رکاوٹ پیدا کرے میں کہتا ہوں کہ یہ بھی کوئی ضروری بات نہیں ہے، اس لئے کہ اس میں اور سبب کے لئے کیا ضرور ہے کہ وہ معاویہ ہی ہو، بلکہ ہم کہتے ہیں کہ وہ "میل" بھی ہو سکتا ہے، خود محقق طوسی شرح اشارات میں لکھتے ہیں۔

سرعت اور بطور کے کسی نہ کسی درجے کا حرکت میں پایا جانا ضرور ہے کوئی حرکت ایسی نہیں ہو سکتی جس میں ان دونوں کیفیتوں کا کوئی درجہ اس میں نہ پایا جائے۔ اور ظاہر ہے کہ یہ ایسی کیفیت ہے جو شدت اور ضعف کو قبول کرتی ہے، ان میں اختلاف جو کچھ بھی پیدا ہوتا ہے، اس کی حیثیت بالکل اضافی ہوتی ہے، اس لئے کہ جو درجہ حرکت کے کسی درجے کے حساب سے سرعت کہلاتا ہے، وہی اور درجے کے اعتبار سے بطور اور سست کہلانے کا بھی مستحق ہو سکتا ہے، حرکت کا اس کیفیت سے جدا ہونا چونکہ ناممکن ہے، اسی کے ساتھ طبیعت جو حرکت کا مبدیہ ہے، وہ نہ شدت کو قبول کرتی ہے اور نہ ضعف کو اس لئے ایسی تمام حرکتیں جو باہم شدت و ضعف کے اعتبار سے مختلف ہوتی ہیں طبیعت

سے سب کو مساوی نسبت حاصل ہے، اور اس بنیاد پر طبیعت سے کسی خاص حرکت کا مصادرو نہ ہونا اس لئے ناممکن ہونا چاہئے کہ کسی حرکت کو دوسری حرکت پر ترجیح کی کوئی وجہ نہیں، اسی کا یہ نتیجہ ہے کہ حرکت سب سے پہلے ایک ایسے امر کو چاہتی ہے جس کی وجہ سے اس کی شدت و ضعف کی توجیہ ہو سکے، اور یہ بات کبھی تو جسم کے اختلاف سے حاصل ہوتی ہے یعنی جس جسم میں طبیعت پائی جاتی ہے، اس کی مقدار کے صغرو کبر کی وجہ سے یہ اختلاف پیدا ہوتا ہے، یا کیفیت کی وجہ سے یعنی تکلف اور تھقل کا نتیجہ ہوتا ہے، یا وضع کی وجہ سے یعنی جسم متحرک میں بعض دفعہ جڑمٹ جاتے ہیں، اور بعض دفعہ پھول جاتے ہیں، یا اس کے سوا کوئی بات ہو، اور وہی میل ہے۔

طوسی کی یہ تصریح صاف بتا رہی ہے، کہ حرکت میں سرعت و بطء کے درجوں کی جو تحدید و تعین ہوتی ہے اس کا سبب میل ہے، اور بالفرض ہم یہ تسلیم بھی کر لیں کہ اس دو اور سبب کے لئے معاوق کا ہی ہونا ضرور ہے، یعنی محرک کی تاثیر عمل میں جس سے رکاوٹ اور معاوقت پیدا ہوتی ہے وہی اس اختلاف کا سبب ہے ہم اگر اس کو مان بھی لیں، تو ہم یہ مانتے تھے لئے تیار نہیں ہیں، کہ وہ یا تو داخلی معاوق ہو گا یا مسافت کا قوام ہو گا، ہو سکتا ہے کہ وہ کوئی اور چیز ہو، مثلاً کوئی ایسی چیز جو جیسے مقناطیس میں قوت جاذبہ کا حال ہے فرض کیجئے کہ ہم اپنے ہاتھ میں مقناطیس کے ایک ٹکڑے اور لوہے کے ایک ٹکڑے کو رکھتے ہیں، پھر لوہے کو ہاتھ سے چھوڑ دیتے ہیں ظاہر ہے کہ ایسی صورت میں لوہا جائے گا تو نیچے ہی کی طرف لیکن اس کی حرکت میں مقناطیس کی قوت جاذبہ ضرور رکاوٹ پیدا کرے گی، بالفرض اس کو بھی مان لیتے ہیں تو پھر ہم نہیں مانتے کہ خارج کے سوا طبعی حرکت میں اور کسی چیز سے رکاوٹ پیدا نہیں ہو سکتی محقق نے جو یہ کہا تھا، کہ کسی شے کے متعلق یہ جائز نہیں ہو سکتا کہ وہ ایک چیز کو چاہے بھی اور جس سے اس چیز میں رکاوٹ پیدا ہوتی ہو، اسے بھی چاہئے میں کہتا ہوں کہ یہ بھی بالکل غیر ضروری ہے، ہاں یہ اس وقت ضروری ہوتا جب وہ خارج کے سوا، کا انحصار طبیعت ہی میں ہوتا لیکن ایسے اسباب جو خارجی نہ ہوں

بجائے ایک ہونے کے متعدد ہوں مثلاً طبیعت اور نفس یہ دونوں غیر خارجی ہیں ایسی صورت میں ہو سکتا ہے کہ ایک تو حرکت کو چاہے اور دوسرا اس میں رکاوٹ پیدا کرے، مثلاً ایسا پرندہ جو اپنے گھونسلے سے گر گیا ہو، اور اوپر کی طرف اڑنا چاہتا ہو، ظاہر ہے کہ اس محال کے بعد طبعی حرکت کے ذریعے سے غلاکو جو محال ثابت کیا جاتا ہے، یہ استدلال اثبات مدعا کے لئے کافی نہیں ہے، اور اس کو بھی چلو مان لیا جاتا ہے لیکن سرعت و بطو کی وجہ بندی کے سے دو معاوقوں سے ایک کافی ہو سکتا ہے، اور ایسی صورت میں عدم معاوق خارجی یعنی غلا کے ناممکن ہونے کو قسری حرکت کے ذریعے سے جو ثابت کیا جاتا تھا، اس کی بنیاد گر جاتی ہے اس لئے کہ تحدید اور وجہ بندی کے لئے داخلی معاوق کافی ہے، اسی طرح معاوق داخلی یعنی طبعی میل کے مبداء پر حرکت قسری سے جو استدلال کیا جاتا تھا وہ بھی درست نہ رہا اس لئے کہ خارجی معاوق یعنی قوام حرکت کی کیفیت اور حالت کی حد بندی کیلئے کافی ہے، اور اس سے یہ معلوم ہوا کہ اس دعوے پر طبعی حرکت کے ذریعے سے جو استدلال قائم کیا جاتا تھا اس کا امکان بھی باقی نہ رہا، اور اس سے یہ ثابت ہوا کہ محقق طوسی کا جو یہ قول تھا کہ یہی وجہ ہے کہ ممکن کبھی ان دونوں حرکتوں سے اس مسئلے کو ثابت کرنا چاہتے الخ ان کا یہ بیان بھی غلط ہے۔

میں کہتا ہوں کہ اس مختصر کے تمام اعتراضات کا جواب دیا جاسکتا ہے، اس لئے جو یہ کہا تھا کہ یہ دعویٰ کہ ایسی حرکت جس میں اندوہی اور بیرونی معاوق نہ پائے جاتے ہوں موجود ہی نہیں ہو سکتی عجیب ہے، اچھا تو اس کا جواب پہلے دیا جا چکا ہے، باقی اس کا یہ اعتراض کہ دلیل صرف طبعی اور قسری حرکت تک محدود ہو کر رہ جاتی ہے تو اس میں آخر حرج کیا ہے، اس لئے کہ محقق تو پہلے ہی بیان کر چکا تھا کہ نفسانی اور ارادی حرکت کی حد بندی تو خود نفس اپنے ان خیالات کی بنیاد پر کرتا ہے جنہیں وہ اپنی خیالی قوت سے پیدا کرتا ہے اور انہی کے ذریعے سے سرعت و بطو کی وجہ سے وہ یقین کرتا ہے، ”قسری قوت کی وجہ سے تفاوت پیدا نہیں ہو سکتا“ اس پر متعرض نہ جو اعتراض کیا تھا تو یہ اس کے سوء فہم اور کج دماغی کا نتیجہ ہے، محقق نے جس غرض سے یہ بات یہاں کہی ہے اس سے غفلت برقی گئی ہے، ان کا مقصد

تو یہ ہے کہ حرکت چونکہ ایک ایسی چیز ہے جو سرعت و بطء کے کسی و کسی درجے پر ضرور رہتی ہے، اس لئے اس سرعت و بطء کے سبب قریب کے لئے ضروری ہے کہ وہ کوئی ایسی چیز ہو، جس کی ذات میں تفاوت و اختلاف ہو، تاکہ اس سبب کا ہر درجہ سرعت و بطء کے درجے کی تعیین کرے، اور قاسم کی ذات میں تو تفاوت ہے نہیں پس معلوم ہوا کہ حرکت کی حد بندی قاسم نہیں کرتا، محقق کے اس قول کی حالت قریب قریب وہی ہے، جو انھوں نے اس کے بعد کہا تھا کہ طبیعت میں بھی بذات خود کوئی تفاوت نہیں پایا جاتا، اور یہ بات ان کی اس مشہور خیال پر مبنی ہے کہ جوہر کے متعلق حکماء قائل ہیں کہ اس میں شدت و ضعف کی کیفیت نہیں پائی جاتی یعنی خود جوہر اشد و اضعف نہیں ہوتا لیکن میرا مذہب جیسا کہ بار بار کرتا چلا آ رہا ہوں یہی ہے کہ طبیعت بھی تقدیر پذیر ہے اور اس کی ذات میں بھی اختلاف و تفاوت پایا جاتا ہے، بلکہ سارے اختلافات کی آخری تان اسی پر آ کر ٹوٹی ہے جس کا قصہ طویل ہے،

اس قسم کے اکثر مسائل میں میرا ایک اور مسلک بھی ہے، جس سے وہی لوگ واقف ہو سکتے ہیں جنھیں توفیق میسر آئی ہو، نیز یہ تو ایک جملہ مغترضہ تھا میں مغترض کے اعتراضوں کی طرف متوجہ ہوتا ہوں، مغترض کا یہ اعتراض کہ ”وہ در اور سبب“ میل ہو سکتا ہے، اور اس کے بعد اس نے تسلیم کر کے اعتراضات کا جو سلسلہ قائم کیا ہے، سب کا جواب یہ ہے، کہ میل کے کسی درجے اور مرتبے کو اگر طبیعت اور قاسم کے ساتھ ملا دیا جائے تو یہ چیز حرکت کے کسی خاص درجے کی تحدید تعیین کے لئے کافی نہیں ہے، اس لئے کہ ایک ہی میل اور دباؤ کی قوت کے ساتھ سرعت و بطء کے حساب سے حرکت کے مختلف درجات قابل تصور ہیں، اور اس حد تک ان میں تفاوت کا سلسلہ پیدا ہو سکتا ہے جو کسی حد پر جا کر ختم نہیں ہو سکتا، مثلاً ایک پتھر کو لیجئے ظاہر ہے کہ اس میں دباؤ و اوہیل کی ایک ہی قوت ہو سکتی ہے، لیکن اس پتھر کے حرکات میں مسافت کے قوام کی رقت اور غلظت، لطافت و کثافت کی وجہ سے کتنے متفاوت مراتب پیدا ہو سکتے ہیں مسافت کا قوام جتنا زیادہ کثیف اور گاڑھا ہوگا، اسی قدر ظاہر ہے کہ حرکت میں بھی سستی اور بطء زیادہ ہوگی، اسی طرح متبنا

یہ مقام رقیق ہوگا، حرکت تیز ہوگی، حتیٰ کہ اگر کوئی ایسی مسافت فرض کی جائے جس میں قوہم بالکلیہ نہ ہو، مثلاً خط کی سی حالت ہو، تو اس کا لازمی نتیجہ یہ ہونا چاہئے کہ ایسی مسافت میں جب حرکت فرض کی جائے تو اس حرکت کے لئے کسی قسم کا وقت خرچ نہ ہو، یعنی بغیر زمانے کے حرکت ہو لیکن چونکہ یہ ناممکن ہے، اس لئے کہ مسافت میں کسی نہ کسی قسم کے قوام کا ہونا ضروری ہے، اس لئے خلا کا وجود باطل ہو گیا، مقرر نے جو یہ کہا تھا کہ "دو دونوں معادقوں کے سوا کوئی اور چیز کیوں نہیں ہو سکتی جو غدی کا کام کرے جیسے مقناطیسی قوت، انم تو اس کا جواب یہ ہے کہ ہم ایسا جسم ہی فرض کرتے ہیں جس میں وہ خارجی امور نہ ہوں جس کا اس نے ذکر کیا ہے، یعنی حرکت کے لئے جن چیزوں کا لازمی طور پر پایا جانا ضروری ہے، انکے سوا اس جسم کے ساتھ اور کچھ نہ ہو، مقرر کا یہ قول کہ طبعی حرکت میں غیر خارجی امر کے سوا اور کوئی چیز معادقت اور رکاوٹ پیدا نہیں کر سکتی اسکو ہم تسلیم نہیں کرتے ہیں، اس کا جواب یہ ہے، کہ یہ دعویٰ دلیل سے ثابت شدہ ہے، اور محقق طوسی نے جو یہ کہا تھا کہ شے کسی چیز کو چاہے بھی اور جو اس میں رکاوٹ پیدا کرے اسکو بھی چاہیہ ناممکن ہے، اس پر جو اس نے عدم تسلیم کا اعتراض کیا ہے، اور اس پرندے کی جو مثال اس نے پیش کی تھی جو اپنے گھونسلے سے (حرکت طبعی کے ذریعے سے) گرا، اور پھر اڑ کر خود گھونسلے تک پہنچنا چاہتا ہے تو اس کا کھلا جواب تو یہ ہے کہ نفس کا شمار بھی خارجی امور میں کیا جاتا ہے، یعنی عنصری طبائع کے ذیل میں اس کا شمار نہیں ہے، بلکہ اس سے باہر ہے، بدن کے ساتھ اسکے تعلق کی نوعیت ایسی ہے جیسے مقناطیسی قوت کا لوہے سے، یا ادبہ بات پہلے گزر چکی ہے کہ طبیعت کو اس قسم کی زاید چیزوں سے محروک کیا جاسکتا ہے، مقرر کا یہ قول کہ معادقوں میں سے کوئی ایک کافی ہو، اس کا جواب مذکورہ بالا جوابوں سے حاصل کیا جاسکتا ہے مقرر کا قول کہ قسری حرکت سے استدلال انم اس کا جواب یہ ہے کہ قاسر اپنی قسری قوت سے حرکت میں جس چیز تک پہنچاتا ہے وہ طبیعت ہی ہوتی ہے، وجہ اسکی یہ ہے کہ قاسر ظاہر ہے کہ لامحالہ کوئی جسمانی قوت ہی ہو سکتا ہے، یعنی ایسی قوت جس کا تعلق کسی ایسی وضع والی شے سے ہو جو اپنا عمل دوسرے پر مکانی جذب، یا دفع کے ذریعے سے کرتا ہو، یا وہ گرمی پیدا کرنے والی یا سردی پیدا کرنے والی قوت کا اثر غیر پر ڈالے گا، یا اس کے سوا کسی اور بات کی صلاحیت و استفادہ پیدا کرتا ہوگا۔

بہر حال متحرک جسم کا قاعدہ ہے کہ کسی چیز سے اس وقت تک متاثر نہیں

ہو سکتا جب تک کہ وہ کوئی طبیعت والا جسم نہ ہو، اس لئے مادہ بذات خود ان امور کو اس وقت تک قبول نہیں کر سکتا، جب تک اس کی ذات میں عین نہ پیدا ہوئے اور کسی نہ کسی نوع کے ذریعے تحصیل کا اکتساب نہ کر چکا ہو، جیسا کہ صورت ذبیحہ کی بحث میں اس کی تفصیل آگے آئے گی۔

تکمیل

تم مجھ سے بار بار یہ سن چکے ہو، کہ ہر حرکت کا براہ راست سبب لامحالہ طبیعت ہی ہوتی ہے خواہ وہ حرکت ارادی ہو، یا قسری ہو، یا طبعی ہو، اور اس بنیاد پر قسری حرکات میں داخلی معاق اور اندرونی محرکات، کے ثابت کرنے میں کچھ زیادہ فکر و تامل کی ضرورت نہیں رہتی، نیز حکماء نے بدلائل اس کو ثابت کیا ہے، کہ ہر جسم میں ایک جوہری صورت باقی رہتی ہے، وہی جسم کے تحصیل و تقرر کا مبداء ہوتی ہے، اور اس کے مادے کے تجزیہ میں سے برتی ہے جسم کے تمام آثار کا سرچشمہ اسی صورت کا وجود ہوتا ہے، وہی اس کے تحصیل کی مصلوق ہوتی ہے، لیکن حرکت کی بحث میں وہ اگرچہ اسی جوہر کو ثابت کرنا چاہتے ہیں لیکن محض اس نقطہ نظر سے کہ حرکات اور میل کا وہ باطن حقیقت مبداء ہے کہ اسی سے ان کی حد بندی بھی ہوتی ہے، اور اسی سے وہ تقوم پذیر بھی ہوتے ہیں، لیونکہ اسی بنیاد پر اس کا نام بیاں طبیعت رکھا جاتا ہے اور صورت اس کو دوسرے اعتبار سے کہتے ہیں اسی طرح ایک اور نقطہ نظر سے اسی کو قوت بھی اسی کو کمال بھی کہتے ہیں۔

فصل

جہاں امور میں تجربی طاقت ہمیشہ محدود اور متناہی ہوتی ہے اس فصل میں اسی مسئلے کی تحقیق کی جائے گی، یہ بات پہلے بھی گذر چکی ہے، کہ قوتیں نہ محدودیت کی صفت سے موصوف ہوتی ہیں اور نہ لامحدودیت سے البتہ ان صفات کی نسبت قوتوں کی طرف ان تعلقات پر مبنی ہے، جو مقداروں یا عددی امور سے انہیں ہوتے ہیں، یعنی خواہ قوتیں ان امور میں پائی جائیں، یا یہ چیزیں قوتوں میں پائی جائیں اب میں مسئلہ (جو دراصل دعوے کی صورت میں ہے) اس کے دلائل درج کرتا ہوں۔

پہلی دلیل یہ ہے، کہ اجسام کی مقدار، اور ان کے اعداد اگر غیر محدود اور لامتناہی ہو سکتے تھے، تو جو قوتیں ان میں پائی جاتی ہیں وہ بھی لامحدود اور غیر متناہی

ہو سکتی تھیں، یعنی اس مشہور مسئلے کی بنیاد پر کہ محل کی تقسیم سے وہ چیز بھی منقسم ہو جاتی ہے جو اس میں پانی جائے اور جس کا اس میں طول ہو،
 دوسری دلیل یہ ہے، کہ قوت تو کسی چیز پر ہوتی ہے، اب اگر وہ چیز جس
 جن پر قوت حاصل ہو، ان کا غیر محدود اور لامتناہی ہونا ممکن ہوگا، تو قوت بھی
 غیر محدود اور غیر متناہی ہو سکتی ہے، تم یہ بھی جان چکے ہو کہ جن امور پر قوت حاصل
 ہوتی ہے، ان کی تین ہی صورتیں قابل تصور ہیں، یعنی شدت، علت (شمار اور
 گنتی) مدت (وقت)، ان تینوں باتوں میں جو فرق ہے وہ بھی تمہیں معلوم ہو چکا
 ہے، اب اس کے بعد ہم کہتے ہیں کہ شدت اور تیزی کے حساب سے کسی جسمانی
 قوت کا غیر محدود ہونا اس لیے ناممکن ہے کہ جولا محدود حرکت اس قوت سے ہوگی سوال
 اس کے متعلق یہ ہے کہ وہ زمانے میں واقع ہوگی، یا زمانے میں واقع نہ ہوگی پہلی صورت تو محال ہے اسلئے کہ
 اگر اس ہوگا تو اس سے بھی کم وقت اور زمانے میں حرکت کا واقع ہونا ممکن ہوگا
 اس لئے کہ ہر وقت کی تقسیم ہو سکتی ہے، ظاہر ہے کہ ایسی صورت میں شدت کے
 اعتبار سے وہ حرکت غیر محدود باقی نہ رہی اور دوسری شق بھی محال ہے، اسلئے کہ
 مسافت کے قطع کرنے ہی کا نام تو حرکت ہے، اور قاعدہ ہے کہ پوری مسافت کے
 طے ہونے سے پہلے، مسافت کا جو حصہ بھی منقطع ہوگا وہ تقسیم کو قبول کرے گا
 یعنی غیر متناہی حدود تک مسافت کے اس حصے کو تقسیم
 کرتے چلے جاسکتے ہیں، اسی سے یہ بات بھی معلوم ہوئی کہ حرکتی عمل کا براہ راست
 تعلق کسی ایسی غیر مادی مجرد قوت سے بھی نہیں ہو سکتا، جو شدت کے پیدا کرنے میں
 غیر محدود ہو، یہ شدت کے متعلق بات ہوئی، باقی مدت اور مدت کا قصہ، تو
 سوال یہ پیدا ہوتا ہے کہ (شمار یا وقت کے اعتبار سے اگر کوئی جسمانی قوت غیر محدود
 حرکت کے پیدا کرنے پر قادر ہو، اور پیدا کرتی ہو) تو یہ حرکت طبعی ہوگی یا قسری، اگر
 طبعی ہوگی تو اس وقت یہ ماننا ناگزیر ہوگا کہ کسی بڑے جسم کو اس حرکت سے متحرک
 کرنا، اور کسی چھوٹے سے چھوٹے جسم کو متحرک کرنا دونوں باتیں اس کے لئے برابر
 ہوں گی، کیونکہ اگر دونوں میں کچھ اختلاف ہوگا تو اس اختلاف کی وجہ ان کے جسم
 ہونے کی صفت تو اسلئے نہیں ہو سکتی کہ جسم ہونے میں تو دونوں برابر ہیں، اور کسی طبعی امر کو

بھی اس اختلاف میں دخل نہیں ہو سکتا اس لئے کہ اگر حرکت میں رکاوٹ کسی طرحی کا نتیجہ ہو، تو وہ حرکت طبعی حرکت ہی باقی نہیں رہ سکتی ہوتی (یہ خلاف مفروض ہے) اسی طرح کوئی قسری امر بھی اس اختلاف کی وجہ نہیں بن سکتا۔ اس لئے کہ فرض یہ کیا گیا ہے کہ اس تحریک کے وقت جسم کے ساتھ کسی بیرونی امر کا کوئی تعلق نہیں ہے، لیکن باوجود ان تمام باتوں کے ہم بالبداهت جانتے ہیں کہ حرکت قبول کرنے میں یقیناً چھوٹے اور بڑے جسم میں ضرور اختلاف ہوتا ہے اس اختلاف کا نہ ہونا ناممکن ہے، اب اگر دونوں جسموں کی حرکت میں اختلاف پایا جاتا ہے اور اسکو ضرور پایا جائیگا چاہئے، تو یقیناً یہ اختلاف خود قوت کی ٹھیک اپنی ذات کا نتیجہ نہیں ہو سکتا بلکہ دونوں جسم میں باہم مقدار کا جو اختلاف ہے یہ اس کا نتیجہ ہوگا، اور اس کے یہ معنی ہونگے کہ جو جسم بڑا ہے اس میں قوت کی مقدار بھی بہ نسبت اس چھوٹے کے بڑی ہوگی، جو بڑے سے گویا جز ہونے کی نسبت رکھتا ہے، اور اس کا لازمی نتیجہ یہ ہے کہ بڑے میں یہ قوت (غیر محدود نہیں) بلکہ اس طرح موجود ہوگی، کہ چھوٹے میں جتنی قوت ہے وہ بھی اس میں ہے اور کچھ زیادتی بھی اس میں پائی جاتی ہے، ایسی زیادتی جو ایک خاص مقدار کی حد تک زیادہ ہے، اور اگر یہ قوت قسری قوت ہے، تو بڑے اور چھوٹے کی حرکت دینے میں ضرور اختلاف ہوگا لیکن یہ اختلاف محرک کے اختلاف کا نتیجہ نہ ہوگا بلکہ محرک کے اندر کسی ایسی کیفیت کو ماننا پڑے گا، جو اس اختلاف کی وجہ ہو، یعنی بڑے میں بڑی رکاوٹ اور بڑا معادق ہوگا، اور چھوٹے میں اسی کی نسبت سے چھوٹا معادق ہوگا، جب یہ بات تمھارے ذہن نشین ہو چکی تو ہم اب کہتے ہیں کہ ”ایسی جسمانی طبعی قوت کا وجود ناممکن ہے جو اپنے جسم میں غیر محدود حرکت پیدا کر سکتی ہو“ اس لئے کہ ہر جسمانی قوت کا قاعدہ ہے کہ اس کی جتنی مقدار بڑے جسم میں پائی جائے گی وہ اس مقدار سے بڑی ہوگی جو چھوٹے جسم میں پائی جاتی ہے اب اگر یہ فرض کیا جائے کہ ان دونوں قوتوں نے اپنے اپنے جسم کو کسی خاص سمت (نقطہ آغاز) سے لافتا ہی طور پر حرکت دینا شروع کیا، یعنی ایسی حرکت جس کی کوئی حدود انتہا نہ ہو، تو لازم آتا ہے کہ جز کا کل کے عمل کے مساوی ہو جائے حالانکہ یہ محال ہے۔

اور اگر اس میں جو چھوٹی قوت ہے اس کے متعلق یہ مانا جائے کہ اس کی حرکت محدود ہے، تو بڑی کی حرکت ظاہر ہے کہ اس کی حرکت پر محدود و مفقود ہی کی حد تک بڑی ہوگی یعنی دونوں حرکتوں میں وہی نسبت ہوگی، جو بڑے اور چھوٹے کی مقدار میں ہے، اور اس بنیاد پر ہر دو قوت محدود اور متناسب ہو جاتی ہے اور یہی ہمارا مقصد تھا، قسمی حرکت پر بھی یہی تقریباً جیسا ہے، دلیل کی مشہور تقریر ہے لوگوں نے اس پر مختلف وجوہ سے تکرر چنیاں کی ہیں یہاں اعتراض یہ ہے کہ اس تقریر کا مدار اس مقدمے کے ثبوت پر ہے، کہ محل کی تقسیم سے ہر وہ چیز بھی تقسیم ہو جاتی ہے جو اس محل میں پائی جاتی ہو، یعنی جس کا اس میں حلول ہو، حالانکہ وہ وجود نقطہ اور تمام اضافی نسبتوں کے متعلق یہ کلب لوث جاتا ہے، میں کہتا ہوں کہ وحدت اور وجود کے متعلق تو تم کو میں اپنا یہ طریقہ بتا چکا ہوں کہ یہ دونوں ایک ہی چیزیں ہیں، اور ہر شے میں ان کی نوعیت وہی ہوتی ہے جو اس شے کی ہو، بلکہ یہ دونوں بحسنہ بذات خود وہی شے ہوتے ہیں، و حقیقت ان کا شمار ماہیت کے ان حوارض میں ہے، جو عقل تحلیل کے بعد ذہن میں حاصل ہوتے ہیں اس بنیاد پر جسم کے وجود کا حال وہی ہے، جو خود جسم کا ہے یعنی جسم جب تقسیم کو قبول کرتا ہے اور منقسم ہوتا ہے تو وجود بھی اس کا منقسم ہی ہے، اسی طرح جسم کا اتصال بھی بحسنہ اس کی وحدت ہے یہ بات گذر بھی چکی ہے باقی نقطہ اور اضافی نسبتیں تو ان میں کوئی بھی ایسا نہیں ہے، جس کا انقسام پذیر امور میں حلول ہوتا ہو، یعنی اس کے انقسام پذیر ہونے کی حیثیت سے قطعاً ان میں سے کسی کا بھی اس میں حلول نہیں ہوتا، بلکہ اس میں دوسری حیثیتوں کو دخل ہے مثلاً نقطے کا حلول جسم میں اس حیثیت سے ہوتا ہے کہ وہ تنہا اور محدود ہے، اور یہی حال اضافیوں کا بھی ہے اور اگر کوئی ایسی نسبت اور اضافت ہو جو کسی انقسام پذیر امر کو اس کی انقسام پذیری کی حیثیت سے عارض ہوتی ہو تو یقیناً وہ بھی ضرور انقسام پذیر ہوگی مثلاً سادات محاذات وغیرہ کی نسبتوں کا جو حال ہے،

دوسرا اعتراض انھی لوگوں کا اس دلیل پر یہ ہے کہ یہ دعویٰ کہ قوت کے جز کا جواز ہوتا ہے اس کو کل قوت کے اثر سے ایسا متعلق ہے کہ جس چیز پر کل قوت

خزاندان ہوگی، اس چیز کے جزیر، اسی قوت کا جز بھی اثر انداز ہوتا ہے، یہ طبع بھی صحیح نہیں، اس لئے کہ مثلاً اگر دس آدمی مل کر کسی جسم کو اٹھا آئیں اور اٹھا کر اس سے کسی خاص فاصلے تک خاص وقت میں پہنچا آئیں، تو کیا اس کے معنی ہوں گے کہ اسی جسم کو ان دسوں میں سے ہر ایک اسی فاصلے کے دسویں حصے تک تنہا پہنچا سکتا ہے، یا اس فاصلے کو اس وقت کی دس گنی مقدار میں اکیلے اس جسم کو پہنچا سکتا ہے بلکہ بسا اوقات یہ ممکن ہے کہ اس جسم کو اکیلے ان میں کوئی بلا بھی نہ سکتا ہو، جب واقعہ کی یہ نوعیت ہے تو ہو سکتا ہے کہ جز کی قوت کو کل قوت کے تاثری عمل سے کوئی نسبت ہی نہ ہو، اور بالفرض اگر کوئی نسبت ہو بھی تو اس کا کیا یہ مطلب ہو سکتا ہے کہ آگ کی چنگاری پتھر کے کسی جز کو جلا سکتی ہے؟ حالانکہ ایسا نہیں ہوتا میں اس کے جواب میں کہتا ہوں کہ قوت کے جز کو موجود بھی تسلیم کرنا اور پھر اسی کے ساتھ اس کے تاثری عمل کا انکار کرنا عجیب ہے، ہاں کسی خارجی رکاوٹ یا مانع سے ایسا ہو سکتا ہے بہر حال اثر اندازی یہ تو قوت کے ذاتی لوازم میں سے ہے، اور بیماری گفتگو اس مسئلے میں مین ہو رہی ہے کہ جز ایسے حال میں ہو، جب اس کے اندر وہ ساری خصوصیتیں پائی جاتی ہوں جو کل کی طبیعت کا اقتضا ہے، کوئی حارضی کیفیت اس وقت جز پر طاری نہ ہو، جو اس کے طبعی آثار کے ظہور میں مانع ہو، اور یہ میں اس لئے کہہ رہا ہوں کہ بسا اوقات جز جب تک کل کے ساتھ متصل رہتا ہے اس وقت اس کا جو حال ہوتا ہے کل سے الگ ہو جانے کے بعد وہ حالت اس کی باقی نہیں رہتی، میرا یہی مطلب ہے کہ الگ ہونے کے بعد اگر جز کا وہی حال رہے جو اتصال کے وقت تھا، تو اس وقت بیشک جو کام کل کرتا تھا (اپنی نسبت سے) جز سے بھی وہی کام صادر ہوگا۔ کیونکہ اگر ایسا نہ ہو گا تو وہی جز جو الگ ہو گیا ہے پھر اپنے کل کے ساتھ مل جائے اس وقت اس کا وہی حال اگر باقی رہتا ہے جو جدائی کے وقت تھا، تو اس کے یہ معنی ہونگے کہ اس کل اور مجموعے کو بحیثیت کل کے اس کام پر قابو حاصل ہی نہیں ہے اور اگر ملنے کے بعد اس کا حال بدل گیا ہے تو یہ باننا پڑے گا کہ ملنے کے وقت کوئی اور نئی بات کا بھی اضافہ ہو گیا، اور

اس کا مطلب یہ ہو گا کہ یہ چیز قوت کی صورت کا جز نہیں ہے، بلکہ قوت کے مادے کا جز ہے اور اصل قوت وہی ہے جو طے کے وقت حاصل ہوئی ہے، باقی بھاری جسم کے ذلے اٹھانے والوں کی جو مثال معترض نے پیش کی ہے، تو اس کا جواب یہ ہے، کہ ہر چیز پر اس کام کو اگر تقسیم کیا جائے تو اس وقت یہ لازم آتا ہے کہ ہر ایک کے حصے میں اٹھانے کا ایک حصہ پڑے، بیشک یہ لازم آتا ہے مگر کب؟ جب سب اکٹھے ہو کر اس کو اٹھائیں، اور الگ الگ اٹھانے کا جو قصہ معترض نے چھیڑا ہے، تو واقعہ یہ ہے کہ بسا اوقات ہر ایک کی ایسی صورت میں وہ حالت باقی نہیں رہتی، جو اس وقت تھی جب اس مجموعے کی جز کی حیثیت سے یہ کام کرتے تھے اور نہ وہ مادہ ہی پہلے حال پر رہتا ہے جو اس قوت کا قبول کرنے والا ہے باوجود اس کے بھی ان اٹھانے والوں میں سے ہر ایک کا اس قبول کرنے والے مادے پر اثر موجود ہے، بشرطیکہ ہم یہ تسلیم کریں کہ یہ اثر ابھی باقی ہے، اور اس وقت تک باقی ہے، کہ دوسری قوت تھے اثر کا اس کے ساتھ اضافہ کیا جائے اسی طرح تیسری کا اور چوتھی کا الغرض دسویں قوت تک کے اثر کا اضافہ اگر اس کے ساتھ کر دیا جائے گا تو یقیناً پھر یہ بھاری جسم اسی طرح اٹھ کر اس فاصلے کو طے کر لے گا، جس طرح اس نے پہلے کیا تھا، لیکن اٹھانے والے جب الگ الگ ہو جاتے ہیں، اس تفرقے کی وجہ سے ان کے اثر کے جو اسباب تھے، وہ بتدریج گھٹنے لگتے ہیں، اور کام جو ان سے بن پڑا تھا، اس کے مخالف آہٹا غالب ہونے لگتے ہیں، اس کے مادے میں اثر پذیری کی کیفیت باقی نہیں رہتی، ٹھیک جیسے کوئی معمولی چنگاری کے تاثری نتائج، اور کسی بڑی آگ کے نتائج کے مقابلے میں معلوم ہوتا ہے کہ وہ کچھ نہیں ہیں، وجہ یہ ہوتی ہے کہ چنگاری اس لئے جلا نہیں سکتی، کہ مخالف قوتوں کا اس پر چوم رہتا ہے، بلاشبہ یہ سونے کی راہ میں پیش نہ آئیں، تو اپنی نسبت سے ضرور وہ بھی اثر انداز ہوتی، علاوہ اس کے یاد رکھنا چاہئے کہ کسی کلی قانون، اور برہان میں اس قسم کے حسنی مثالوں سے کوئی خلل پیدا نہیں ہوتا جن کے فاعل اور قابل دونوں کی خصوصیتوں تک آدمی کی رسائی دشوار ہے۔

قیصر اعتراض یہ ہے، کہ حکماء کا متفقہ فیصلہ یہ ہے، کہ جس شے کا وجود ہی نہ ہوگا اس پر کسی قسم کا حکم نہیں لگایا جاسکتا مثلاً کم ہونے یا زیادہ ہونے کا حکم اس قسم کی چیز کے متعلق کرنا درست نہیں ہے، اسی قاعدے کی بنیاد پر انہوں نے اس قسم کے قیاس کو عمل کیا ہے جو ان لوگوں کی طرف سے پیش کیا گیا تھا جو کہتے ہیں کہ زلمے کے لئے زمانی ابتدا کا ہونا ضروری ہے، پھر بھی حکماء اس مقام پر ان چیزوں کے متعلق جن پر ان قوتوں کو اقتدار حاصل ہو سکتا ہے، زیادہ اور کم ہونے کا حکم کس طرح لگانے لگے، حالانکہ یہ چیزیں بھی تو موجود نہیں ہیں، بلکہ ان کی حالت ان امور کی ہے، جو استعداد اور صلاحیت کے درجے میں ہوتی ہیں، میں جواباً کہتا ہوں کہ جن پر ان قوتوں کا اقتدار مانا گیا تھا، اگرچہ وہ بالفعل تفصیل شکل میں موجود نہیں ہوتیں لیکن قوت و استعداد کے رنگ میں اجمالاً ان کا وجود ضرور پایا جاتا ہے اس لئے فاعل اسباب کی جانب اشیاء کے وجود کو جو نسبت ہوتی ہے یہ نسبت اتنا سے زیادہ قوی اور استوار ہوتی ہے اس نسبت کا حال وہ نہیں ہوتا، جو انہی چیزوں کو اپنے فاعل سے نہیں بلکہ قابل سے ہوتی ہے یا اپنی ماییتوں کی ذاتوں سے ہوتی ہے، بہر حال چونکہ یہ نسبت اتنی زوردار اور مستحکم ہوتی ہے اس لئے اس قوت کے جز کو حق ہوتا ہے کہ جس پر اس قوت کا کل قابو رکھتا ہے، اس کے کسی حصے پر اس جز کو بھی قابو حاصل ہو، مطلب یہ ہے، کہ کل جس بات کا حقدار ہے، جز بھی اس بات کے کسی حصے کا حق رکھتا ہے یہ حکم ایسا نہیں ہے، جسے یہ کہا جائے کہ حقیقت یہ حکم معدوم پر لگایا جا رہا ہے، الغرض دونوں حقوق دونوں قوتوں میں موجود ہیں، اگرچہ جن چیزوں پر یہ حقوق انہیں حاصل ہیں وہ اس وقت موجود نہیں ہیں پس کسی کام پر ان کو قابو حاصل ہے، یہ بات ان میں بالفعل پائی جاتی ہے خواہ وہ کلمہ جس پر یہ قابو ان کو حاصل ہے وہ پایا جاتا ہو، یا نہ پایا جاتا ہو، بلکہ اس کام کا جو بالقوت وجود ہے سچ پوچھو تو یہ بھی وجود ہی کی ایک شان ہے، البتہ قوت و استعداد کے بعد اس کام کو جو فعلی وجود حاصل ہوتا ہے اس وجود کی دوسری شان ہے، مگر حکم لگانے میں دونوں کا حق مساوی ہے، مثلاً کاتب پر جیسے یہ حکم لگایا جاتا ہے کہ وہ ایسا لکھے گا، یا لکھ سکتا ہے، ہم لوگوں نے اس قوت کے متعلق جو یہ فرض کیا تھا اور حکم

لگایا تھا کہ وہ محدود ہوگی یا لامحدود، تو اس وقت ہمارے سامنے یہ بات نہیں تھی
 کہ جس بات کی یہ قوت ہے، اس کا حصول بھی ہو گیا ہو، بلکہ مقصد یہ تھا کہ یہ حکم
 اس حال میں لگایا گیا ہے جب اس کو بالقوہ حصول میں ہے، اور اس حصول کی
 وہ مستحق ہے، اس کے بعد ہم نے یہ حکم لگایا کہ کل جس بات کا مستحق ہے، جز اسی
 بات کے جز کا مستحق ہے، اور اسی سے کل کا محدود و تنہا ہی ہونا ثابت ہو گیا اور
 جب کل کی محدودیت ثابت ہو گئی، تو اس کے محدود و تنہا ہی ہونے سے لزوماً
 یہ بات بھی ثابت ہو گئی، کہ جن چیزوں پر اس قوت کو قابو حاصل ہے، اس
 کا تنہا ہی ہونا بھی ضروری ہے خواہ وہ چیزیں بالفعل موجود ہوں، یا بالقوہ، چونکہ
 اعتراض ان لوگوں کا یہ ہے، کہ زمین اگر اپنے جز اور طبعی جگہ میں ہمیشہ پڑی رہے
 اور کوئی عارضہ اس کو پیش نہ آئے، تو لازم آتا ہے، کہ اس کی قوت سے ہمیشہ
 دوامی فعل صادر ہو، یعنی دوامی سکون (گویا دوامی سکون جو ایک تنہا ہی فعل
 ہے، زمین کی قوت سے صادر ہو سکتا ہے، پس یہ دعویٰ کہ کسی جہانی قوت
 سے غیر محدود اور تنہا ہی فعل صادر نہیں ہو سکتا غلط ہو گیا) ہم کہتے ہیں کہ اس کا
 صحیح جواب یہ ہے، کہ ایسا طبعی جسم جو شخصی طور پر واحد ہو، اس کے متعلق یہ دعویٰ
 غلط ہے کہ وہ ہمیشہ اپنے طبعی چیز میں اس وقت تک پڑا رہ سکتا ہے جب تک
 کوئی بیرونی عارضہ اس کو لاحق نہ ہو، یونہی اس سے ہمیشہ
 وہی فعل اب تک صادر ہوتا رہے گا، جو اس طبعی چیز میں پڑے
 رہنے کا لازمی نتیجہ ہے، بلکہ عقل یہ یقین کرتی ہے، کہ اس طرح کوئی جسم دوامی طور پر
 اپنی جگہ پر پڑا نہیں رہ سکتا، نہ یہ بات بذات خود اس جسم سے ممکن ہے اور نہ یہ بغیر
 اس کو مبادی عالیہ کی امداد و اعانت سے حاصل ہو سکتی ہے، یہ تو میرا جواب ہے
 باقی شیخ نے ”مباحثات“ میں اس کا یہ جواب دیا ہے کہ سکون تو عدم کا نام ہے اور یہ کوئی اس قسم کا کام
 نہیں ہے جسے وقت اور زمانے پر تقسیم نہ کیا جاسکتا ہو، اور جس زمانے اور وقت پر
 اس کو تقسیم کیا جاسکتا ہے وہ ایک اور دوسری قوت سے موجود ہوتا ہے یعنی
 اس کی موجودگی وہی قوت ہے جو حرکت کو پیدا کرتی ہے، پس سکون کی جو قوت
 زمین میں پائی جاتی ہے اس قوت سے کوئی فعل ہی صادر نہیں ہو سکتا اور اگر

اس سے کوئی فعل صادر بھی ہوگا، تو اس کا غیر قنایہی ہونا زمین کی اس قوت کا
 نتیجہ نہ ہوگا بلکہ یہ اسی قوت کا اثر ہوگا، جو غیر قنایہی زمانے کو پسہ اگرنا
 ہے اور غیر قنایہی زمانے سے سکون بھی غیر قنایہی ہو جائے گا
 شیخ کی بات قسم ہوئی، میں کہتا ہوں کہ کہنے والا کہہ سکتا ہے کہ سکون
 کو بالغرض اگر علمی مان بھی لیا جائے، لیکن زمین کا اپنے چیز میں رہنا یہ تو مقولہ
 کی چیز ہے، اور جو چیز مقولے کے نیچے مندرج ہوگی ظاہر ہے کہ اس کا شمار
 اعتراض میں سے کسی عرض ہی کے ذیل میں ہوگا، اسی طرح زمین کا رنگ اسکی
 شکل اسکا وزن اسکی مقدار اس کا مادہ الغرض یہ ساری چیزیں اس کے (وجودی
 صفات) ہیں جن میں بعض کیف، بعض کم وغیرہ کے مقولوں کی چیزیں ہیں اور
 بعض صفت تو اس کی ایسی ہے جو مقولہ جوہر کے تحت بھی درج ہو سکتی ہے مثلاً اس
 کا جسم ہونا، ان کو زمین کے صفات قرار دینے کی یہ وجہ ہے، کہ سب کے سب
 ارضی طبیعت کے ایک لحاظ سے معلول ہیں، اور یہ سارے صفات زمین ہی کی
 طبیعت کی پیداوار ہیں یعنی اس طریقے سے جس کی طرف میں نے پہلے اشارہ کیا
 ہے یا خواں اعتراض ان لوگوں کا وہ ہے، جس کی حیثیت نقص کی ہے، یعنی
 جس ذیل سے یہاں غیر قنایہی ہونے کو ناممکن ثابت کیا گیا ہے، اور جن مقدمات
 پر یہ دلیل قائم ہے، افلاک کی گردنوں اور ان کے دوروں میں بھی یہی باتیں مانی
 جاتی ہیں لیکن ان کو قنایہی نہیں مانا جاتا ہے مطلب یہ ہے کہ یہ وعدے بھی کبھی اور زیادتی کے حساب
 سے مختلف ہوتے ہیں، مگر باوجود اس کے ان کو غیر قنایہی مانا جاتا ہے، مثلاً
 چاند کے کہہ کو جو قوت حرکت دے رہی ہے، وہ زحل کی قوت محرکہ سے زیادہ
 دوروں پر قدرت رکھتی ہے، چاہئے کہ محض اس وجہ سے دونوں کروں کی
 حرکتیں قنایہی اور محدود ہو جائیں، خواہ تمام حرکتوں کا محدود ہونا اس
 سے نہ لازم آتا ہو، بس اسی طرح ہم کہتے ہیں کہ کل قوت اور جز قوت
 کے افعال میں اگر اختلاف پایا جاتا ہے تو اس سے بھی کل قوت کا محدود ہونا
 ثابت نہیں ہوتا، اس اعتراض کا جواب یہ ہے، کہ چاند اور زحل کی محرکہ قوتوں
 میں جو اختلاف ہے یہ مابیت اور نوعیت کا اختلاف ہے نہ کلیت اور جزیت کا

اور ایسی صورت میں ان کروں کی قوتیں میری بحث کے دائرے سے خارج ہیں کیونکہ میں بتا چکا ہوں کہ کل قوت جس بات کی مقدار ہے، جو قوت بھی اس حق میں حصہ دار ہے جو باتیں کل کے لئے ضروری ہیں، ان باتوں کا کچھ حصہ جز کے لئے بھی ضروری ہے، اور اسی بنیاد پر ان دونوں حقوق کا محدود ہونا ضروری ہے اس لئے کہ مقدار کے سوا ان میں اور کسی بات کا اختلاف نہیں ہے، باقی افلاک کی جو محرک قوتیں ہیں، ان میں تو ہر ایک کی حقیقت دوسرے سے مختلف ہے، اور ان کی حرکتوں کا بھی یہی حال ہے یعنی باہم ان میں بھی حقیقت کا اختلاف ہے اسی لئے ان میں قطعاً اس کی ضرورت نہیں ہے کہ بعض قوت کا کام دوسری قوت کے کام کا جز ہو، اور نہ کسی کا فعل دوسرے کے فعل سے کم ہے نہ زیادہ، اس کی مثال ایسی ہے، جیسے خطا سقیم اور دائرے کا حال ہے کہ ان دونوں میں کوئی مقدار ہی اور عددی نسبت نہیں ہے، اور یہ بات گزر چکی کہ گفتگو کی بنیاد اس پر نہیں ہے، کہ کل کو جن امور کا استحقاق ہے، اور جز کو جن کا استحقاق ہے ان امور میں کوئی اختلاف ہے، بلکہ بحث کل اور جز کے خود استحقاق پر مبنی ہے، اور اس کے بعد کسی کو یہ کہنے کا کیا موقع ہے، کہ چاند کے دورے رحل کے دوروں سے زیادہ ہیں کیونکہ ہم بیان کر چکے ہیں کہ زیادہ یا کم ہونے کا حکم معدومات پر نہیں لگایا جاسکتا اور جب ایسا ہے تو پھر یہ کہنا کہ بعض افلاک کی قوتوں کا کام دوسرے افلاک کی قوتوں سے زیادہ ہے اس کی یہاں کیا گنجائش ہے، اس لئے کہ ان قوتوں میں کوئی دوسرے کا جز نہیں ہے۔

چھٹا اعتراض ان معترضین کی طرف سے جو پیش کیا گیا ہے اس کی حیثیت معارضے کی ہے (یعنی ان کے دعوے کے مخالف پہلو پر دلیل قائم کر کے گویا ان کی تردید کرتے ہیں) حاصل اس کا یہ ہے، کہ فلکی نفوس کا ظاہر ہے، کہ جسمانی قوتوں میں شمار ہے باوجود اس کے خیر قنایہی اعمال و افعال ان سے صادر ہوتے ہیں یعنی غیر محدود و ارادوں، لاقنایہی تحریکات کا صدور ان سے ہوتا ہے، اس معارضے کے مقابلے میں جو لوگ یہ نظریہ پیش کر دیتے ہیں کہ فلک کے محرکات جسمانی نہیں بلکہ غیر مادی عقلی ہستیاں ہیں یہ درست نہیں ہے، اس لئے کہ عقلی قوت کے متعلق

اگر یہ ناما ہوتا ہے کہ وہی ان میں حرکت پیدا کرتی ہے، تو سوال یہ ہے وہ عقلی قوت کیا کرتی ہے؟
 آیا وہ خود حرکت ہی کو پیدا کرتی ہے، یا جس قوت سے حرکت پیدا ہوتی ہے، اسکو وہ پیدا کرتی
 ہے، اگر دوسری شق کو مانتے ہیں یعنی حرکت پیدا کرنے والی قوت کو پیدا کرتی ہے، تو غلط ہے کہ وہ
 تو جسمانی قوت ہی ہوگی، پس ہمارا یہ دعوئے قائم رہا کہ غیر تشاہی افعال پیدا کرنے والی قوت جسمانی
 قوت ہی ہو سکتی ہے اور اگر وہ یہ کہتے ہیں کہ یہ نہیں بلکہ عقلی قوت ہی حرکت کرتی ہے تو اس کے معنی یہ ہو
 کہ جسمانی قوت اس حرکت کا مبداء نہیں ہے اور جس حرکت کا مبداء جسمانی قوت نہ ہو، وہ
 حرکت ہی کسب باقی رہتی ہے اس لئے کہ ابھی یہ بات بتائی گئی تھی کہ براہ راست
 حرکت پیدا کرنے والی قوت کے لئے ضروری ہے کہ اس کے حالات بدلتے بدلتے
 رہیں، اور ایک بات اس میں آئے دوسری جائے لیکن عقلی ہستیاں جو غیر مادی
 ہوتی ہیں ان میں اس کی کہاں گنجائش ہے، نیز جسم ہونے میں تو سارے اجسام باہم
 ایک دوسرے کے شریک ہیں، اب ان اجسام میں جو غیر مادی علل و اسباب
 کے اہمار کو قبول کرتے ہیں اس میں جب تک جسمانی قوت کا واسطہ نہ پیدا ہوا، ان
 شمار کے قبول کرنے کی کوئی تیجیہ نہیں ہو سکتی، اس لئے براہ راست محرک بہر حال
 جسمانی قوت ہی ہو سکتی ہے، اس کا بعضوں نے یہ جواب دیا ہے کہ افلاک کی حرکتوں
 کی پیدائش میں حاصل جو چیز اثر انداز ہوتی ہے وہ اگرچہ غیر مادی عقلی امور ہی ہیں،
 لیکن اس تاثیر میں فلکی نموس جو جسمانی قوتیں ہیں وہ واسطے کا کام دیتی ہیں یعنی
 حرکت کی پیدا کرنے والی یہ جسمانی قوتیں نہیں ہیں، اور دلیل سے تم نے جو کچھ ثابت
 کیا اس سے زیادہ سے زیادہ یہ معلوم ہوا کہ حرکتوں پر جو چیزیں اثر انداز ہیں ان
 سے غیر تشاہی افعال صادر ہوتے ہیں، اور وہ جسمانی قوت نہیں ہیں، اور جو جسمانی
 قوت ہے یعنی واسطہ و دلیل نے اس کے متعلق کب یہ ثابت کیا کہ ان سے بھی غیر تشاہی
 افعال صادر ہوتے ہیں ہاں، واسطے کے متعلق بھی اگر اسی دلیل سے یہ بات ثابت
 ہوتی، تو اس وقت معارضہ صحیح ہو سکتا تھا، میں کہتا ہوں کہ جواب صحیح نہیں ہے
 اس لئے کہ جسمانی قوت کے متعلق جب یہ بات جائز قرار دی گئی کہ وہ غیر محدود
 مدت تک باقی رہ سکتی ہے اور یہ کہ غیر تشاہی افعال کے صدور میں وہ واسطے کا
 کام دے سکتی ہے، تو اس کا لازمی نتیجہ یہی ہے، کہ جسمانی قوت سے بھی غیر تشاہی

افعال کے صدور کو جائز قرار دیا جائے، اس لئے سوال واسطے کے متعلق ہوتا ہے کہ اس کی کیا نوعیت ہے، واسطہ فی الثبوت کی؟ یا واسطہ فی العروض کی؟ ہر حال میں غیر تنہا ہی افعال کے صدور کی صفت سے واسطہ متصف ہوتا ہے امام رازی نے نکھا ہے، جو جسمانی قوت کے متعلق کہتے ہیں کہ وہ براہ راست اثر انداز نہیں ہوتی، بلکہ اس کی حیثیت متحدہ کی ہے یعنی اثر کے پیدا ہونے کی وہ اسقدا اور صلاحیت پیدا کرتی ہے، تو ہم اس شخص سے یہ کہیں گے کہ جسمانی قوتوں سے غیر تنہا ہی افعال صادر نہیں ہو سکتے، اس قول سے تمھاری مراد اگر یہ ہے کہ غیر تنہا ہی افعال میں وہ موثر نہیں ہوتیں، تو یہ صحیح نہیں ہو سکتا اس لئے کہ تم ہی نے دوسری جگہ بیان کیا ہے کہ ایجاد اور پیدائش میں جسمانی قوت کا موثر ہونا ناممکن ہے، اور جب واقعہ یہ ہے تو پھر اس کی ضرورت قطعاً باقی نہیں رہتی کہ تم یہ ثابت کرو کہ غیر تنہا ہی افعال میں وہ موثر نہیں ہوتی اس لئے یہ تو تمھارے اسی دعوے میں داخل ہے (جس میں سرے سے تاثیر بخشی کی کیفیت ہی نہ پائی جاتی ہو، اس کے لئے تنہا ہی اور غیر تنہا ہی دونوں مساوی ہیں بلکہ یہاں جو تم اس پر دلیل قائم کرنے لگے کہ غیر تنہا ہی افعال کا صدور اس سے نہیں ہو سکتا اس سے تو خواہ مخواہ یہ خیال گزرتا ہے کہ تنہا ہی افعال کا صدور اس سے ہو سکتا ہے، حالانکہ تم لوگ اس کے قائل نہیں ہو، اور اگر تمھاری غرض یہ ہے کہ غیر مادی فعلی امور اور غیر تنہا ہی آثار کے درمیان جسمانی قوت واسطے کا کام نہیں دے سکتی، تو پھر فکلی نفوس میں تمھارا یہ کلیہ ٹوٹ جاتا ہے، پھر آخر تم لوگوں کا کیا حال ہے، کہ جس چیز کو ایک جگہ جائز ٹھہرا رہے ہو، پھر اسی کو دوسری

لے واسطے کی چند صورتیں ہوتی ہیں مثلاً کشتی کے واسطے سے کشتی نشین بھی حرکت سے متصف ہوتا ہے لیکن واقعہ میں حرکت سے کشتی ہی موصوف ہے اور کشتی نشین کی طرف گویا حرکت کی مجازی نسبت ہے اس لئے کہ وہ تو ساکن کشتی میں بیٹھا رہتا ہے اسی کا نام واسطہ فی العروض ہے اور کبھی یہ صورت ہوتی ہے جیسے انجن کی حرکت کے واسطے سے گاڑی بھی حرکت کرتی ہے، اور حرکت کی صفت سے دونوں موصوف واسطہ بھی اور واسطے والا بھی، اور کبھی یوں ہوتا ہے جیسے رنگ دیر کپڑے کے رنگین ہونے میں واسطہ ہے، لیکن خود رنگ سے متصف نہیں ہوتا آخر کی دونوں صورتیں واسطہ فی الثبوت کی قسمیں ہیں۔ مترجم۔

جگہ ناجائز قرار دیتے ہو، یعنی ایک جگہ تو کہتے ہو کہ جسمانی قوت غیر قنایہی افعال کا واسطہ نہیں بن سکتی، اور افلاک میں پھر اسی کے جواز کے قائل ہو!

میں کہتا ہوں کہ امام رازی نے اس بحث میں بڑی جستہ بات کہی اور جو کچھ لکھا ہے صحیح لکھا ہے، اور ان کے اس اعتراض کے اٹھانے کی کوئی شکل اس کے ساتھ نہیں ہے، کہ میری تحقیق کی طرف رجوع کیا جائے یعنی جسمانی قوتوں کی تجدید پذیری کا جو میرا نظریہ ہے، مطلب یہ ہے، کہ نفس کا چونکہ جسم کے ساتھ تعلق ہے، اس تعلق کی حیثیت سے اس کا حال وہی ہے جو طبیعت کا ہے، یعنی تجدید پذیری زوال انگینی، میں جو حکم طبیعت کا ہے وہی حکم نفس کا ہے، اور چونکہ نفس مائل بھی ہے اور معقول بھی، اس لئے بایں حیثیت اس کا حکم وہی ہے جو عقل فعال کا ہے مگر یہ بات نفس میں اس وقت پیدا ہوتی ہے، جب اپنی استعدادی قوتوں سے بالکلیہ باہر نکل کر وہ بالفعل ہو چکی ہو، بہر حال تحقق نے یہ ثابت کیا ہے کہ تمام طبایع کا وجود اور ان کی ہویت تجدید پذیر ہیں اور طبائع میں ایک خاص قسم کی حرکت اپنے خالق اور باری کی طرف پائی جاتی ہے، یہ حرکت بہت مخفی اور مکنونی رنگ کی ہے، اور ایک غیر معمولی نادر طرز کی توجہ حق تعالیٰ کی طرف ان میں پائی جاتی ہے، اس لئے وہ تو سب سے بڑی توجہ گاہ یا سب سے بڑا قبلہ ہے، نفس جب عقل کے مقام تک پہنچ جاتا ہے، تب الہی عالم کے ساتھ متصل ہو جاتا ہے، اور چونکہ اب وہ اپنی ذات سے خالی ہو جاتا ہے، اس لئے اس میں سکون پیدا ہو جاتا ہے اور حق تعالیٰ کی بقا سے اب اسے بقا حاصل ہوتی ہے، الغرض جسم اور جو جتنے جسمانی امور ہیں، خواہ وہ طبائع ہوں یا نفوس سب کے سب تجدید پذیر، حادث، زوال انگین ہیں، ان کے سوا اور جو موجودات ہیں وہ خدائے واحد قہار کی بقا کے ساتھ باقی ہیں، اس کے تفصیلات انشاء اللہ آئندہ بھی آئیں گے،

ساتواں اعتراض ان لوگوں کا یہ ہے، کہ پہلے یہ پوچھا جاتا ہے، کہ قوت کا کیا حال ہے؟ کیا اتنے وقت اور زمانے تک باقی رہ سکتی ہے جس کے بعد اس کا معدوم ہونا بالذات ضروری اور واجب ہو جائے، یا اس کا یہ حال نہیں ہو سکتا پہلی شق مانتے ہو تو اس کے یہ سنی ہوں گے کہ ایک ماہیت اسکان کے دائرے سے باہر نکل کر متشنع اور

ناممکن ہو گئی، اور یہ محال ہے، مگر محال دوسری شق قابل تسلیم ہے، پھر ایسا فاعل جس کی تاثیر قوت، اور جس کے قابل میں تاثر و قبول کرنے کا مادہ اور اس تاثر و تاثر کے تمام شرائط سب کا باقی رہنا جب ہمیشہ ممکن ہے، تو پھر یہ کیسے کہا جاسکتا ہے کہ قوت کا ہمیشہ ہمیشہ باقی رہنا ناممکن اور مستبعد ہے، اور جب قوت اس طرح باقی رہ سکتی ہے تو ابد تک وہ موثر بھی ہو سکتی ہے، پس معلوم ہوا کہ ایسی قوت کا وجود ناممکن نہیں ہے جس سے غیر متناہی افعال غیر متناہی زمانے میں صادر ہوں، میں کہتا ہوں کہ ماہیت اور وجود میں جو تعلق ہے اسی تعلق کی نسبت سے وجوب اس کا امتناع کے حالات پیدا ہوتے ہیں اب سمجھنا چاہئے کہ جسمانی قوت کی ماہیت خود اپنی ذات کے اعتبار سے تو اپنے اندر وجود اور بقا کی ضرورت گنجائش رکھتی ہے لیکن باوجود اس کے یہ بھی ہو سکتا ہے کہ بعض وجود اپنی خاص وجود ہی ہویت کی بنیاد پر ایسے ہوں جن کا دوام ناممکن ہو، اور یہ اس لئے ہوتا ہے کہ اس وجود میں کچھ کو تائید یا ہلاک ہوئی ہیں اور عدم نیستی تباہی و بربادی کی آلودگیاں اس کا احاطہ کئے رہتی ہیں، اسی اعتراض کے جواب میں بعض علماء نے جو یہ لکھا ہے، کہ جسمانی قوت کا عدم ہونا کبھی نہ کبھی واجب اور ضروری ہے مگر اس لئے نہیں کہ یہ اس کی ذات کا نقصان ہے بلکہ یہ ان بیرونی موثرات کا نتیجہ ہوتا ہے، جن سے بالآخر وہ و باکر یہ قوت برباد اور ضائع ہو جاتی ہے، غرض یہ ہے، کہ قوت کے لئے خود اپنی ذات کی حد تک اگرچہ زوال پذیر ہونا ضروری نہیں ہے، لیکن کلی اسباب، اور ان کلی اسباب سے جو جزئی صدمے اس کو پہنچنے ہیں ان کا دباؤ کبھی کبھی اس نوبت تک پہنچتا ہے کہ جو چیز ممکن ہوتی ہے ان کی وجہ سے واجب اور ضروری ہو جاتی ہے پس یہی صورت یہاں بھی پیش آئی ہے۔

میں کہتا ہوں کہ یہ جواب کچھ بھی نہیں ہے، اس لئے کہ بکثرت ایسی ہستیاں ہیں جن کی بقا ناممکن ہے، اور اس وقت ناممکن ہے جب ہر قسم کے بیرونی موثرات سے ان کو پاک اور بری فرض کیا جائے، آخر اس کے سوا اور کیا ہو سکتا ہے جب یہ مسلم ہے کہ ممکن کے لئے بذات خود کسی قسم کے وجود کا تاہت ہونا محال ہے (بلکہ اس کو وجود و فنا بھی ہے تو غیر ہے)۔

مرحلہ ہفتم

اس مرحلے میں قدم اور حدوث کے مباحث درج کئے جائیں گے، نیز مقدم اور تاخر کے اقسام کا بھی ذکر اسی میں کیا جائے گا، ہم اس مرحلے کو چند فصلوں پر تقسیم کرتے ہیں۔

فصل

قدم اور حدوث کی حقیقت

بات یہ ہے، کہ حدوث، اور اسی طرح قدم دونوں کا اطلاق دو طریقوں سے کیا جاتا ہے، ایک اطلاق کی بنیاد تو نسبت پر ہے، یعنی کسی چیز کو کسی چیز کی طرف منسوب کرنے سے اس کا مفہوم پیدا ہوتا ہے، اور دوسرے اطلاق کی حالت یہ نہیں ہے، پہلے اطلاق کو مثال سے سمجھو مثلاً بولتے ہیں کہ زید کی عمر کا جتنا حصہ گزر چکا وہ عمرو کی گزری ہوئی زندگی سے کم ہے، اور اس بنیاد پر زید کی زندگی کو حادث قرار دیا جائے، یہ تو حدوث کی مثال ہوئی، اب اسی مثال کو ذوالط دو، اور یوں کہو کہ زید کے وجود کا زمانہ عمرو کے وجود کے زمانے سے زیادہ ہے اور اس بنیاد پر اب زید کے وجود کو مثلاً قدیم قرار دیا جائے، یہ قدم کی مثال ہوئی، لیکن حدوث و قدم کے یہ عرفی معنی ہیں اور اسی کو عرفی قدم و حدوث کہتے ہیں، باقی

دوسرا اطلاق تو اس کو دو معنوں میں استعمال کرتے ہیں، کبھی تو زمانی قدم و حدوث میں اس نقطہ کو استعمال کرتے ہیں، اور کبھی ذاتی قدم و حدوث پر اس کا اطلاق کیا جاتا ہے، شے نہ سختی اور پتھر ہوئی، یعنی نہ رہنے کے بعد شے کا حصول اسی کو حدوث زمانی اس وقت کہتے ہیں جب یہ ہو، کہ جس کو بعد قرار دیا گیا ہے، وہ اپنے قبل کے ساتھ جمع نہ ہونے کے مطلب یہ ہے کہ بعد والا، قبل والے کے زمانے میں موجود نہ ہو، حدوث زمانی کی یہی وہ تعبیر ہے، جس کی وجہ سے اصل زمانے کے لئے حدوث زمانی کی صفت ناقابل تصور ہو جاتی ہے، اس کی وجہ یہ ہے، کہ زمانے کے لئے حدوث زمانی کو اگر ثابت کیا جائے گا تو اس کا مطلب یہی ہوگا کہ ایسا زمانہ بھی گزرا ہے، جس میں زمانے کا عدم تھا، جس کے معنی یہ ہوئے کہ جس وقت زمانے کو معدوم فرض کیا گیا تھا، اسی وقت زمانہ موجود تھا ہف (یہ خلاف مفروض ہے) اسی لئے مشائیوں کے معلم اول نے کہا تھا کہ جو زمانے کے حدوث کا دعویٰ کر رہا ہے، وہ اپنے اسی دعوئے ہی میں زمانے کو قدیم مان رہا ہے مگر اس طور پر کہ خود اس مدعی کو اپنے اس اقرار کی خبر نہیں ہے کیونکہ عنقریب زمانے کی بحث میں تنکو معلوم ہوگا کہ قبل ہونے اور بعد ہونے کی صفت سے دراصل خود زمانہ ہی موصوف ہوتا ہے، یعنی یہ دونوں زمانے کی ماہیت کے ذاتی اوصاف ہیں اور جب ماہیت کے ذاتی اوصاف ہیں تو پھر اس کے وجود کے متعلق کیا پوچھتے ہو، بلکہ سچ یہ ہے کہ زمانے ہی کے ہر جز کا نام قبل اور قبلیت ہے یعنی آئندہ آنے والے اجزاء کے اعتبار سے، اسی طرح بعد اور بعدیت بھی اسی کے جز کا نام گزرے ہوئے اجزاء کے اعتبار سے ہے، الغرض معدوم ہونے اور عدم کے اعتبار سے زمانے کو حدوث سے کوئی تعلق نہیں ہے، اگرچہ حدوث و زائیدگی، نوپیدائی، تجدید و غیرہ یہ ساری چیزیں بحث زمانے اور حرکت ہی کے نام ہیں، بلکہ زمانہ درحقیقت وجوداً حرکت سے غلطہ کوئی زائد چیز نہیں ہے اور ان دونوں میں جو علیحدگی محسوس ہوتی ہے یہ صرف ذہن کا اعتبار ہے، چونکہ زمانہ حرکت کی ماہیت کے ان عوارض سے تعلق رکھتا ہے جو ذہن کے تجلیلی عمل کے بعد اس سے پیدا ہوتے ہیں، نیز آجہ حدوث زمانی کا مطلب تھا اسی طرح شے کا اس طرح ہونا کہ اس کے وجود کا جو وقت

اور زمانہ ہے، اس کے لئے کوئی اول اور ابتدا نہ پیدا ہوتی ہو، یہی قدم زمانی کی تعریف ہے، اور زمانہ اس معنی کے اعتبار سے قدیم بھی نہیں ہے، اس لئے کہ زمانے کے لئے ظاہر ہے کہ کوئی اور زمانہ تو ہے نہیں اور یہ قدم اسی چیز کی صفت ہو سکتی ہے جس کے لئے زمانہ ہو، تاکہ کہا جاسکے کہ یہ وہ شے ہے جس کے زمانے کا اول نہیں ہے اسی طرح غیر آدمی مجرد ہستیاں جنہیں مفارقات کہتے ہیں اور جو مادے سے بالکل تہ جدا اور پاک ہیں، ان کے وجود کے لئے بھی زمانہ نہیں ہے اس لئے کہ انکی شان زمانے سے ارفع و اعلیٰ ہے، اس تفصیل کے بعد تم سمجھ سکتے ہو کہ صاحب مطارعات نے جو یہ لکھا ہے کہ ”مذکورہ بالا اصطلاحوں کی بنیاد پر کوئی چیز قدم اور حدوث کے دائرے سے باہر نہیں ہو سکتی“ بالکل غلط ہے بلکہ عنقریب تمہیں بتایا جائے گا کہ وجود کے دائرے میں ایسی کوئی چیز نہیں پائی جاتی جسے مذکورہ بالا معنی یعنی قدم زمانی کے اعتبار سے قدیم کہہ سکتے ہوں (خیر یہ تو زمانی قدم و حدوث کے اصطلاحات کی تشریح تھی) دوسرا اطلاق ان الفاظ کا وہ ہے جنہیں غیر زمانی قدم و حدوث کہتے ہیں اور انکی اصطلاحی نام حدوث ذاتی اور قدم ذاتی ہے، شے کا اس طرح ہونا کہ خود اپنی ذات سے وہ اپنی ذات کی طرف منسوب نہ ہو، بلکہ یہ بات اس کو غیر سے حاصل ہوئی ہو، خواہ غیر کی طرف یہ انتساب کسی خاص زمانے تک محدود ہو، یا پورے کمال زمانے میں یہ انتساب مسلسل باقی رہتا ہوا چلا آتا ہو، یا سرے سے اس انتساب کو زمانے اور حرکت سے کوئی تعلق ہی نہ ہو، بہر حال اسی کو حدوث ذاتی کہتے ہیں

فصل

اس فصل میں حدوث ذاتی کو ثابت کرنے کی کوشش کی جائیگی
مقام طور پر اس کے ثبوت میں دو دلیلیں پیش کی جاتی ہیں، پہلی
دلیل کی تقریروں کی جاتی ہے، کہ بذات خود تو ہر ممکن عدم کا متحت

ہوتا ہے، اور وجود کا استحقاق اسے غیر سے حاصل ہوتا ہے، اور قاعدہ ہے کہ جو چیز کسی شے کی خود ذات کا اقتضا ہو، یقیناً اس کو اس شے پر تقدم حاصل ہوگا جو اسی چیز کو غیر سے حاصل کرے یعنی ما بالذات ہمیشہ، بال غیر سے مقدم ہوتا ہے پس وجود کا ذاتی اقتضا ہوگا یقیناً اس چیز پر وہ تقدم کی حذر ہے جو ہمیں یہ ذاتی اقتضا نہیں ہے بلکہ غیر سے وہ وجود کو حاصل کرتی ہے، اسی لئے ثانی الذکر بہ نسبت وجود کے

عدم کے استحقاق میں مقدم ہوگی، اور اس کے عدم کا وجود پر یہ تقدم اسکا ذاتی اقتضا ہوگا پس ثابت ہوا کہ ممکن ذاتی حدوث کی صفت سے موصوف ہے، اور اس معنی کے اعتبار سے وہ محدث ہے، اس پر یہ اعتراض کیا گیا ہے کہ ممکن کو عدم کا ایسا حقدار قرار دینا غلط ہے، جس میں سمجھا جائے کہ عدم اس کے ذاتی اقتضا کی چیز ہے اسلئے کہ عدم جس کی ذات کا اقتضا ہوتا ہے، اس کا وجود ممکن نہیں بلکہ ناممکن اور متنع ہوتا ہے، حالانکہ ممکن تو اس کو کہتے ہیں جس پر نہ یہ بات صادق آتی ہو کہ وہ اپنی ذات کی حیثیت سے جیسا کہ وہ اس حیثیت سے ہے، موجود ہے، اور نہ یہ بات صادق آتی ہو کہ اسی حیثیت سے وہ موجود نہیں ہے، الغرض خود اپنی ذات سے نہ موجود کہلانے کا وہ مستحق ہے اور نہ غیر موجود کہلانے کا، دونوں اعتباروں میں جو فرق ہے وہ ظاہر ہے، اور یقینی طور پر یہ ثابت شدہ ہے، بلکہ واقعہ یہی ہے کہ ممکن اپنے وجود کی علت کی جانب سے جس طرح کبھی وجود کا استحقاق حاصل کرتا ہے، اسی طرح اپنے عدم کی علت اور سبب سے وہ عدم کا بھی استحقاق حاصل ہو ہے جب وجود اور عدم دونوں باتوں کا استحقاق اسکو غیر ہی سے حاصل ہوتا ہے، اور ان میں سے کوئی بات خود اسکی ماہیت کا اقتضا نہیں ہے تو پھر ان دونوں (وجود و عدم) میں ایک کو دوسرے پر مقدم ہونے کی کوئی وجہ نہیں ہو سکتی، پس ثابت ہوا کہ ممکن کے عدم کو اسکے وجود پر ذاتی تقدم حاصل نہیں ہے، اس اعتراض کے جواب میں تم کہہ سکتے ہو، کہ مذکورہ بالا دلیل سے غرض یہ ہے کہ وجود اور عدم کا استحقاق نہیں بلکہ عدم استحقاق یہ ممکن کا ذاتی اقتضا ہے، اور عدم استحقاق ظاہر ہے کہ ایک عدمی صفت ہے، جو ممکن کی ذات کو خود اس کی ذات کی حیثیت سے ثابت ہے، اور اس کو وجود کے اعتبار پر قطعاً اس وقت سبقت حاصل ہے جب مد نظر صرف ماہیت کا حال یعنی ماہیت کو وجود اور عدم دونوں سے مجرد کر کے پیش نظر رکھا گیا ہو مطلب یہ ہے کہ وجود سے ماہیت کو منکر قرار دیکر اس کا تصور کیا گیا ہو،

شیخ نے اشارات میں لکھا تھا۔

”ہر ایسی چیز جو غیر سے وجود حاصل کرتی ہو، وہ عدم کی مستحق ہے اگر تنہا ہو جائے“ یا اس کے لئے وجود باقی نہ رہے گا اگر تنہا ہو جائے“

اس کی شرح میں اشارات کے مطالب کے محقق (نصیر الدین طوسی) لکھتے ہیں:

ایسی مامیتیں جو تمام اعتبارات سے مجرد ہوں، ان کا خارج میں ثبوت نہیں ہوتا، عقل جب ان مامیتوں کا اعتبار کرتی ہے، تو اس وقت اگرچہ ان چند حالات سے یہ مامیتیں خالی نہیں ہو سکتیں یعنی ان کے ساتھ غیر کے وجود کا بھی اعتبار کیا جائے گا یا اس غیر کے عدم کا ان کے ساتھ اعتبار کیا جائے گا۔ یا ان میں سے کسی پہلو کا بھی ان کے ساتھ اعتبار نہ کیا جائے گا۔ تو ذہنی اور عقلی اعتبارات ہیں، لیکن اگر خارج کے حساب سے تصور کیا جائے تو آخری دو اعتباروں میں کوئی فرق نہ ہوگا اس لئے کہ مامیتیں جب غیر کے وجود کے ساتھ نہ ہوں گی، تو اس وقت کچھ نہ ہوگی پس ان کے تنہا ہونے کے معنی ان کا نابود ہونا ہے، اور یہی مطلب ہے۔ اس کا کہ وہ عدم کی استحقاق ہیں، یہ حال تو اس وقت کا ہے جب خارج کے حساب سے ان کا تصور کیا گیا۔ لیکن عقل اور ذہن کے حساب سے جب ان کا تصور کیا جائے، تو اس وقت انکو تنہا قرار دینے کا مطلب یہ ہوگا کہ وجود اور عدم دونوں سے ایک ساتھ انکو مجرد اور پاک قرار دیا گیا ہے شیخ نے جو کہا تھا کہ ”ان کا وجود باقی نہ رہیگا اگر تنہا ہو جائے“ اس نہ رہنے کی مشیت وہ نہیں ہے جو نفی کی حیثیت تفسیر معقولہ میں ہوتی ہے یعنی یہ مطلب نہ لیا جائے کہ ”وجود کا باقی نہ رہنا“، اس کو ثابت ہے بلکہ یہ نفی سلب والی نفی ہے، اس لئے کہ فعل اسم پر معلوف نہیں ہو سکتا۔

تکم کو معلوم ہونا چاہئے کہ مامیت اور وجود میں جو اتصافی تعلق ہے، اس کے متعلق جن تفصیلی مباحث کا تمھیں مجھ سے علم ہو چکا ہے، اور بتایا جا چکا ہے کہ وجود سے مامیت کے متصف ہونے کی کیا کیفیت ہے، باوجود ان تمام باتوں کے اسی مسئلے کی تفسیر ایک اور لطیف پیرایے میں یہاں پر بھی کرنا چاہتا ہوں تاکہ حدیث ذاتی کے مفہوم کا سمجھنا تمھارے لئے آسان ہو جائے اور مامیت کے متعلق جو یہ کہا جاتا ہے کہ اپنے وجود سے پہلے ہوتی ہے اس کا مطلب ایک اور طریقے سے

سمجھ میں آجائے۔

مطلب یہ ہے کہ شے کا کسی دوسری شے پر مقدم ہونا، یہ ایسی بات ہے جو چاہتی ہے کہ مقدم کے لئے ایک گونہ حصول ایسے وقت میں ثابت ہو جس وقت متاخر اس ثبوت سے محروم ہے، اور وجود پر ماہیت کو جو تقدم حاصل ہے، حدوث ذاتی جب اسی کا نام ہے، تو یقیناً اس بنیاد پر ماہیت کے لئے کسی نہ کسی قسم کی کوئی ایسی وجودی حالت ہونی چاہئے، جسے ماہیت کے اس حال پر تقدم حاصل ہو، وجود کے ملنے کے بعد اسے ثابت ہوتا ہے، ظاہر ہے کہ ماہیت کے ساتھ کسی قسم کی حیثیت کا بھی اعتبار کیا جائے خواہ وجودی حیثیت کا یا عددی حیثیت کا ہر حال میں اس کے یہی معنی ہوں گے کہ ماہیت کے ساتھ ایک گونہ وجود کا اعتبار کیا گیا، ایسی صورت میں حدوث ذاتی کو ثابت کرنے کے لئے یہ دعویٰ کہاں تک درست ہو سکتا ہے کہ ماہیت کو خود اپنے وجود اور ثبوت پر تقدم حاصل ہے، ہاں ایک بات کی گنجائش باقی ہے، اور یہ وہی بات ہے جس کی طرف میں نے پہلے بھی اشارہ کیا ہے، یعنی عقل کو اس کا اختیار ہے کہ وہ ماہیت کو وجود سے الگ کر کے تصور کرے، خود اس ماہیت کے وجود سے بھی علیحدہ کر کے وہ ایسا کر سکتی ہے اور ہر قسم کے وجودوں سے بھی جدا کر کے اس قسم کے تجربیدی تصور کا اسے اختیار ہے، پھر اس تجربیدی عمل کے بعد وہ یہ بھی کر سکتی ہے کہ اسی ماہیت مجردہ کو اس کے خاص وجود سے موصوف کرے، اور یوں مطلق وجود پر ماہیت کو اس تجربیدی عمل کی وجہ سے تقدم حاصل ہو جائے گا۔

لیکن ہر قسم کے وجودوں سے ماہیت کی یہ ذاتی علیحدگی، اور ذاتی انفراد بھی بجائے خود مطلق وجود کی ایک شکل ہے اور اس بنیاد پر ماہیت کے اس تجربیدی اعتبار، اور انفرادی حیثیت پر عدم کا اطلاق اسی حیثیت سے ہوتا ہے جس حیثیت سے اس پر وجود کا اطلاق ہو رہا ہے، یعنی دونوں اطلاقات میں حیثیت کا بھی اختلاف نہیں ہے، اس کی مثال ٹھیک بیول کی استفادہ کی کیفیت اور قوت کی ہے، کہ مجسمہ ہی قوت قوت کی فطرت بھی ہے، ہر حال اب اس نقطہ نظر سے دیکھو گے تو معلوم ہو گا کہ ماہیت چونکہ اس لحاظ سے معدوم بھی ہے،

اس لئے مطلق وجود اس سے متاخر ہے، اور لحاظ کے اس مرتبے میں ماہیت کیلئے چونکہ وجود بھی ثابت ہو رہا ہے، اس لئے اس کو وجود پر وجوداً تقدم بھی حاصل ہے، اس سے غفلت نہ برتنی چاہئے کہ میں نے وجود کو اس مرتبے میں جو ماہیت کے لئے ثابت کیا ہے، یہ لحاظ کے اس مرتبے میں ثابت ہے نہ کہ اس ثبوت کا لحاظ اور اعتبار کیا جاتا ہے، دونوں باتوں میں کافی فرق ہے (حدوث ذاتی کے ثابت کرنے کی جو پہلی دلیل تھی یہ سارے مباحث اسی کے متعلق تھے) باقی دوسری دلیل تو اس کی تقریروں کی جاتی ہے کہ ہر ایسی چیز جس کا وجود ممکن ہو، اس کی ماہیت اپنے وجود کی غیر ہوتی ہے، اور قاعدہ ہے کہ جو چیز بھی ایسی ہوگی، یہ ناممکن ہے کہ اس کا وجود خود اس کی ماہیت سے حاصل ہو، اگر ایسا ہوگا تو یہ ماننا پڑے گا کہ ماہیت موجود ہونے سے پہلے موجود ہے، پس ضروری ہو کہ ایسی چیزوں کا وجود غیر سے مستفاد ہو، یعنی غیر نے اس کو وجود عطا کیا ہو، اور یہ کلمہ ہے کہ جس کا وجود غیر سے ماخوذ ہوتا ہے، اس کا وجود ذاتی طور پر غیر کے بعد ہوگا اور وہی چیز ذاتی حدوث سے موصوف ہوتی ہے، یعنی بالذات محدث ہوتی ہے جس کا یہ حال ہو، اور اسی سے یہ مسئلہ بھی سمجھ میں آسکتا ہے کہ جو چیز قدیم بالذات ہوگی اس کی کوئی ماہیت نہیں ہوتی، امام رازی کے جو شکوک اس مسئلے کے متعلق ہیں ان کے جوابات انہیں پہلے بتائے جا چکے ہیں، لیکن اسی کے ساتھ یہ بات جاننے کی ہے کہ یہ دونوں دنیاوی ممکن ماہیتوں میں تو چل جاتی ہیں مگر ان مخلوق اور مجہول وجودوں میں جاری نہیں ہوتیں جن کا شمار بذات خود واجب تعالیٰ کے آثار میں ہے، یہیں نے گزشتہ مباحث میں اس کی طرف اشارہ بھی کیا تھا کہ ایک خاص قسم کا تاخر ان وجودوں کو بھی ثابت ہے، اسی لئے حدوث بھی خاص ہی قسم کا ان کے لئے ثابت ہوتا ہے، میری مراد اس حدوث سے ذاتی فقر ہے یعنی شے کا اپنے جاعل اور خالق کے ساتھ متعلق ہونا بھی اس فقر اور حدوث کی تعبیر ہے، یا موجود کا بحیثیت موجود ہونے کے غیر سے تقوم پذیر ہونا ہم ان الفاظ سے بھی اس کی تعبیر کر سکتے ہیں، لیکن ماہیت کا بحیثیت ماہیت ہونے کے جاعل سے یہ تعلق نہیں ہے، بلکہ اس حیثیت

سے تو ماہیت موجود بھی نہیں ہے، اس لئے حدوث کی یہ قسم بھی اس کے لئے ثابت نہیں ہو سکتی، اور نہ بایں معنی وہ قدم ہی سے موصوف ہے، کیونکہ واجب تعالیٰ کے سوا بایں معنی کوئی قدیم بھی نہیں ہے، اس میں کوئی مضائقہ نہیں ہے، اگر قدم اور حدوث کے الفاظ کو اصطلاحاً ان معانی میں بھی استعمال کیا جائے، اگرچہ عام طور سے لوگوں میں یہ اصطلاح مشہور نہیں ہے، (یعنی ماہیت کی جو حالت ہے اس کے لحاظ سے قدیم و حادث کی اصطلاح بنالی جائے)۔

فصل

کیا زمانی حدوث، کوئی ایسی کیفیت ہے، جسے حادث کے وجود پر زائد قرار دیا جائے؟ اس فصل میں اسی سوال کا جواب دیا جائے گا، اور باب فضل و کمال میں سے بعضوں نے کھٹا

ہے کہ حادث کو جو فی الحال وجود حاصل ہوتا ہے، یہی حاصل شدہ وجود حادث کی صفت حدوث نہیں ہے، یعنی حادث کے اسی وجود کو حدوث نہیں کہتے ہیں، اور زمانی حادث کے موجود ہونے سے پہلے جو عدم ہوتا ہے، وہ بھی حدوث نہیں ہے، ورنہ ہر عدم کو حدوث کہنا پڑے گا!

بلکہ شے کا عدم کے بعد ہونا دراصل اس کیفیت کا نام حدوث ہے، اور یہ ایسی کیفیت ہے جس کی حیثیت حادث کے وجود اور عدم دونوں پر زائد ہونے کی ہے، انہی صاحب نے اس کے بعد فرمایا ہے کہ تم اگر یہ پوچھو کہ خود یہ کیفیت حادث ہے یا نہیں اگر یہ کہا جاتا ہے، کہ حادث ہے تو پھر خود اس کیفیت کا حدوث اس پر زائد ہو گا ظاہر ہے کہ یہ تسلسل کی شکل ہے، اور اگر وہ حادث نہیں ہے، تو اس کا مطلب یہ ہو گا کہ حادث کا حدوث قدیم ہو جائے جو ظاہر ہے کہ محال ہے، پھر خود جواب دیتے ہیں کہ وجود جیسے بذات خود موجود ہے اسی طرح حدوث بھی بذات خود حادث ہے۔

میں کہتا ہوں کہ اس فاضل کی ابتدائی عبارت آخری فقرہ کے بالکل مخالف ہے، اس لئے کہ حادث کے وجود اور عدم پر اگر اس کیفیت کی حیثیت زائد ہونے کی ہے، تو یقیناً یہ کیفیت کوئی ایسی ماہیت قرار پائے گی جو مقولہ کیف کے نیچے مندرج ہو، اور اس کیفیت کا وجود اسکی ماہیت پر زائد ہو گا اور جب اسکی ماہیت پر اسکا وجود زائد ہو گا تو اسکے حدوث کے متعلق بھی ماننا پڑے گا کہ اس کی ماہیت اور اسکے وجود دونوں

پر وہ زائد ہے، اس لئے کہ کیفی ماہیت یقیناً حدوث کے معنی سے مناسبت ہے۔
 پھر حدوث بجنسہ وہی ماہیت کیسے ہو سکتی ہے، نیز دوسری بات یہ ہے کہ حدوث
 کی صفت جس طرح کیف کے مقولے میں پائی جاتی ہے، اسی طرح دوسرے مقولوں
 سے بھی اس کا یہی تعلق ہے یعنی ان میں بھی پائی جاتی ہے، آخر یہ تو یہ بھی بات
 ہے کہ کیف کا حدوث اور جوہر کم وغیرہ کا حدوث، سب بجنسہ ایک ہی بات نہیں
 ہو سکتی،

بجلا ایک ایسا عرض جو برقرار رہنے والی ہیت ہو، اور جو نہ نسبت کو چاہے
 اور نہ تقسیم ہونے کی صفت کو قبول کرے، یعنی جس کا نام کیف ہے، کیا یہ ممکن ہے
 کہ تمام حادث مقولوں کو وہ اس طرح عارض ہو کہ ان مختلف امور میں اس کی حقیقت
 اور معنی میں بجز اس کے اور کسی قسم کا تفرق نہ ہو، کہ مختلف امور کی طرف وہ منسوب
 ہے، یعنی مختلف امور کی طرف منسوب ہونے کے سوا ہر جگہ اس کے وہی معنی ہوں
 جو دوسری جگہ میں، جیسا کہ تمام نسبتی امور کا حال ہے، یہ صحیح ہے، کہ ماہیتوں کے
 اختلاف سے وجود میں بھی اسی قسم کا اختلاف پیدا ہو جاتا ہے جو میں پہلے بیان
 کر چکا ہوں، لیکن خارج میں وجود کی حیثیت ماہیت پر زائد ہونے کی نہیں ہے اس لئے
 کہ خارج میں تو ماہیتیں بجنسہ خود وجود وہی ہوتی ہیں، یعنی اپنے وجود کی معین ہوتی ہیں،
 پھر یہ نقص بھی اس بیان میں پایا جاتا ہے کہ جو عدم حادث ہے اس کے لئے
 بھی وہی کیفیت ثابت ہوتی ہے اور ایسی وجودی کیفیت کہ گویا اس کی حیثیت ایک
 زائد کیفیت کی ہے اور عدم کو وہ عارض ہوئی ہے سبب اس مطلب یہ ہے کہ ان صاحب
 نے جو کچھ لکھا ہے ان کے اس اقرار کی بنیاد پر یہ بات لازم آتی ہے پس اس مسئلے
 میں حق یہ ہے کہ اپنے مفہوم کے اعتبار سے تو حدوث وجود پر زائد ہے، اور
 روزمرہ پیدا ہو کر ناپید ہونے والی جزئی چیزیں جن کے کون و فساد بناؤ اور بگاڑ کا
 دینا میں سلسلہ جاری ہے، ان کے حادث وجودوں کا حدوث کی صفت میں
 ہے یعنی ان وجودوں اور ان کے حدوثوں میں اس حیثیت سے کوئی فرق نہیں ہے
 بلکہ حدوث بجنسہ وجود ہی ہے، اس لئے کہ اس قسم کی ہستیاں خود اپنی حسی ہوتوں
 کے اعتبار سے حادث ہیں، اور ان کے حدوث کو ان کے فاعل سے کوئی تعلق

نہیں ہے، فاعل کی طرف جو چیز منسوب ہے وہ خود ان کے وجود میں جس کا مطلب یہ ہے، کہ بالذات مجعول اور مخلوق حدوث کی صفت نہیں بلکہ خود وجود ہی ہے، وجہ یہ ہے، کہ عدم کے بعد اس وجود کا ہونا یہ اس کی ذاتی صفت ہے اور ظاہر ہے کہ ذاتی ذات کے لئے جو ثابت ہوتی ہے اس ثبوت کو علت اور سبب کی ضرورت نہیں ہوتی، گویا حدوث کی حالت وہی ہے جو مطلق تشخص اور مطلق وجود کی ہے، یعنی وہ ایک ایسی کچھ ہے جس کے عموم کی نوعیت تشکیلی ہے، یعنی حدوثوں کے ایسے افراد جن کے نام معلوم نہیں ہیں، وہ اس کلی حدوث کے نیچے مندرج ہیں، ان افراد کی جب تعبیر کرتے ہیں تب کہتے ہیں فلان چیز کا حدوث فلان چیز کا حدوث، ٹھیک اس کا حال وہی ہے جو وجود کے متعلق تمہیں بتایا گیا تھا۔

فصل

جس علت اور سبب سے ممکنات کے وجود کا فیض جاری ہے، اس کی حاجت ممکنات کو اپنی کس صفت کی وجہ سے ہوتی ہے کیا اس احتیاج کا سبب حدوث کی صفت ہو سکتی ہے؟ اس فصل میں اسی مسئلے کی تحقیق کی جائے گی، واقعہ یہ ہے کہ اس احتیاج کی علت تو حدوث نہیں ہے، لیکن حادث کی جو علت معدہ ہوتی ہے یعنی جو اس کے وجود کی صلاحیت اور استفادہ کو پیدا کرتی ہے، اس علت معدہ کی حاجت حادث کو جو ہوتی ہے، اس کا منشا بھی حدوث کی صفت ہے اور مسلم ہے کہ علت معدہ بالذات علت نہیں ہے، بلکہ اس کی حیثیت علت بالعرض ہونے کی ہے، جن باتوں کا دعویٰ کیا گیا ہے، ان میں سے پہلی بات یعنی علت بالذات کی حاجت کا سبب حدوث نہیں ہے، اس کی وجہ یہ ہے کہ اگر ایسا ہوگا، تو یہ ماننا پڑے گا کہ ایسی ہستیاں جو غیر مادی ہیں اور کسی مادے سے نہیں پیدا ہوئی ہیں جنہیں مبدعات کہتے ہیں ان کی ماہیت کسی کی معنوی ہی نہ ہو حالانکہ ایسا نہیں ہے، اس لئے کہ اس قسم کے موجودات اپنے ممکن ہونے کی وجہ سے اور اس وجہ سے کہ ان کے دونوں پہلو یعنی عدم اور وجود میں سے کوئی بھی ضروری نہیں ہے، ان کو موثر کی ضرورت ہے کیونکہ دو مساوی پہلوؤں میں سے

کسی ایک کو دوسرے پر ترجیح اس وقت تک حاصل نہیں ہو سکتی جب تک کوئی ترجیح دینے والا ان کو کسی ایک طرف جھکا نہ دے، اہل فلسفہ کا بیان ہے کہ شے کا عدم کے بعد ہونا اسی کو حدوث کہتے ہیں، اور یہ ایسی صفت ہے جو شے کے وجود کو لاحق ہوتی ہے، اور ظاہر ہے کہ شے کا وجود علت کے تاثری عمل سے یقیناً متاخر ہے، اور علت کا تاثری عمل اس چیز سے متاخر ہے جس کی وجہ سے شے علت کی محتاج ہوتی ہے، اور اس کا نتیجہ یہ ہوا کہ حدوث نہ تو اس محتاجی کا سبب ہو سکتا ہے اور نہ اس کی شرط اور نہ علت کا جز قرار پاسکتا ہے، کیونکہ اگر ان میں سے کوئی بات بھی ہوگی تو لازم آئے گا، کہ حدوث کو خود اپنی ذات پر تقدم حاصل ہو جائے اور ایک مرتبہ کا تقدم نہیں بلکہ چند مرتبوں والا تقدم، اور یہ ناممکن ہے، میں عرض کرتا ہوں کہ حدوث کے متعلق ان لوگوں نے جو یہ کہا کہ وہ ایسی صفت ہے جو وجود کو لاحق ہوتی ہے، ان کے اس بیان میں تھوڑی سی کمزوری ہے یعنی تسامح ہوا ہے، وجہ اس کی یہ ہے کہ تم کو معلوم ہو چکا ہے کہ حدوث کا شمار ان صفات میں نہیں ہے جو حادث کے وجود کو لاحق ہوتے ہیں، نیز یہ بات بھی چلے گز چکی ہے، کہ مختلف مراتب میں سے کسی خاص مرتبے میں وجود کا ہونا اسی سے وہ وجود تقوم پذیر ہوتا ہے، لیکن اس سے اصل مقصد میں کوئی خلل پیدا نہیں ہوتا، خلاصہ یہ ہے کہ حادث سبب کا محتاج ہے، اس میں تو شک کرنے کی گنجائش نہیں، اب سوال یہ ہے کہ سبب کی یہ محتاجی کس کا نتیجہ ہے، حادث میں جو امکان کی صفت پائی جاتی ہے اس کا یا حدوث کی صفت جو اس میں ہے یہ اس کا نتیجہ ہے اگر کسی شے کے متعلق یہ فرض کیا جائے کہ اس میں نہ امکان کی صفت پائی جاتی اور نہ حدوث کی تو ظاہر ہے کہ کسی چیز واجب قدیم بجائے گی اور سبب کی محتاج ہی باقی نہ رہے گی، پس ضروری ہوا کہ اس احتیاج یا امکان کو قرار دیا جائے یا حدوث کو دوسری صورت یعنی حدوث اس حاجت کا سبب ہے یہ شق تو باطل ہو چکی، لامحالہ یہی ماننا پڑے گا کہ حادث کو جس چیز نے علت کا محتاج بنایا وہ امکان ہی کی صفت ہے میں کہتا ہوں کہ اس حاجت کا منشاء نہ یہ ہے اور نہ وہ ہے بلکہ شے کے وجود کا تعلقی اور رابطی طرز کا ہونا، اس کا غیر سے تقوم پذیر

ہونا اور اسی غیر کے ساتھ اس کا وابستہ ہونا، بس اس حاجت کا صحیح منشا، اگر
 سچ پوچھتے ہو، تو ممکن کی یہی خصوصیتیں ہیں، ماحکما کا یہ قول کا ماہیت امکان کا شمار ماہیت
 کے ان مراتب میں ہے، جو اس کے وجود سے پہلے ہوتے ہیں، اگرچہ ایک حد تک
 یہ بات صحیح ہے، لیکن اسی کے ساتھ ایک اور واقعہ بھی ہے، یعنی وجود کو ماہیت
 پر اس قسم کا تقدم حاصل ہے، جو غلیظت کو کسی صلاحیت اور قوت پر یا صورت کو مادے
 پر ہوتی ہے اس لئے کہ جب تک وجود نہ ہوگا، ماہیت کے تحقق کی کیا صورت
 ہے، اور یہ بات گزری چکی کہ وجود اور تشخص دونوں ایک ہی چیز ہے یعنی تشخص مجنبہ
 وجود ہی کا نام ہے، اور قاعدہ ہے کہ شے جب تک تشخص پذیر نہیں ہوتی ہے
 موجود نہیں ہو سکتی، اب ان مفدمات کی بنیاد پر امکان ماہیت سے مقدم
 نہیں بلکہ متاخر ہو جاتا ہے۔ اس لئے کہ امکان تو ماہیت کی صفت
 ہے۔

پھر اسی امکان کو اس شے کی علت کیسے فرض کر سکتے ہیں جو اس شے
 کے بعد واقع ہوتا ہے، یعنی وجود کی علت امکان کیسے ہو سکتا ہے کہ صفت ہونے
 کی وجہ سے ظاہر ہے کہ اس کا درجہ تو وجود کے بعد ہے، اور یہ جو یہی لوگ کہتے ہیں
 کہ ”شے ممکن تھی اس لئے محتاج ہوئی“ یہ بھی اس وقت صحیح ہے، جب عقل کے
 تحلیل عمل سے شے کی ماہیت کا وہ حال پیش نظر ہو، جو وجود سے مجرد ہونے کے
 بعد ہوتا ہے، اور اس حیثیت سے ہم اس کا انکار نہیں کرتے ہیں کہ موثر کی حاجت
 ماہیت کو جو ہوئی ہے اس کی علت امکان ہے کیونکہ یہ پہلے بھی بتایا گیا ہے کہ
 ماہیت کے امکان کو اس کے وجود پر تقدم حاصل ہے، یعنی وجود سے ماہیت
 جب متصف ہوتی ہے امکان کی صفت ماہیت میں اس انصاف سے پہلے پائی
 جاتی ہے، کیونکہ اس انصاف کا تعلق تو ذہن سے ہے، اگرچہ اس انصاف میں
 خارجی وجود کی نسبت کو پیش نظر رکھا جاتا ہے جیسا کہ اس کی تفصیل پہلے گزری چکی ہے
 اسی طرح حدوث کو بھی اس حاجت کا سبب کہہ سکتے ہو مگر ذاتی سبب نہیں، بلکہ
 عرضی سبب، کیونکہ ہر حادث سے پہلے اس کے وجود کا امکان ہونا چاہیے جیسا کہ
 ان لوگوں کا خیال ہے، اور ظاہر ہے کہ امکان کی یہ صفت وجودی صفات کے

فیل کی چیز ہے، یعنی صرف ایک ذہنی اعتبار اور فرض کا نام امکان نہیں ہے، بلکہ ایک ایسی وجودی صفت ہے، جو شدت و ضعف میں اور قریب اور بعید ہوتے ہیں اس کے افراد متفادات ہوتے ہیں، یعنی صلاحیت و استعداد کے اعتبار سے کبھی قریب ہوتی ہے اور کبھی بعید ہوتی ہے ظاہر ہے ایسی صورت میں ضرور ہے کہ امکان جو ہر چیز یا عرض ہو، اگر جو ہر ہو گا تو ایسا جو ہر وہ نہیں ہو سکتا، جس کا قیام بذات خود ہو کیونکہ سچہ وہ کسی شے کی صفت کیسے بن سکتا ہے، نیز جو چیز بذات خود قائم ہوگی، اس کے ساتھ بعض چیزیں منصف ہوں بعض نہ ہوں اس ترجیح کی کیا وجہ ہوگی، بہر حال امکان کو جو ہر مانا جائے جب بھی اور عرض مانا جائے جب بھی ہر حال میں وہ ایسی چیز ہوگی جو بذات خود قائم نہیں ہے جو چیز بذات خود قائم نہ ہوگی، ظاہر ہے کہ اس کو کسی دوسری چیز میں قیام کرنا پڑے گا، پس ضروری ہوگا کہ حادث کے اس امکان کے لئے محل ہو، اور اس بنیاد پر اس کی حیثیت اس صورت کی ہوگی جو مادے میں پائی جاتی ہے یا اس عرض کی نوعیت ہوگی، جو موضوع میں پایا جاتا ہے (یعنی ایسے محل میں جو اپنے اندر قائم ہونے والی صفت کا محتاج نہ ہو) بہر حال کوئی کسی بھی صورت ہو، امکان کو حادث پر زماناً تقدم حاصل ہوگا، اور جس وقت حادث موجود ہوگا، یہ امکان غائب اور باطل ہو جائے گا، لیکن اسی کے ساتھ یہ بھی جائز نہیں ہو سکتا کہ حادث کے امکان کا قیام کسی ایسی چیز میں ہو جسے خود حادث سے کوئی تعلق نہ ہو، اس لئے کہ اگر ایسا ہوگا تو کسی خاص حادث کا امکان ہونا اور دوسرے حادث کا نہ ہونا ان دونوں میں ترجیح کی آخر وجہ کیا ہوگی، پس معلوم ہوا کہ حادث کے امکان اور استعداد و صلاحیت کا محل وہی ہوگا جو اس کے وجود کا حال ہے، یا اس کے وجود کے جز کا جو حال ہے، یا وجود کے ساتھ جو کوئی اور چیز پائی جاتی ہو، اس کا جو حال ہے، اور انہی باتوں کا یہ نتیجہ ہے، کہ حادث کا امکان اگرچہ وجودی صفت ہے، لیکن چونکہ حادث کے عدم اور اس کی قوت و استعداد کی وہ تعبیر ہے، اس لئے ضروری ہے کہ حادث کے وجود اور فعلیت کے ساتھ وہ یعنی امکان جمع نہ ہو، اسی لئے بعض پُرانے لوگوں نے حادث شے کے وجود کے اسباب میں عدم کو بھی شمار کیا ہے، گویا ان لوگوں کے خیال میں بجائے چار کے علت کی

پانچ قسمیں ہیں، عدم فاعل غائب مادہ صورت، لیکن تحقیق یہ ہے کہ عدم کا شمار ذاتی علل و اسباب میں تو نہیں ہو سکتا، ہاں بالعرض علت اس کو بھی کہہ سکتے ہیں کیونکہ اگر ذاتی علت وہ ہوتا تو معلول کے حصول کے وقت غائب اور باطل نہ ہو جاتا البتہ اس عدم اور قوت کا جو مادہ حامل ہوتا ہے اس کا شمار بلاشبہ ذاتی علل و اسباب کے ذیل میں کیا جاتا ہے، شے کا عدم اس کی ذاتی علت نہیں ہو سکتا، اس کی ایک وجہ یہ بھی ہے کہ حادث کے عدم کو خود حادث پر جو تقدم حاصل ہے ظاہر ہے کہ وہ زمانی تقدم ہے، اور اس تقدم کا آخری اور بالذات مرجع دراصل زمانے کے اجزاء ہیں جن میں بعض کی بعض پر تقدم بالذات حاصل ہے اس سے بھی یہی معلوم ہوا کہ عدم کو بالذات نہیں بلکہ بالعرض ہی قسم کا تقدم حاصل ہے، ہو سکتا ہے کہ جو عدم کو ذاتی اسباب کے سلسلے میں داخل کرتے ہیں ان کی غرض یہ ہو کہ دراصل زمانے کے وجود کے ذاتی اسباب میں عدم بھی داخل ہے، اور چونکہ حدوث کی صفت کا حقیقی موصوف دراصل حرکت اور زمانے ہی کے اجزاء ہیں، اور چونکہ ان دونوں کے وجود انتہائی ضعف اور کمزوری کے شکار ہیں، کیونکہ گویا ان کے بعض اجزاء کا وجود اس پر مبنی ہے کہ دوسرے بعض اجزاء ختم ہو جائیں، اس لئے ایک معنی کے رو سے یہ کہنا درست بھی ہو سکتا ہے، کہ عدم حادث کے وجود کا ایک طرح سے گویا ذاتی سبب ہے، آخر جب ایک جز کا وجود بغیر دوسرے جز کے معدوم ہونے کے ظہور پذیر نہیں ہو سکتا، تو گویا عدم کو بھی ان اجزاء کے وجود میں ذاتی ایک گونہ دخل ہوا۔

فصل

تقدم و تاخر (یا آگے ہونے پیچھے ہونے) کی کتنی صورتیں ہیں اس فصل میں اسی کو بیان کیا جائے گا، بات یہ ہے کہ صرف موجود ہونے کی حیثیت سے موجودات کے کچھ حالات و صفات

ہیں، انہی میں ایک تقدم و تاخر بھی ہے بہر حال ان دونوں حالتوں کی مختلف صورتیں ہیں جن میں اس وقت جن صورتوں کی تفصیل مقصود ہے، وہ تو صرف پانچ ہیں، یعنی ایک تقدم و تاخر تو وہ ہے جو مرتبے کی بنیاد پر پیدا ہوتا ہے دوسرا وہ جو بالطبع کے نام سے موسوم ہے اسی طرح شرف اور بزرگی کے اعتبار

سے جو کسی کو مقدم (آگے) اور کسی کو موخر کہتے ہیں یہ اس کی تیسری قسم ہے اور وقت و زمانے کے اعتبار سے کسی کو مقدم و موخر جو کہا جاتا ہے یہ چوتھی قسم ہے غلط اور سبب ہونے کی وجہ سے یہ حالت جب پیدا ہوتی ہے جسے تقدم باعلیت کہتے ہیں یہ اس کی پانچویں قسم ہے، اسی کو کبھی تقدم و تاخر بالذات بھی کہتے ہیں یہ تو تقدم و تاخر کی عام قسمیں ہیں، مگر واقعہ یہ ہے کہ ان کی دو شکلیں اور ہیں ہم ان کا تذکرہ آئندہ کریں گے، پہلے ان مشہور قسموں کے مباحث میں مشغول ہونا چاہیے ترتیب کے ساتھ ہر ایک کو اب ہم بیان کرتے ہیں پہلی صورت یعنی مرتبہ والے تقدم و تاخر کا مطلب یہ ہوتا ہے کہ جو چیز کسی مبداء یا مقام ابتدا سے جس قدر قریب ہوتی ہے مرتبہ کے اعتبار سے وہ مقدم کہلاتی ہے، خواہ مبداء واقعی موجود ہو یا فرض کر لیا گیا ہو، مثلاً کہتے ہیں کہ بغداد کو فے سے پہلے ہے، (یعنی مسافر اس مقام کو جہاں سے شکار روانہ ہو رہا ہے مبداء قرار دیتا ہے) اب جو چیز سفر کے ابتدائی مقام سے قریب ہوگی اس کو وہ مقدم رتبے کی بنیاد پر قرار دیتا ہے) اسی صورت کی پھر دو قسمیں ہیں کبھی اس تقدم و تاخر کا اطلاق ایسی چیزوں پر کیا جاتا ہے جن میں طبعی ترتیب ہوتی ہے، مثلاً جسم کو حیوان پر حیوان کو انسان پر مقدم سمجھا جاتا ہے یہ یاد رکھنا چاہئے کہ بالطبع والی جو صورت تقدم و تاخر کی ہے یہ وہ قسم نہیں ہے، بلکہ یہ یعنی جسم و حیوان میں مرتبہ والے تقدم و تاخر ہی کی ایک خاص شکل ہے اسی طرح اسی مرتبہ والی صورت کی دوسری قسم وہ ہے جس کی بنیاد وضع اور اعتبار پر قائم ہے، وضع سے مراد اجسام کی وہ نسبتیں ہیں جو ایک جسم میں دوسرے جسم کے اعتبار سے سمت وغیرہ میں پائی جاتی ہے وہی جگہ مکان وغیرہ کی حیثیت سے ایک چیز کو آگے اور دوسری کو پیچھے کہتے ہیں تقدم و تاخر کی یہی شکل اس سے مراد ہے، مثلاً نمازیں امام کو مقدم اس لئے کہتے ہیں کہ محراب والی جگہ کو مبداء قرار دیا گیا ہے (پس اس مبداء سے چونکہ امام قریب ہوتا ہے اس لئے اس کو مقدم قرار دیتے ہیں) مرتبہ والے تقدم و تاخر کی یہ خصوصیت ہے کہ جو اس میں مقدم ہے وہ موخر اور جو موخر ہے وہ مقدم بن سکتا ہے، مثال سے اس کو یوں سمجھو، کہ اگر انسان ہی کو اول قرار دیا جائے، تو جو چیز اس سے

قریب ہوگی وہ مقدم کہلائے گی، اور اس بنیاد پر انسان جسم پر مقدم ہو جائے گا، بلکہ جوہر پر بھی، اسی طرح امام والی مثال میں تم یہ بھی کر سکتے ہو، کہ بجائے محراب کے مسجد کے دروازے کو مبدأ قرار دو، ظاہر ہے کہ ایسی صورت میں مقتدی مقدم اور امام ہی موخر بن جائے گا، مرتبے والے تقدم و تاخر کی پہلی قسم جس کے متعلق کہا گیا تھا کہ اس میں طبعی ترتیب پائی جاتی ہے، یہ ان سلسلوں میں پائی جاتی ہے جن میں وضعی اور مکانی نہیں، بلکہ طبیعت کی بنیاد پر ترتیب قائم کی جاتی ہے مثلاً علل اور ان کے معلولوں کا جو سلسلہ ہے، یا موصوفوں اور ان کے صفات کا جو سلسلہ ہے، تم علت و معلول کے سلسلے میں اگر آخری، معلول کو اول قرار دیکر ترتیب قائم کرتے ہوئے آخری علت تک پہنچو گے، تو معلول اول ہی مقدم قرار پائے گا، اور اگر بجائے چڑھنے کے ابتدائی علت سے شروع کر کے ترتیب کو آخری معلول پر ختم کرو گے، تو ابتدائی علت ہی مقدم قرار پائے گی، یہ تو علت و معلول کی شکل ہوئی، صفات اور موصوف کی ترتیب کے لئے ان جنسوں پر غور کرو، جن میں عمومیت اور خصوصیت کی بنیاد پر ترتیب پائی جاتی ہے، ان میں بھی دونوں صورتیں ممکن ہیں، یہی حال نوعوں کا بھی ہے اگر آخری نوع جسے نفع الانفع کہتے ہیں اور سب سے پہلی نوع اور ان کے درمیان میں جتنی نوعیں پیدا ہوتی ہیں ان میں بھی یہی ترتیب پائی جاتی ہے، غیر فتاہی کے باطل کرنے کی جو دلیل ہے قوم (اہل فلسفہ) نے اس کی بنیاد انہی سلسلوں پر قائم کی ہے بشرطیکہ ان سلسلوں کی تمام کڑیاں، یا اکائیاں اجتماعی شکل میں فرض کی جائیں، خیر یہ تو مرتبے والے تقدم و تاخر کی بحث تھی، باقی وہ تقدم و تاخر جو بالطبع کے نام سے موسوم ہے، یہ وہی تقدم و تاخر ہے، جو مثلاً ایک اور دو میں یا خطوط اور مثلث میں مثلاً پایا جاتا ہے، یعنی تقدم و تاخر کی ایسی تمام صورتیں اس قسم میں داخل ہیں جن میں مقدم کے غائب ہونے سے متاخر بھی غائب ہو جائے لیکن متاخر کے مفقود ہونے سے مقدم معدوم نہ ہو، تقدم و تاخر کی وہ شکل جس میں مقدم کا وجود موخر کے وجود کی علت ہو، اسی کو تقدم بالغیت کہتے ہیں، یعنی علت اور سبب ہونے کی وجہ سے مقدم کو اس میں تقدم حاصل ہوتا ہے، اس تقدم کی خصوصیت یہ ہے کہ وجود کے اعتبار سے مقدم جس طرح مقدم ہوتا ہے اسی طرح وجوب کی حیثیت

سے بھی وہ مقدم ہی ہوتا ہے، کیونکہ مقدم تو اس شکل میں متاخر کا سبب ہوتا ہے
 رہا شرف و فضیلت والا تقدم تو اس کی مثال یہ ہے کہ مثلاً کہتا جاتا ہے
 محمد (صلی اللہ علیہ وسلم) کو تمام انبیاء پر تقدم حاصل ہے، اور زمانے کے اعتبار سے
 جو تقدم پیدا ہوتا ہے، وہ تو ظاہر ہی ہے، (بلکہ عام طور پر مقدم اسی کو کہتے ہیں
 جو زمانہ پہلے ہو) باقی زمانے کے ایک جز کو دوسرے جز پر جو قطعاً تقدم حاصل ہوتا
 ہے، اس لئے اس کو بالطبع والی قسم میں داخل کرنا صحیح نہ ہو گا کیونکہ زمانی تقدم
 کی یہ پہلی شرط ہے کہ مقدم موخر کے ساتھ جمع نہیں ہو سکتا، بخلاف تقدم بالطبع کے
 کہ اس میں مقدم کا موخر کے ساتھ جمع ہونا جائز ہے۔

یہاں قابل ذکر مسئلہ یہ ہے کہ جو لوگ مجموعات اور خلوقات کے وجود
 کو نہیں بلکہ ان کی ماہیتوں ہی کو جاعل کا اثر قرار دیتے ہیں، اسی طرح موخر بھی یہ لوگ
 جاعل کے وجود کو نہیں بلکہ اس کی ماہیت کو سمجھتے ہیں ان کے اس مسلک کی بنیاد
 پر یہ لازم آتا ہے کہ تقدم کی ایک اور قسم کا اضافہ کیا جائے، اور اس کا نام تقدم
 بالماہیت رکھا جائے، اسی طرح جن لوگوں کے نزدیک ممکن کی ماہیت ممکن کے
 وجود سے مقدم ہوتی ہے یعنی بغیر شائبہ وجود کے خود ماہیت ہی مقدم ہوتی ہے،
 ان کو بھی اس چھٹی قسم کا اضافہ کرنا ضروری ہے،

اسی وہ بات جس کی طرف میں نے شروع میں اشارہ کیا تھا یعنی وہ
 قسمیں اور ہیں، تو اس کی تفصیل یہ ہے کہ ان میں سے ایک کا نام تقدم
 بالتحقیق ہے، اور یہ وہ تقدم ہے جس کی بنیاد پر وجود کو موجود ماہیت پر مقدم
 قرار دیتے ہیں، کیونکہ میرے مسلک کے رو سے دراصل موجود ہونے کا دار مدار
 وجود ہی پر ہے، یعنی واقع میں وجود ہی کا تحقق ہو رہا ہے اور ماہیت تو بالعرض طور
 پر موجود ہوتی ہے، یا یوں کہو، کہ لحاظ کے دوسرے درجے میں ماہیت کا بھی تحقق
 محسوس ہوتا ہے اور یہی حال ایسی تمام دو چیزوں کا ہے جن میں دونوں کسی صفت
 مثلاً ایک یا دنیع یا ہمدار سے موصوف ہیں لیکن ایک تو ان میں ان صفات
 سے بالذات موصوف ہو، اور دوسری بالعرض، پس بالذات موصوف کو
 بالعرض پر مقدم قرار دیا جاتا ہے، اور تقدم کی یہ ایک بالکل جدا گانہ شکل ہے،

اس لئے کہ جو شرافت و فضیلت والا تقدم ہے اس میں ضروری ہے کہ جس صفت کی بنیاد پر مقدم کو افضل قرار دیا جاتا ہے اس صفت کا کچھ حصہ متاخر میں بھی پایا جانا چاہئے، اسی طرح بالطبع اور علیت والے تقدموں میں بھی متاخر اس چیز سے متصف ہوتی ہے جس سے مقدم موصوف ہے، لیکن مذکورہ بالا شکل میں موخر دراصل اس صفت سے واقع میں متصف ہی نہیں ہوتا، باقی زمانے اور مرتبے والے تقدم ان میں تقدم کی اس شکل میں جو فرق ہے وہ تو بالکل بدیہی ہے یہاں اگر تم یہ سوال کرو، کہ جس بنیاد پر تقدم و تاخر کی نسبت پیدا ہوتی ہے اس بنیادی امر کا مقدم اور موخر دونوں میں جب پایا جانا ضروری ہے خواہ تقدم کی وہ کوئی سی بھی قسم ہو، تو مجھے بتایا جائے کہ یہ بنیادی امر کیا ہے، میں اس کے جواب میں کہوں گا کہ صرف ثبوت اور بود واقعی طور پر ہو، یا مجازی شکل میں بس یہی چیز بنیادی امر ہے، (یعنی مقدم اور موخر دونوں کے لئے ثبوت اور بود ہونا چاہئے یہ نہیں ہو سکتا کہ ان دونوں میں سے کسی ایک کا ثبوت نہ ہو، اور دوسرے کا نہ ہو،

دیں) جن دو قسموں کی طرف اشارہ کیا تھا ان میں سے پہلی قسم تو وہی تقدم بالحقیت تھی) اور دوسری قسم کا نام تقدم بالمحق اور تاخر بالمحق ہے، تقدم و تاخر کی قسموں میں یہ بہت ہی مخفی اور دقیق قسم ہے، بجز ان لوگوں کے جو بخیرہ ہوں ہیں اور انکا شمار علمائے راسخین میں ہے، اس قسم کو سمجھ نہیں سکتے، وجہ اس کی یہ ہے، کہ علمائے راسخین ہی یہ جانتے ہیں کہ الہی مقامات اور مراتب میں حق تعالیٰ کے لئے کیا چیزیں ثابت ہیں، اور یہ بات ذات حق کے منافی بھی نہیں ہے، عیسے ذاتی شیون، کی وجہ سے حق تعالیٰ کی احدیت اور مخصوص یتنائی میں کسی قسم کا خلل نہیں پڑتا، غلامہ یہ ہے، کہ ہر علت تامہ موجبہ کو اپنے ذاتی معلول پر جو تقدم حاصل ہے، اسی تقدم کا نام تقدم بالمحق ہے، اہل فلسفہ (حکماء) تو چونکہ علت فاعلی کی تعریف یہ کرتے ہیں کہ ایسی شے جو اپنے فاعل اور خالق کی غیر ہو، اس پر جو موثر اور اثر انداز ہو، اسی موثر کا نام علت فاعلی ہے، اور اس بنیاد پر معلول کی ذات پر فاعل کی ذات کو جو تقدم حاصل ہے اسی کو تقدم بالعلیت کہتے ہیں

لیکن وجود کو وجود ہی پر جو تقدم حاصل ہوتا ہے، یہ علمیت والے تقدم سے بالکل جدا چیز ہے، اس لئے کہ وجود والے تقدم میں نہ کوئی موثر ہے، نہ متاثر نہ وہاں خالقیت ہے اور نہ مفعولیت، بلکہ وہاں تو دونوں دراصل ایسی شے واحد کے حکم میں ہیں جس کے اندر مختلف شانیں، اور مختلف اطوار پائے جاتے ہیں، ایک طرف سے دوسرے طرف کی طرف اس میں مسلسل طور جاری رہتا ہے کہ اس تقدم یعنی تقدم بالحق کی بنیاد دراصل الہی شان پر مبنی ہے،

بہر حال ہر قسم میں جب تمہیں تقدم کے معنی معلوم ہو گئے، تو اسی سے تم نے اس کے مد مقابل یعنی تاخر کے معنی بھی سمجھ لئے ہوں گے بلکہ ان دونوں کا بھی مفہوم آجہ مقابل ہے یعنی محیت اس کے معنی سے بھی واقف ہو سکتے ہو، جن مختلف معانی میں تقدم اور تاخر کے الفاظ استعمال کئے جاتے ہیں ان میں ان دونوں لفظوں کے اشتراک کی کیا

فصل

نوعیت ہے؟ اس فصل میں اسی سوال کا جواب دیا جائے گا۔ سوال یہ ہے کہ یہ اشتراک لفظی ہے یا معنوی، نیز ان معانی پر ان الفاظ کا اطلاق جو ہو رہا ہے، آیا اس اطلاق میں سب برابر ہیں یعنی کلی متواطی کی سی شکل ہے یا باہم ان میں اس اطلاق کے اعتبار سے کچھ تفاوت ہے، یعنی کلی شمول کی جو حیثیت اپنے افراد کے اعتبار سے ہوتی ہے وہی حال ان کا بھی ہے متاخرین میں زیادہ تر اسی قسم کے لوگ ہیں جو تھکیک کے نہیں، بلکہ اس کے قائل ہیں کہ اس کی حیثیت کلی متواطی کی ہے یعنی بغیر کسی تفاوت کے ہر معنی پر ان کا اطلاق مساوی طور پر ہونا ہے، (بہر حال جو اس کے مدعی ہیں ان کو ضرورت ہوئی، کہ مثلاً تقدم کا کوئی ایسا معنی پیدا کریں جو تمام قسموں میں مساوی حیثیت سے پایا جاسکتا ہو اسی بنیاد پر انھوں نے کہا کہ ”مقدم میں“ مقدم ہونے کی حیثیت سے جو باتیں پائی جائیں، ان کا کوئی حصہ متاخر میں نہ پایا جائے، اور متاخر میں جو باتیں پائی جائیں وہ سب مقدم میں پائی جاتی ہیں، ان کا دعویٰ ہے کہ یہی بات ایسی ہے، جو تمام قسموں میں مشترک ہے، اور سب میں برابر طریقے سے یہ کیفیت پائی جاتی ہے، مگر یہ صحیح نہیں ہے، کیونکہ بعض قسموں کی حالت یہ نہیں ہے، مثلاً زمانے والے

تقدم میں قاعدہ ہے کہ جس وقت متاخر کا وجود پیدا ہو جاتا ہے، اسی وقت مقدم کا نایک ہونا ضروری ہے بلکہ ایسی صورت میں ظاہر ہے کہ متاخر کا جو زمانہ ہے مقدم تو اس سے کوئی تعلق نہیں حالانکہ کہا یہ گیا تھا کہ متاخر کی ساری باتیں مقدم میں پائی جاتی ہیں، بلکہ یہاں تو جو حال مقدم کا ہے یعنی اس کے زمانے کو جو طبع موخر سے کوئی تعلق نہ تھا، اسی طرح متاخر کے زمانے کو مقدم سے کوئی سروکار نہیں اور اس کی وجہ یہی ہے کہ زمانے کی حالت بھی یہی ہے کہ اس کے مختلف اجزاء مختلف امور کی ہویتوں کے ساتھ خصوصیت رکھتے ہیں ان کے سو کسی دوسرے سے ان کا تعلق نہیں ہو سکتا، اسی شخص کے دعوے کا یہ جز کہ دو جو باتیں موخر میں پائی جاتی ہیں وہ سب مقدم میں بھی پائی جاتی ہیں یہ بھی مطلقاً درست نہیں ہے اس لئے کہ کتنی چیزیں ایسی ہیں جو متاخر میں پائی جاتی ہیں، اور مقدم کو ان سے کوئی تعلق نہیں ہوتا۔ مثلاً مبدع اول (یعنی حق تعالیٰ) نے جن چیزوں کو بغیر مادے کے پیدا فرمایا ہے، جنہیں مبدعات کہتے ہیں ظاہر ہے کہ حق تعالیٰ سے متاخر ہیں، مگر ان کی کتنی ایسی باتیں ہیں، جو حق تعالیٰ میں نہیں پائی جاتی ہیں اور نہ پائی جاسکتی ہیں مثلاً ممکن ہونا، جو ہر ہونا موخر میں یہ سارے صفات پائے جاتے ہیں پھر ان میں سے حق تعالیٰ جو ان سے مقدم ہیں ان میں ان چیزوں کا کوئی حصہ پایا جاتا ہے، اصل یہ ہے کہ اس شخص کو چاہئے تھا کہ اپنے دعوے میں ایک اور جز کا اضافہ کرتا، تب یہ اعتراضات وارد نہیں ہوتے، یعنی جن امور میں مقدم کو موخر پر تقدم حاصل ہوا ہے، ان کے اعتبار سے یہ ضروری ہے کہ موخر میں جو باتیں پائی جائیں وہ مقدم میں بھی پائی جائیں گی اگرچہ اس اضافے کے بعد بھی زمانے وغیرہ کے اجزاء میں جو تعلق ہے، اس سے ان کے دعوے کی کلیت مجروح ہو رہی ہے۔

بعض لوگوں کا یہ خیال ہے کہ جن امور کی بنیاد پر تقدم و تاخر کی نسبت پیدا ہوتی ہے، ان امور کے اعتبار سے مقدم کے لئے ان امور کا ثبوت بہ نسبت متاخر کے نیا وہ اولیٰ و بہتر ہوتا ہے، یا یوں کہو کہ مقدم بہ نسبت موخر کے ان امور کا زیادہ مستحق ہوتا ہے، لیکن یہ ترمیم بھی صحیح نہیں ہے، اس لئے کہ زمانے والے

تقدم میں مقدم موخر کے اعتبار سے ان امور کا زیادہ مستحق نہیں ہوتا جن پر زمانی تقدم کی بنیاد قائم ہے، زمانی مقدم و موخر کو کسی اہدوت کے اعتبار سے اگر تصور کیا جائے، تو ظاہر ہے کہ اس زمانے کے لئے مقدم اور موخر دونوں کا وجود برابر ہے، باقی خاص وہ زمانہ جس سے یہ تقدم و تاخر پیدا ہوا ہے، اس کا معاملہ تو اور بھی کھلا ہوا ہے اس لئے کہ زمانے کا جو حصہ مقدم میں پایا جاتا ہے، موخر کو اس سے تعلق نہیں اور جو موخر میں پایا جاتا ہے اس کو مقدم سے کوئی تعلق نہیں دونوں میں جب اس درجہ اختلاف ہے، اور مقدم و موخر میں کوئی چیز مشترک ہی نہیں ہے، تو استحقاق کی کمی و زیادتی، یا اولیت ادولیت کا یہاں سوال ہی کب پیدا ہوتا ہے، یہ توجیہ کہ تقدم کی وجہ سے یہاں اولیت پیدا ہو رہی ہے صحیح نہیں ہے، کیونکہ یہی تو دریافت طلب ہے کہ تقدم کا کوئی ایسا مشترک معنی کیا پیدا ہو سکتا ہے جو تمام اقسام کو حاوی ہو سکے، ماسوا اس کے اگر دو ایسی چیزیں فرض کی جائیں جن میں زمانے والا تقدم و تاخر پایا جاتا ہو، تو ظاہر ہے، کہ ایسی صورت میں نہ کہنا کیا جائز ہو سکتا ہے کہ ان دونوں میں ایک تقدم کا زیادہ حقدار ہے، یہاں جو مقدم ہے وہ ہر اعتبار سے مقدم ہے اور جو موخر ہے وہ ہر اعتبار سے موخر ہے، ایسی صورت میں مقدم کو موخر سے زیادہ تقدم کا حقدار قرار دینا بالکل بے معنی ہے، اس لئے کہ موخر کا تو تقدم میں کچھ حصہ ہی نہیں ہے، ان دونوں کے سوا کوئی تیسری چیز بھی یہاں پیدا نہیں ہوتی کیونکہ جب ایک کے اعتبار سے دوسرے کو مقدم قرار دیا جا رہا ہے تو مقدم ان میں ایک ہی ہو سکتا ہے، البتہ اگر ان دونوں کو کسی تیسرے کے حساب سے مقدم قرار دیا جائے تو اس وقت ان دونوں مقدموں میں ایک بہ نسبت دوسرے کے تقدم کا زیادہ حقدار قرار دیا جاسکتا ہے۔ مگر اس شکل میں بھی جو دونوں مقدم ہو گئے وہ بہر حال مقدم ہی ہونگے نہ کہ متاخر ہو جائیں گے

علاوہ اس کے اس مشترک معنی کے پیدا کرنے کے لئے یہ دو تعبیریں جو پیش کی گئیں، ان میں ایک خرابی یہ بھی ہے، کہ ہر تعبیر کے سمجھانے میں پھر اسی تقدم کو داخل کیا گیا ہے، جس کے ایسے معنی کی تلاش ہے، جو تمام اقسام میں بطور قدر مشترک کے پایا جاسکتا ہو، (خیر یہ تو ان لوگوں کی تعبیریں تھیں

جو معنوی اشتراک کے مدعی ہیں، لیکن ایک گروہ ان لوگوں کا بھی ہے، جو ان مختلف اقسام میں تقدم کے لفظ کے اشتراک کو اشتراک لفظی قرار دینا چاہتا ہے اور شفاء وغیرہ میں شیخ نے جو کچھ لکھا ہے اس سے بظاہر یہ معلوم ہوتا ہے، کہ اس کے اشتراک کو یہ لوگ تشکیلی قسم کا اشتراک سمجھتے ہیں، لیکن اسی کے ساتھ یہ بھی محسوس ہوتا ہے، کہ بعض قسموں پر اس کے اطلاق کو وہ نقل اشتراک یا مجاز پر مبنی خیال کرتے ہیں اور بعض قسموں میں معنوی قسم کے اشتراک کے قائل ہیں، کیونکہ شیخ نے جو کچھ لکھا ہے اس کا حاصل یہ ہے کہ زمانے اور مکان کے اعتبار سے مقدم و موخر کی شکل جو پیدا ہوتی ہے، عام طور سے جہور میں اسی اطلاق کی شہرت ہے، اسی طرح قبل کے لفظ کا اطلاق عموماً اسی چیز پر کیا جاتا ہے جو کسی مقرر مبدو سے جتنا زیادہ قریب ہو اور یہ مرتبہ والی قسم کبھی تو ان چیزوں میں پائی جاتی ہے جن میں بالطبع یہ نسبت ہوتی ہے، اور کبھی ان میں جن میں بالطبع والی نسبت نہیں ہوتی، بلکہ مصنوعی طور پر جو ترتیب قائم کی جاتی ہے اس پر اس کا اطلاق ہوتا ہے، یا سبقت و اتفاق سے یہ نسبت بعض چیزوں میں جب پیدا ہو جاتی ہے تب اس لفظ کا استعمال وہاں کیا جاتا ہے، خواہ کسی طرح سے یہ اتفاق پیش آ گیا ہو، پھر اس لفظ کو ان معانی سے منتقل کر کے ان امور میں بھی استعمال کرنے لگے، جن میں کسی کو کسی پر کسی بات میں فوقیت حاصل ہوتی ہے، یا کوئی اس میں آگے نکل جاتا ہے، خواہ وہ بات فضیلت اور شرافت کی ہو یا نہ ہو، گویا کسی مقررہ صفت اور معنی کو مبدو قرار دیدیتے ہیں، اور اسی کی نسبت سے کسی کو مقدم کسی کو موخر کہنے لگتے ہیں، یعنی ایک (مقدم) تو وہ ہوتا ہے جس میں اس مقررہ صفت اور معنی کا جو حصہ پایا جاتا ہے وہ دوسرے کو میسر نہیں، اور دوسرے میں (یعنی موخر) جو کچھ بھی پایا جاتا ہے وہ وہی ہوتا ہے جو پہلے سے اس دوسرے کو ملتا ہے، مثلاً رئیس یا مخدوم وغیرہ کے متعلق جو کہا جاتا ہے کہ سب سے پہلے ان کا درجہ ہے، اسی کا یہی مطلب ہوتا ہے، اس لئے کہ رئیس میں اختیار کا جو حصہ پایا جاتا ہے اس سے مروس اور ماتحت والے خالی ہوتے ہیں اور رئیس جب اپنے اختیار کو استعمال کرتا ہے تب پھر اس اختیار سے ماتحتوں کو بھی اپنے اپنے مقام اور عہدوں کے حساب سے حصہ ملتا ہے، بہر حال اصل اطلاق تو ان الفاظ

کا اسخی معانی پر ہوتا تھا، سمجھ اسی معنی سے منتقل کر کے لوگوں نے ان الفاظ کو وہاں استعمال کرنا شروع کیا، جہاں یہی نسبت (صفات کی بنیاد پر نہیں) بلکہ وجود کی خصلت پر پیدا ہوتی ہو، مثلاً ایک اور چند میں وجود ابھی نسبت ہے، یعنی ضروری نہیں کہ ایک میں چند بھی پایا جائے لیکن چند اور کثرت میں ایک کا اور وحدت کا پایا جانا ضروری ہے، یہاں اس کی ضرورت نہیں ہے، کہ ایک کو چند کے وجود میں بھی دخل ہو، یعنی اس تقدم و تاخر کے لئے نہ اس کی ضرورت ہے کہ چند کا وجود ایک سے پیدا ہوا ہو، اور نہ اس کی ضرورت ہے کہ نہ پیدا ہوا ہو، بلکہ چند کو ایک سے جو احتیاجی تعلقی ہوتا ہے، اس کے فقط اس قدر معنی ہیں کہ چند اس وقت تک موجود نہیں ہو سکتا جب تک ایک چند کے ترکیبی وجود میں داخل ہو کر اس کے موجود ہونے کا باعث نہ بن جائے، اس اصطلاح کے بعد پھر لوگوں نے ان الفاظ کو یہاں سے بھی آگے بڑھایا، یعنی وجود کے حصول کی وہ شکل جو ایک اور چند میں پائی جاتی تھی اسی کی مناسبت سے وہاں بھی ان کا اطلاق ہونے لگا، جہاں وجود کے حصول کی نوعیت کچھ دوسرے طرز پر ہو، مثلاً کبھی کی حرکت جس طرح ہاتھ کی حرکت کی وجہ سے موجود ہوتی ہے، مقصود یہ ہے کہ ایسی دو چیزیں جن میں یہ نسبت تو نہ ہو، کہ ان میں سے ایک کا وجود دوسرے سے پیدا ہوا ہے، بلکہ ان کا وجود یا تو اپنا ذاتی ہو یا کسی تیسری چیز سے حاصل ہوا ہو، لیکن باوجود اس کے ان دو میں سے دوسرے کا وجود پہلے کی راہ سے حاصل ہوا ہو، کبھی کی حرکت اور ہاتھ کی حرکت میں تعلق ہے کہ کبھی کی حرکت ہاتھ کی حرکت سے پیدا ہوتی ہے لیکن ہاتھ کی حرکت ظاہر کہ بذات خود واجب نہیں ہے، بلکہ اس کا ذاتی سرمایہ تو اسکان ہے (اور وجود جس کا خود ذاتی سرمایہ نہ ہو، دوسرے کو وجود کیا عطا کرے گا) بلکہ دونوں کے وجودی علت تو کوئی تیسری شے ہے لیکن بائیں ہمہ ہم جب کہیں گے تو یہی کہیں گے کہ ہاتھ میں حرکت ہوئی تب کبھی متحرک ہوئی، نہ کہ کبھی متحرک ہوئی تب ہاتھ میں حرکت پیدا ہوئی، اس سے معلوم ہوا کہ کبھی کی حرکت کا وجود ہاتھ کی حرکت کے وجود کی راہ سے حاصل ہوا ہے، بہر حال ایسی صورت میں جس کی راہ سے وجود دوسرے تک پہنچا ہے اس کو مقدم کہتے ہیں، اپنی کتاب مطارحات میں صاحب اشراق نے اس سلسلے میں جن خیالات کا اظہار کیا ہے وہ یہ ہیں۔

تقدم و تاخر کے ان مختلف معانی میں سے حق یہ ہے، بعض پر تو ان الفاظ کا اطلاق کسی ایک ہی مشترک بات پر مبنی ہے، اور بعض پر ان کا اطلاق فعلی اشترک یا مجازاً کیا جاتا ہے، مذکورہ بالا اقسام میں سے بالذات، اور بالطبع والی قسموں پر تو ان کا اطلاق حقیقت پر مبنی ہے، کسی شے کی ذات کا کسی دوسری شے کی ذات پر مقدم ہونا یہ چیز دونوں میں مشترک ہے، اس لیے علت خواہ تام ہو، یا ناقص ہو، معلول پر وجوداً و صفۃً اس کا مقدم ہونا ضروری ہے، پس معلوم ہوا کہ تقدم کے لفظ کا اطلاق ان دونوں پر ایک ہی معنی کے اعتبار سے ہو رہا ہے، ہا زائد والا تقدم اگرچہ عرف عام میں زیادہ مشہور تو بھی معنی ہے، لیکن دو شخصوں میں زمانی تقدم و تاخر جو پایا جاتا ہے، دراصل اس سے ابتدا و جو موصوف ہے وہ تو زمانہ ہی ہے، لیکن پھر دوسرے درجے میں ان اشخاص کی طرف بھی ان کو منسوب کر دیتے ہیں جو زمانے میں پائے جاتے ہیں۔“

اسکے بعد شیخ الاشراف نے لکھا ہے کہ خصوصیت کے ساتھ میں نے اپنی اس کتاب میں یہ بیان کیا ہے، کہ زمانے کے بعض حصے کو بعض پر جو تقدم حاصل ہوتا ہے، یہ بالطبع والا ہی تقدم ہے، اس کے سوا وہ اور کچھ نہیں ہے، اس لیے کہ زمانے پر زمانے کے تقدم کی جو نوعیت ہے، اس کو زمانے والا تقدم تو قرار نہیں دے سکتے، کیونکہ زمانے کے لئے زمانہ کہاں ہے، اسی لئے دو زمانوں کے درمیان جب تقدم و تاخر کی نسبت پائی جاتی ہے، تو اس کا آخری آل وہی بالطبع والا تقدم ہی ہو سکتا ہے، باقی دو شخصوں کے درمیان والی نسبت پر بھی جو ان الفاظ کا اطلاق کر دیا جاتا ہے، تو یہ صرف مجازی اطلاق ہے، اسی طرح وضعی نسبتوں کی بنیاد پر جو تہ والا تقدم و تاخر پیدا ہوتا ہے، تو گو اس نسبت کو مکان اور جگہ ہی کی طرف منسوب کرتے ہیں، لیکن سچ یہ ہے، کہ درحقیقت اس کا تعلق بھی زمانے ہی سے ہے، اور اس نسبت کی پیدائش میں زمانے کو بہت کچھ دخل ہے، مثلاً ہمان کے متعلق کہا جاتا ہے کہ وہ بعداً دسے پہلے پہنچا ظاہر ہے کہ ان دونوں مقاموں میں تقدم و تاخر کی نسبت کچھ ان کی ذات کا اقتضا تو ہے نہیں یونہی یہ بات بھی نہیں ہے کہ کوئی

ان میں دوسرے سے بہتر اور افضل ہے، اور نہ مکانی طور پر ان میں تقدم و تاخر کی نسبت پائی جاتی ہے، بلکہ خراسان کا جو مسافر حجاز کا سفر کرتا ہے، تو پہلے وہ جہان پہنچتا ہے، یعنی جہان پہنچنے کا جو وقت اور زمانہ ہے، وہ ابتدا و پیچھے سے پہلے ہے، اسی طرح وضعی نہیں، بلکہ طبعی نسبتوں کی بنیاد پر جرتے والے تقدم و تاخر پیدا ہوتا ہے تو اس میں سلسلے کے ایک سرے کو مقدم قرار دیا جاتا ہے، لیکن یہ تقدم اس کا ذاتی اقتضا نہیں ہوتا، بلکہ یہ تو فرض کرنے والے کے فرض پر موقوف ہے، اگر سلسلے کے تحتانی سرے سے شروع کرتا، تو وہی مقدم ہو جاتا اور بالائی سرے کو ترجیح دیا جاتا، اور ظاہر ہے، کہ اس ابتدا اور آغاز کو مکان سے کوئی تعلق نہیں ہے، بلکہ اس کی بنا بھی زمانی ابتدا ہی ہے، یعنی جسے زمانا پہلے فرض کیا جاتا ہے، وہی سر مقدم قرار پاتا ہے، اور یہاں یہ بات چونکہ سلسلے کے تحتانی سرے کو میرائی اسی لئے وہی مقدم ہو گیا، پس معلوم ہوا کہ اس کا بھی آخری مرجع زمانہ ہی ہے اور زمانے والی قسم کا آخری انجام بالطبع والی قسم پر مشتمل ہوتا تھا، جیسا کہ ابھی میں نے بیان کیا، (تو سب کی انتہا بالطبع والی ہی صورت ہوئی، باقی وہ جو شرافت و فضیلت کی بنیاد پر تقدم و تاخر کی نسبت پیدا ہوتی ہے، تو اس پر ان الفاظ کا اطلاق یا مجازاً کیا جاتا ہے یا لفظی اشتراک اس کی بنیاد ہے، مجازاً میں اس لیے کہتا ہوں کہ واقعہ یہ ہوتا ہے کہ فضل و شرف والے لوگوں کو عموماً محفلوں اور مجلسوں، یا کسی کاروبار کے آغاز میں آگے آگے رکھا جاتا ہے، (پھر بعد کو یوں بھی شہابیوں کو لوگ مقدم ہی خیال کرتے ہیں) لیکن اگر غور کیا جائے تو اس کی انتہا بھی یا مکان پر ہوتی ہے یا زمانے پر، اور مکان کی انتہا چونکہ زمانے پر ہوتی تھی اور آخر میں سب کی انتہا جس پر ہوتی ہے وہ تمہیں معلوم ہو چکا ہے، بہر حال یہ ترتیب تو میرے خیال میں ہے، لیکن اگر یہ درست نہ ہو، تو پھر شرافت و فضیلت والی قسم، اور اس کے سوا دوسری قسمیں ہیں، ان دونوں پر ان الفاظ کے اطلاق کی بنیاد اشتراک لفظی ہی ہو سکتا ہے، باقی جن لوگوں نے ان کے سوا دوسری قسموں پر بھی ان کے اطلاق کو لفظی اشتراک پر مبنی قرار دیا ہے میرے نزدیک وہ غلطی پر ہیں، بہر حال میں نے اس سلسلے میں اب تک جو کچھ کہا ہے، اگر تمہارے ذہن نشین وہ ہو چکے ہیں تو اب تم سمجھ سکتے ہو

کہ تقدم کے حقیقی اطلاق کا مستحق طبیعت ہی والا تقدم ہو سکتا ہے، خواہ بالطبع ہو یا بالذات یہ ہے صاحب الاشراق کے اس کلام کا خلاصہ جو مطابحات میں انہوں نے درج کیا ہے، میں کہتا ہوں، کہ اس کلام کے چند مقامات قابل بحث و نظر ہیں، پہلا مقام وہ ہے جہاں انہوں نے دعویٰ کیا ہے، کہ زمانے کے اجزا میں بالطبع والے تقدم کے سوا اور کسی صورت کی گنجائش نہیں ہے، میں کہتا ہوں کہ یہ صحیح نہیں ہے اس کی وجہ یہ ہے کہ تم کو بتایا جا چکا ہے کہ زمانے والے تقدم میں مقدم و موخر کے ساتھ جمع نہیں ہو سکتا، اور یہ اس کا ذاتی افتقار ہے، بخلاف بالطبع والی قسم کے کہ اس میں مقدم کا موخر کے ساتھ جمع ہونا ممنوع نہیں ہے، اس لئے اگر اس کو ایک الگ قسم قرار دی جائے تو اس کی کافی وجہ ہے کیونکہ ایک دوسرے کے غیر ہیں، البتہ ایک بات ایسی ہے جو اس مقام پر کہی جاسکتی ہے، کہ زمانے والے تقدم کے بعض افراد میں تقدم کی دو قسمیں دو اعتباروں سے پائی جاتی ہیں، جیسا کہ علت معدہ کا حال ہے بایں حیثیت کہ علت معدہ اپنے معلول کے ساتھ جمع نہیں ہو سکتی اسکو زمانے والا مقدم کہتے ہیں، اور اس حیثیت سے کہ معلول اس کا محتاج ہے اسکو بالطبع والا مقدم بھی کہہ سکتے ہیں، اگرچہ نکتہ چینی کی گنجائش اب بھی باقی ہے یعنی زمانے کے سابق جز کو لاحق جز پر اگرچہ طبعاً تقدم حاصل ہے، لیکن اس تقدم کو بالطبع والا تقدم کہنا صحیح نہیں ہے، اس لئے کہ دونوں باتوں میں بڑا فرق ہے، دوسرا نظام جو شیخ الاشراق کے کلام میں محل بحث ہے یہ ہے کہ زمانے کے بعض جز کو زمانے کے دوسرے جز پر زمانے والا تقدم نہیں ہو سکتا اس لئے کہ زمانے کے لئے زمانہ کب ہوتا ہے، شیخ الاشراق کے اس دعوے کی کوئی معقول وجہ نہیں ہے اس لئے کہ زمانہ تو بذات خود تجدد پذیر ہے اس کی تجدد پذیر ہی کسی بیرونی اور خارجی امر کا نتیجہ نہیں ہے، خود زمانے کا ذاتی حال ہی یہ ہے، باقی زمانے کے سوا جتنی چیزیں ہیں وہ زمانی تقدم میں زمانے کی محتاج ہیں جیسے جو کسی دوسرے وجود کے ساتھ نہیں بلکہ بذات خود موجود ہے، اور ماہیت زمانے کی وجہ سے موجود ہے، اور اس کی مثالیں تو بکثرت ہیں، مثلاً مقدار میں مقداریت کا، عدد میں کثرت کا، بیاض میں اہمیت کا یہی حال ہے، تیسرا مقام یہ ہے، کہ شیخ الاشراق نے جو یہ دعویٰ کیا ہے، کہ بالطبع والا

تقدم اور علیت والا تقدم دونوں ایک ہیں، یہ بھی صحیح نہیں ہے، اگرچہ دونوں میں ایک اشتراک جہت پائی جاتی ہے، مگر یہ بات تو تمام قسموں میں پائی جاتی ہے جیسا کہ بعضوں کا خیال ہے، (یعنی جو ان الفاظ میں اشتراک معنوی مانتے ہیں) پھر جب اور سب قسموں میں فرق مانا جاتا ہے، تو ان دو قسموں کو ایک قرار دینے کی کیا وجہ ہو سکتی ہے، آخر اگر ہر قسم میں امتیازی وجہ پائے جاتے ہیں، اور اسی لئے کہا جاتا ہے کہ ہر قسم کے تقدم و تاخر میں تفاوت ہے، اسی وجہ سے ایک قسم دوسرے سے مختلف ہے، تو بالطبع والے تقدم میں بھی یقیناً وہی بات پائی جاتی ہے، جو اس کو اور قسموں سے ممتاز کرتی ہے اور یہ بات وہی چیز ہوتی ہے، جس پر تقدم و تاخر کی بنیاد قائم ہے، تو جس طرح سب میں کوئی نہ کوئی ایسی امتیازی بات ہے اسی طرح بالطبع والی قسم میں تقدم و تاخر کی بنیاد خود وجود ہے، مثلاً واحد اور کثیر میں بالطبع والی قسم پائی جاتی ہے، کیوں؟ اسی لئے کہ واحد میں تو اس کی گنجائش ہے، کہ بغیر کثیر کے اس کا وجود پایا جائے لیکن کثیر کا وجود تو اس وقت تک متحقق نہیں ہو سکتا جب تک کہ واحد پہلے موجود نہ ہو لے اسی لئے اس کو کثیر پر تقدم حاصل ہے، پس معلوم ہوا کہ وہ بات جس میں واحد اور کثیر، جز اور کل میں مثلاً تفاوت ہے، وہ مطلق وجود ہی ہے، اس لئے کہ بسا اوقات واحد پایا جاتا ہے اور کثیر کا وجود نہیں ہوتا، بلکہ اس کے وجود ہونے کی اس کے سوا کوئی صورت ہی نہیں ہے کہ پہلے واحد کا وجود ہو لے ہی حال جز اور کل کا ہے، یہ نہ خیال کرنا چاہیے، کہ کل اور جز میں اس نسبت کا میں جو دعویٰ کر رہا ہوں اس سے میری غرض یہ ہے کہ جز ہونے کی صفت اور کل ہونے کی صفت میں بھی یہی نسبت ہے میری غرض یہ قطعاً نہیں ہے اس لئے کہ ان دونوں صفتوں میں تواضع کی نسبت پائی جاتی ہے اس لئے بایں حیثیت تو وجود کے حاصل کرنے میں دونوں کا تعلق مساوی ہے، اسی لئے شیخ نے کہا ہے کہ وجوداً جن میں برابری اور مساوات نہ ہو تقدم بالطبع کی یہی تعریف کی گئی ہے بخلاف علیت والے تقدم کے کہ گو اس کی بنیاد بھی وجود ہی ہے، لیکن ایک انجانے کے ساتھ یعنی، وجود کے ساتھ جب وجوب کا بھی اعتبار کر لیا جائے، صرف مطلق وجود

پر اس کی بنیاد قائم نہیں ہے، اور اس کی وجہ وہی ہے، کہ معلول سے علت جدا نہیں ہو سکتی ہے، الحاصل علیت والے تقدم میں مقدم اور موخر کے درمیان جو تفاوت ہے، وہ وجوب میں ہے، یعنی ان دونوں میں سے ایک اس وقت واجب ہو چکا ہوتا ہے جس وقت دوسرے کو وجوب بھی حاصل بھی نہیں ہوا ہے لیکن دوسرا اس وقت تک واجب نہیں ہو سکتا، جب تک پہلا واجب نہ ہو چکا ہو، الغرض دوسرے کا وجوب پہلے سے نافذ ہوتا ہے، یہ حال تو علیت والے تقدم کا ہے لیکن بالطبع کا حال یہ نہیں ہے، بلکہ اس کی بنیاد وجود پر قائم ہے مقدم اور موخر میں تفاوت یہاں وجود ہی میں پایا جاتا ہے، اس لئے ضرور ہے کہ اس کو تقدم کی ایک مستقل قسم قرار دی جائے اگرچہ ان دونوں میں ایک اشتراک اور اجتماعی جہت بھی ضرور پائی جاتی ہے، یعنی دونوں صورتوں میں فی الجملہ وجودی تفاوت پایا جاتا ہے، اب خواہ یہ تفاوت اصل وجود میں ہو، یا اس کے ناکذا اور وجوب میں ہو، اور اس اعتبار سے اس کا نام تقدم ذاتی رکھا جاتا ہے، اسی طرح جو مہینوں کے متعلق قائل ہیں کہ اس میں جا علیت اور مجبولیت پائی جاتی ہے (یعنی جل مرکب کے قائل ہیں) تو ان لوگوں کے خیال کے مطابق تقدم کی ایک اور نئی قسم پیدا ہوتی ہے، جس کا نام ماہیت والاقدم ہو سکتا ہے، وجود سے قطع نظر کر کے ماہیت کی بھی جو اپنی ذاتی حیثیت محسوس ہوتی ہے، جسے تجوہر ماہیت کہتے ہیں، اسی پر اس تقدم کی بنیاد قائم ہے، گویا ان لوگوں کے مسلک کے رد سے جاعل کی ماہیت کو تجوہر، اس وقت حاصل ہوتا ہے، جب مجبول کا تجوہر بھی نا حاصل تھا، اور مجبول کی ماہیت کا تجوہر بغیر جاعل کی ماہیت کے تجوہر کے ناقابل تصور ہے، اور اس قسم کے حضرات ان تینوں قسموں (یعنی بالطبع بالعلیت، بالماہیت) کو باوجود باہمی امتیازات کے ایک معنی یعنی ذاتی تقدم میں جمع کر سکتے ہیں یعنی مقدم و موخر میں وجوداً تفاوت ان تینوں میں مشترک ہے، پھر وجود کے اس تفاوت میں وجود کو عام معنی میں استعمال کرنا چاہئے مطلب یہ ہے کہ اصل وجود ہو، یا وہ وجود جو عارض ہوتا ہے یا وہ جو بے وجود عارض ہوتا ہے یعنی ماہیت۔ خلاصہ یہ ہے کہ مقدم

اور موخر میں تفاوت پیدا ہونے کی جو بنیاد ہو، جب وہ مختلف ہوتا ہے تب تقدم کی قسم بھی مختلف ہو جاتی ہے، وجہ اس کی یہ ہے، کہ تقدم و تاخر کا شمار اصل انتسابی امور کے ذیل میں کیا جاتا ہے جنہیں خارجی امور سے ذہن انتزاع اور پیدا کرتا ہے، اسی لئے جن کی طرف یہ منسوب ہوتے ہیں ان کے اختلاف سے ان میں بھی اختلاف پیدا ہو جاتا ہے شیخ الاشراق کے کلام میں جو مقام قابل بحث یہ ہے، کہ شرافت و فضیلت والے تقدم کو انھوں نے جو مجاز اور اشتراک پر مبنی قرار دیا ہے، سو صحیح نہیں ہے، جس کی وجہ یہ ہے، کہ تقدم کی بنیاد دراصل اس چیز پر قائم ہے، جس میں مقدم اور موخر باہم متفاوت ہوتے ہیں، اور ان کی قسموں کا اختلاف انہی چیزوں سے وابستہ ہے، جن میں تفاوت ہوتا ہے اور یہ بات یہاں بھی پائی جا رہی ہے، اس لئے کہ فضیلت اور شرافت جن صفات کے ساتھ وابستہ ہے، ان میں کمال اور نقص پایا جاتا ہے، اور اسی طرح پایا جاتا ہے، جیسے سفیدی میں علم میں اور بُری بھلی باتوں میں تفاوت ہوتا ہے، یونہی جس طرح ان میں شدت و ضعف کے مدارج پائے جاتے ہیں، وہی حال ان صفات کا ہے، پھر جس طرح جس میں زیادہ تیز سفیدی پائی جاتی ہے، اس کو ہلکی قسم کی سفیدی پر تقدم حاصل ہوتا ہے اسی طرح جس میں بُرے اخلاق زیادہ پائے جاتے ہوں یا سخت قسم کے پائے جاتے ہوں اس کو ان لوگوں پر تقدم حاصل ہوگا، جن میں ان اخلاقی صفات کی برائی کم ہو، اور یہی حال شرافت و فضل کا ہے، الحاصل اس قسم میں تقدم و تاخر کی بنیاد جو کم نہ وجود پر قائم ہے نہ وجوب پر نہ زمانے پر، نہ مکان پر، نہ رتبے پر اس لئے اس کو تقدم و تاخر کی ایک الگ قسم قرار دینی یقیناً بہت زیادہ مناسب اور مستحسن ہے۔

فصل

اپنے اقسام پر تقدم کے اطلاق کی نوعیت تشکیلی اطلاق کی ہے
یعنی اپنے ماتحتوں پر اس کا اطلاق ایک طرح کا نہیں ہے بلکہ تفاوت کے ساتھ ہے، اس فصل میں اسی دعوے کی تفتیح اور تفصیل

کی جائے گی، اس مسئلے میں ایک بات تو تم کو یونہی معلوم ہونا چاہئے، میرا مطلب یہ ہے، کہ تقدم و تاخر کے معنی کا اسس کی مختلف قسموں سے تشکیلی تعلق ہے ابتدائی حیثیت سے تو یہ ایک بدیہی چیز معلوم ہوتی، یعنی مطلق تشکیلی

اور مطلق اقسام دونوں کو جو پیش نظر رکھے گا، اس کو یوں ہی معلوم ہوگا۔
لیکن یہ بات کہ ہر قسم پر اس کا اطلاق دوسری قسمیں جو اس کے مساوی
ہیں ان کو پیش نظر رکھ کر کیا جاتا ہے یہ بات ذرا دشوار ہے اس لئے عموماً لوگوں نے
اس سوال کے پھیلنے کی طرف توجہ نہ کی، اور یہ کوئی ایسی اہم بات ہے بھی نہیں
بہر حال اس سلسلے میں جو کچھ سمجھا گیا ہے، وہ تو یہ ہے، کہ علیت والے تقدم کو بالطبع
والے سے مقدم خیال کرتے ہیں، اور بالطبع کو تمام دوسری قسموں پر تقدم حاصل ہے
پھر اس کے بعد زمانے والے کا اور زمانے والے کے بعد مکان والے کا درجہ
ہے، بہن یار تحصیل میں لکھا ہے،

علیت اور بالطبع والے کے ساتھ تقدم کی جتنی قسمیں ہیں دراصل
وہ حقیقی تقدم نہیں ہیں، اس لئے کہ زمانے والے تقدم کا تعلق صرف دہم
اور فرض سے ہے، جیسا کہ تم کو معلوم ہو چکا ہے، اور حقیقی تقدم تو اس کو
کہتے ہیں جس میں ذاتی طور پر سبقت اور تقدم پایا جاتا ہو، اور یہ بات علیت
اور بالطبع والے کے سوا اور کہاں مل سکتی ہے۔

میں کہتا ہوں کہ بہن یار کے اس قول کا مطلب یہ نہیں ہے، کہ زمانی تقدم
بالطبع والے تقدم کا مخالف ہے، جیسا کہ صاحب مطارحات کا خیال تھا، بلکہ مقصد
یہ ہے کہ خارج میں زمانے کی حیثیت ایک امر واحد کی ہے، اور اس میں بجز اسکے
کہ دہم کی قوت سے اجزا پیدا کئے جائیں، بالفعل اجزا نہیں پائے جاتے، اور
جب اجزا ہی کا خارج میں وجود نہیں ہے، تو ان میں باہم تقدم اور تاخر کی نسبت
کیا پیدا ہوگی، اور یہی مقصد ہے بہن یار کا اس قول سے کہ زمانی تقدم، حقیقی تقدم
نہیں ہے یعنی خارج میں اس تقدم کا وجود نہیں ہے، یہ قطعاً مقصد نہیں ہے کہ
یہ کوئی تقدم کی الگ قسم نہیں ہے اسی طرح خود زمانے کے بعض اجزا تو اس کے
دوسرے اجزا پر جو بالطبع تقدم حاصل ہے ظاہر ہے کہ خارج میں یہ اجزا بھی کب
موجود ہیں، کیونکہ دہم کے سوا واقعی طور پر وہ بھی کہاں پائے جاتے ہیں (تو کیا ان
میں تقدم و تاخر کی نسبت واقعی نہیں ہے) مگر سچی بات یہی ہے، کہ زمانی اجزا
میں جو تفاوت پایا جاتا ہے (یعنی ماضی حال مستقبل سے) وہ موصوف ہوتے ہیں

یہ زمانے کی تجدید پذیر ہویت کا امتضا ہے اس بنیاد پر ہم اس تفاوت کو خارجی امر قرار دے سکتے ہیں، یعنی خواہ وہی قوت اور فرضی اعتبار سے کام لیا جائے یا ذلیب جائے، زمانے میں یہ واقعی حالت ضرور پائی جاتی ہے، میرا مقصد یہ ہے، کہ خارج میں جو کچھ بھی موجود ہے، اس کو پیش نظر رکھتے ہوئے عقل یہ گنجائش پاتی ہے، کہ مانتے کے ان مقداری اجزاء پر جو اگرچہ بالفعل موجود نہیں ہیں، بلکہ قوت اور صلاحیت کی حیثیت میں ہیں ان پر جز ہونے کا حکم لگائے، اسی کے ساتھ یہ بھی خیال کرنا چاہئے کہ یہ صلاحیت و قوت بھی کوئی بعید قوت و صلاحیت نہیں ہے بلکہ فعلیت سے بہت زیادہ قریب ہے گویا ٹھیک جو حال ان تمام اوصاف کا ہے جو خارج کو پیش نظر رکھ کر ذہن میں اپنے موصوفوں کے لئے ثابت ہوتے ہیں، مثلاً چار کے جفت ہونے کی صفت، یا آسمان کیلئے فوقیت کا ثبوت کہ ان تمام صفات کا یہی حال ہے ثابت تو ذہن میں ہوتے ہیں لیکن خارجی حال کو پیش نظر رکھتے ہوئے، عقل انکے ساتھ یہ معاملہ کرتی ہے۔

زمانے کے اجزاء کی یہ کیفیت اس مسئلے کے منافی نہیں ہے، جو کہا جاتا ہے کہ زمانے کے اجزاء میں حقیقت کے اعتبار سے یکسانی پائی جاتی ہے وجہ یہ ہے کہ ان اجزاء میں یکسانی اور مماثلت جس بنیاد پر پائی جاتی ہے، مجنسہ وہی ان کے تفاوت اور باہمی اعتبار کی بھی بنیاد ہے، جیسا کہ خود اصل وجود کا حال ہے، اس فقرے سے اس شبہ کا بھی ازالہ ہو جاتا ہے جو بعض لوگوں کی طرف سے پیش کیا گیا ہے، یعنی یہ کہا گیا تھا، کہ تقدم اور تاخر تو ایسے صفات ہیں جن میں تضائف کی نسبت پائی جاتی ہے، اور ایسی دو چیزیں جن میں تضائف کی نسبت ہو، ضرور ہے کہ وجود اودہ ایک ساتھ ہوں، ایسی صورت میں زمانے کے اجزاء میں تقدم اور تاخر کی صفت کی کہاں گنجائش ہے، اس شبہ کے ازالے کی وجہ یہ ہے، کہ اس قسم کی تجدید پذیر ہویوں میں بھی خصوصیت تو ہوتی ہے کہ باوجود تقدم اور موخر ہونے کے ان کے اجزاء وجوداً ایک دوسرے کے ساتھ ہوتے ہیں، اور یہ بات ان کی اس خاص صفت کا نتیجہ ہے، جس کی تعبیر اتصال سے کی جاتی ہے، گویا ان کا انتشار یہی ان کا اجتماع ہے، ان کا مقدم ہونا یہی مجنسہ ان کا حاضر ہونا ہے، دراصل اس قسم

کی ہستیوں کے فطری ضعف اور وحدت کے نقص کا یہ لازمی ثمر ہے۔

فصل اس فصل میں "معیت" (جو تقدم و تاخر کا تیسرا اہم مقابل ہے) اس کے اقسام بیان کئے جائیں گے، معلوم ہونا چاہئے کہ تقدم و تاخر کے مقابلے میں معیت کی جو قسمیں پیدا ہوتی ہیں، ان کی بنیاد ان کے وجود پر نہیں بلکہ ان کے مفہوم پر قائم ہے، وجہ یہ ہے کہ معیت کا ان سے جو مقابلہ ہے، اس مقابلے کی نوعیت تضاد نہیں ہے اگر ایسا ہوتا تو اس وقت بلاشبہ یہ ضروری ہوتا کہ جہاں جہاں تقدم و تاخر پائے جائیں وہاں معیت بھی ضرور پائی جائے بلکہ معیت اور تقدم و تاخر میں چونکہ وہ تقابل پایا جاتا ہے جس کا اصطلاحی نام عدم و ملکہ کا تقابل ہے، اس لئے کہ ایسی دو چیزیں جن میں زمانی تقدم و تاخر کی نسبت نہ ہو، قطعاً ضروری نہیں ہے کہ پھر ان میں "معیت" ہی کی نسبت پائی جائے یعنی وہ دونوں چیزیں ایک ہی زمانے میں ساتھ ساتھ پائی جائیں، اور جس طرح یہ غیر ضروری ہے اسی طرح یہ بھی ضروری نہیں ہے کہ جن دو چیزوں میں بالطبع والا تقدم و تاخر نہ پایا جائے، وہاں بالطبع والی معیت پائی جائے، مثلاً غیر مادی مفارقات میں نہ زمانی تقدم و تاخر کی نسبت ہے اور نہ زماناً ان میں معیت ہی پائی جاتی ہے، کیونکہ زمانی معیت تو انہی دو چیزوں میں ہو سکتی ہے جو خود زمانی ہوں اور مفارقات کا زمانے سے کیا تعلق؟ یہ بات ایسی ہے کہ مکان اور وضع میں جو چیزیں پائی جاتی ہیں انہی کو تو مکانی کہتے ہیں، اسی طرح زمانی بھی تو وہی چیزیں ہو سکتی ہیں جو زمانے میں پائی جائیں، اور غیر مادی مفارقات کے متعلق مسلم ہے کہ ان کا وجود زمانے کے قبو سے آزاد ہے، اب ظاہر ہے کہ جس چیز کا وجود زمانے میں نہیں ہوگا، وہ نہ زمانی تقدم و تاخر سے متصف ہو سکتی ہے اور نہ زمانی معیت سے، اسی طرح ذاتی معیت کا تعلق انہی دو چیزوں میں پیدا ہو سکتا ہے جو کسی ایک علت اور سبب کے معلول ہوں، اسی دو چیزیں جو نہ کسی واحد علت کی معلول ہوں اور نہ براہ راست ان دونوں میں اس قسم کا ذاتی تعلق ہو، جو علت تامہ اور اس کے معلول میں ہوتا ہے تو ان میں نہ معیت ہی کا علاقہ ہو سکتا ہے اور نہ تقدم و تاخر کا باقی ایسی دو چیزیں جن میں

بالطبع والی معیت پائی جاتی ہو، چونکہ کبھی ان میں تضائف والاتقابل پایا جاتا ہے یعنی دونوں تضائف ہوتے ہیں، اور بجائے خود یہ مسئلہ ثابت شدہ ہے کہ جن دو چیزوں میں تضائف کا علاقہ ہوگا، ان کا بھی کسی ایک علت کی طرف منسوب ہونا ناگزیر ہے، اور اس بنیاد پر ایسے دو امور جن میں بالطبع والی معیت کا علاقہ ہو، یا وہ دونوں کسی ایک سے صادر ہوں گی، یا دونوں ایسی دو نوعیں ہوں گی جو کسی ایک جنس کے نیچے مندرج ہوں یا جنس جیسی کسی اور چیز کے تحت واقع ہونگی، بہر حال اس قسم کی دو چیزوں میں اس طرز کا لزوم ہوگا، جس کی وجہ سے وجوداً دونوں ایک دوسرے کے ہمدرش ہوں گے، جیسے دو بھانوں میں معیت کا جو علاقہ ہوتا ہے، اور کبھی ایسا نہ ہوگا جیسے ان نوعوں کا حال ہے، جو کسی ایک جنس کے نیچے مندرج ہوتی ہیں ظاہر ہے، کہ اس قسم کی نوعوں میں طبعاً تقدم و تاخر کا تعلق تو ہو ہی نہیں سکتا، اس لئے بہر حال یہی ماننا پڑے گا، کہ ان میں طبعی طرز کی معیت کا علاقہ ہے، اور کبھی ان میں مرتبے کے اعتبار سے بھی معیت کا تعلق ہوتا ہے، اور یہ اس وقت ہوتا ہے، جب دونوں نوعیں جنس سے طبعاً متاخر ہونے میں مشترک ہوں، اور کبھی ایسا نہیں ہوتا ہے، اسی طرح یہ تو ہو سکتا ہے کہ دو چیزوں میں زمانے کے اعتبار سے معیت ہر حیثیت اور ہر جہت سے پائی جائے، لیکن یہ نہیں ہو سکتا کہ ہر حیثیت اور جہت سے مکانی معیت کا تعلق بھی دو چیزوں میں ہو، البتہ یہ ہو سکتا ہے کہ دو جسموں میں کسی خاص حیثیت اور جہت سے معیت کا تعلق ہو، مثلاً ایسے دو آدمی جن کے آگے یا پیچھے سے کوئی آ رہا ہو، اور اس آنے والے سے دونوں کو فاصلے کے حساب سے برابر کی نسبت ہو، لیکن اگر بجائے سامنے یا پیچھے کے کوئی انہی دونوں کی طرف دائیں یا بائیں جانب سے آئے، تو اس وقت ان دونوں کی نسبت اس آنے والے سے مساوات کی باقی نہ رہے گی، گویا سامنے یا پیچھے سے آنے والے کے حساب سے تو ان میں معیت ہے، لیکن دائیں بائیں سے آنے والے کے اعتبار سے معیت نہیں ہے اور یہی میرا مطلب تھا کہ مکانی معیت ہر جہت سے معیت نہیں ہوتی، البتہ یوں دو آدمیوں میں ہر جہت سے معیت کی صورت پیدا ہو سکتی ہے، کہ ان دونوں

میں سے ایک شخص کسی مقام میں ہو، اور وہاں سے وہ ہٹ جائے پھر اسی جگہ وہ سر آدمی آکر کھڑا ہو جائے ایسی صورت میں مکان کی حیثیت سے تو دونوں میں ہر حیثیت اور ہر اعتبار سے معیت ہوگی، لیکن یہ مکانی معیت اسی صورت میں حاصل ہو سکتی ہے کہ ایک کو دوسرے پر زمانی تقدم حاصل ہو، بعض دفعہ دو چیزوں میں مکانی معیت ناممکن بھی ہوتی ہے، مثلاً بساط یعنی آب و آتش خاک ہوا کے کامل کروں میں معیت کی کیا شکل ہے؟ کیا یہ ممکن ہے، کہ فضا کے جس حصے کو زمین کا کرہ گھیرے ہوئے ہے، اسی جگہ کو ہوا کے کرے سے بھرا جائے، (جب ہر بساط کی طبیعت کا خاص طبعی مکان اور چیز ہے تو یہ صورت کیسے ممکن ہو سکتی ہے) ایک بات جس سے واقف رہنا ضروری ہے اس مقام پر یہ ہے، کہ علت تامہ اور معلول میں اس حیثیت سے کہ ان میں تضائف کی نسبت ہے، معیت کا ہونا ضروری ہے، لیکن اس معیت سے ان کی ذاتوں میں تقدم و تاخر کی جو نسبت پائی جاتی ہے، اس کو کچھ نقصان نہیں پہنچتا اس لئے کہ تضائف کی نسبت کی وجہ سے علت و معلول کا اگر وجود آساقتہ پایا جانا ضروری ہے، تو اس کا مطالبہ یہ نہیں ہے، کہ ان دونوں کی ذاتوں میں بھی معیت ہی کا علاقہ ہونا چاہئے کیونکہ تضائف کی نسبت ان دونوں میں جو پائی جاتی ہے، وہ مطلق ان کی ذاتوں میں نہیں ہے، بلکہ بحیثیت علت و معلول ہونے کے یہ نسبت ان کو لازم ہے، (تو جب تک علت و معلول دونوں کا وجود نہ ہو لے اس وقت تک ان میں ابھی یہ نسبت کب پائی جاتی ہے، پس علت کو تقدم اسی بنیاد پر حاصل ہے کہ وہ علت ہے، اور معلول کا وجود اس کے بعد ہوتا ہے خواہ یہ بعدیت ذاتی ہی کیوں نہ ہو) اور تم کو یہ معلوم ہونا چاہئے کہ یہ جو کہا جاتا ہے، کہ شے کی علت کیلئے جائز نہیں ہے کہ وہ خود تو پائی جائے اور اس کا معلول بنایا جائے اس کا مطلب یہ نہیں ہے کہ دونوں میں چونکہ تضائف کی نسبت ہے، اس لئے ایسا ہونا ضروری ہے، بلکہ یوں بھی ان دونوں کے وجود میں معیت کا تعلق ہونا چاہئے، مگر وجہ یہ ہے، کہ علت ہونے کے لیے اگر صرف علت کی ذات ہی شرط ہے، تو ظاہر ہے، کہ جب تک وہ موجود رہے گی علت ہی کی شکل میں موجود رہے گی، اور اس لئے عادل کا بھی موجود رہنا

ضروری ہے، اور اگر خود ذات علت ہونے کے لئے کافی نہیں بلکہ ذات کے سوا مزید کسی اور شرط کی بھی اس کے علت ہونے کے لئے ضرورت ہے، تو ایسی صورت میں اس علت میں علت ہونے کی صفت بالفعل نہیں بلکہ بالقوۃ اور امکان کی عقل میں پائی جائے گی، اور جب تک علت کی ذات اس حال میں رہے گی معلول اس سے صادر نہ ہوگا، بلکہ اس زائد شرط کا، جب ذات کے ساتھ اضافہ ہوگا، تب وہ علت ہوگی، جس کا مطلب یہی ہوگا کہ درحقیقت اس وقت علت بھی مجموعہ ہے یعنی ذات اور وہی زائد امر اب یہ امر زائد خواہ خواہش ہو، ارادہ ہو، یا ایسی چیز ہو، جو اگرچہ علت کی ذات سے الگ ہے لیکن تاثری عمل کے لئے اس کا انتظار ہو، پھر حال جب بھی یہ چیز پائی جائے گی، اور اس کے موجود ہونے کے بعد اب علت کی حیثیت ایسی ہو گئی ہو کہ معلول اس سے اب صادر ہو جائے گا، الغرض معلول کے صدور کے لئے جن شرائط کی ضرورت تھی سب کی تکمیل بے کم و کاست ہو چکی ہو، تو اس وقت معلول کا صادر ہو جانا واجب اور ضروری ہو جاتا ہے۔ اس تفصیل سے یہ بات معلوم ہوئی، کہ علت اور معلول میں معیت کا جو تعلق ہے اس کی نوعیت زمانی یا دہری قسم کی معیت کی ہے، لیکن ان دونوں کی وجودی ہوتوں میں معیت کا علاقہ نہیں ہے، جس کی وجہ بالکل کھلی ہوئی ہے، یعنی معلول کے وجود کا تقوم ظاہر ہے، کہ علت ہی کے وجود سے حاصل ہوتا ہے، لیکن علت کے وجود کا تقوم معلول کے وجود سے نہیں ہوتا۔ الغرض معلول کا وجود تو علت کے وجود سے تیار ہوتا ہے لیکن علت کی وجود کی تیاری میں معلول کے وجود کو قطعاً دخل نہیں ہے، اور اسی کا یہ نتیجہ ہے کہ علت کے غائب ہونے سے معلول کے وجود کا غائب ہونا ضروری ہے لیکن معلول کے ناپید ہونے سے علت کے وجود کا ناپید ہونا ضروری نہیں ہے بلکہ معلول کے ناپید ہونے کی صورت ہی یہ ہے کہ اس کی علت باقی نہ رہے، خلاصہ یہ ہے کہ علت کا وجود اور عدم وجود یہ معلول کے وجود اور عدم وجود کا سبب ہے اور معلول کا وجود اور عدم وجود یہ ذلیل ہے علت کے وجود اور عدم وجود کی، اسی طرح معلول کے وجود کو علت کے ساتھ معیت کا علاقہ بھی ہے، اور معلول کا وجود علت ہی سے پیدا بھی ہوتا ہے لیکن علت کے وجود کو معلول کے وجود کے ساتھ معیت کا تعلق ہے، مگر

علت کا وجود معلول کے وجود سے پیدا نہیں ہوا ہے، مختصر نفلوں میں اس کی تعبیر یوں
 بھی کر سکتے ہو، کہ معلول کا وجود علت کے ساتھ بھی ہے اور علت سے بھی ہے لیکن
 علت کا وجود معلول کے ساتھ تو ہوتا ہے لیکن معلول سے اس کا وجود نہیں ہے۔

فصل

حدوث ذاتی کی تحقیق اس فصل میں کی جائے گی، ذاتی حدوث
 اگرچہ وجود کی صفت ہے لیکن وجود کا اپنی شخصیت اور ہویت کے
 اعتبار سے غیر سے تقوم پذیر اور تیار ہونا وجود کی اسی صفت
 کا نام حدوث ذاتی ہے، اپنی شخصیت اور ہویت کے اعتبار سے، کی قید قصداً
 برصافی گئی ہے تاکہ معلوم ہو، کہ اسی اعتبار سے تقوم پذیری جب ہوگی تب اس
 کا نام حدوث ذاتی ہوگا، ورنہ کسی اور جہت اور حیثیت سے اگر یہی بات حاصل
 ہو، تو وہ حدوث ذاتی نہیں ہے، بہر حال جو وجود اس صفت سے موصوف ہوتا
 ہے، اس کی ذات بذات خود ایسے حال میں رہتی ہے، کہ اگر اس کے بنانے
 والے جامل اور تیار کرنے والے مقوم سے قطع نظر کر لیا جائے تو وہ کچھ نہیں
 ہو کر رہ جاتا ہے، اسی بنیاد پر یہ سمجھنا چاہئے کہ اس قسم کا وجود اپنی ذات سے
 صرف فقر اور محتاجی ہے، اور اس کی ہویت کا تعلق کسی دوسری چیز سے اس
 طور ہے، کہ یہ تعلق اس کی ہویت میں داخل ہے، گویا اس کی ہویت اس تعلق
 کے ساتھ تیار ہوتی ہے، لیکن خود اس حدوث والے وجود کی ہویت کو اس
 شے میں کسی قسم کا دخل نہیں ہے، جس کی طرف یہ محتاج ہوتا ہے کیونکہ وہ
 تو اس سے بے نیاز اور معنی ہوتی ہے، لیکن اس وجود کی ہویت اس کی محتاج
 ہوتی ہے، پس معلوم ہو کہ حدوث ذاتی رکھنے والے وجود کا مرتبہ اس
 شے کے وجود کے بعد ہے، اور اس کی بعدیت کی نوعیت وہی ہے، جو بیان
 کی گئی، کہ خود یہ تو اس شے کا محتاج ہے اور شے اس کی محتاج نہیں ہے لیکن
 باوجود اس قسم کی بعدیت کے پھر دونوں میں زمانی اور دہری معیت بھی پائی
 جاتی ہے، حدوث ذاتی کا یہ حال تو اس وقت ہوگا جب وہ وجود کی صفت واقع ہو
 لیکن بجائے وجود کی اگر کسی اہمیت کی صفت حدوث ذاتی ہو تو اس کا مطلب
 یہ ہوتا ہے کہ اہمیت کو جو وجود عارض ہوتا ہے، اس سے قطع نظر کر لینے کے بعد

اس ماہیت کا غیر سے کوئی تعلق باقی نہیں رہتا، اس لئے کہ وجود سے جدا کر لینے کے بعد ماہیتوں میں نہ تقدم باقی رہتا ہے نہ تاخر نہ کسی قسم کا تعلق، علاوہ اس کے ماہیتوں کو جب ان کی خود ان کی اپنی ذات کی حیثیت سے فرض کیا جائے تو اس وقت ان میں صرف دوسری شے (یعنی وجود) سے مرتبط ہونے کا قحط اقتضا رہتا ہے اور کچھ نہیں، باقی ماہیتوں کے متعلق جو یہ کہا جاتا ہے کہ وہ عدم کے بعد حادث اور پیدا ہوتی ہیں تو ان کے معدوم ہونے کا مطلب یہ ہے کہ ماہیتوں کو جب خود ان کی اپنی ذات کی حیثیت سے تصور کیا جائے یعنی ”من حیث ہی“ کا مرتبہ پیش نظر ہو، تو اس وقت وہ موجود نہیں ہیں، بس ان کا اس طرح ہونا ہی ان کے معدوم ہونے کی تعبیر ہے، لیکن میں نے جو کہا کہ ”وہ موجود نہیں ہیں“ اس میں ”نہیں“ سے ہماری مراد بسیط نفی ہے، یعنی یہ مقصد نہیں ہے کہ اس مرتبے میں ماہیت کو یہ نفی ثابت ہوتی ہے، اور قاعدہ ہے، کہ کسی شے کی نفی شے سے اگر بسیط نفی اور سلب کے طریقے سے کی جائے تو اس نفی کا اقتضایہ نہیں ہے کہ جس کے لئے کوئی چیز ثابت کی جاتی ہے وہ موجود بھی ہو، العرض اس مرتبے میں ماہیت سے وجود اور عدم دونوں سلوب ہوتے ہیں، اور دونوں کی اس سے نفی کی جاتی ہے، یعنی جب بسیط نفی کے طور پر ماہیت کو فرض کیا جائے تو اس وقت اس کی یہی کیفیت ہوتی ہے اور صرف وجود و عدم ہی نہیں بلکہ اپنے ذاتی مفہوم کے سوا اس مرتبے میں اس سے ہر قسم کے مفہوم کی نفی ہوتی ہے، اور ہر چیز سلوب ہوتی ہے، اسی وجہ سے اس مرتبے میں بجز اپنی ذات کی نفی کے ہر قسم کی بسیط نفی اور بسیط سلوب اس پر صادق آتے ہیں، اور ہر قسم کے اثباتی احکام بجز اپنی ذات کے اثبات کے غلط اور جھوٹ ہوتے ہیں اس لئے کہ من حیث ہی یعنی ماہیت اپنے مرتبہ ذات میں جو کچھ ہے اس حیثیت سے جب ماہیت کا تصور کیا جاتا ہے تو اس وقت بجز اپنی ذات ہونے کے وہ اور کچھ نہیں ہے، لیکن اس کے یہی نہیں ہیں کہ نقیضین سے خالی ہونے کو جائز قرار دیا جا رہا ہے، کیونکہ بعضوں نے جیسا کہ کہا ہے کہ اس مرتبے میں کسی شے کے وجود کے نقیض کا مطلب یہ ہے، کہ اس مرتبے میں شے کا وجود ہو، اس وجود کی نفی اور سلب یہ ہے اس شے کے

وجود کا نفیض، یعنی اس مرتبے سے وجود کی نفی نہیں بلکہ جو وجود اس مرتبے میں ثابت ہے، اس کی نفی مقصود ہے، گویا ”اس مرتبے میں ہونا“ یہ نفی اور سلب کی قید نہیں ہے، بلکہ وجود کی قید ہے، جو اس کی تعبیر یوں بھی کر سکتے ہو، کہ مقید کی نفی مقصود ہے، نہ کہ خود نفی ہی مقید ہے، ان دونوں باتوں میں جو فرق ہے، سو ظاہر ہے، اسی کے ساتھ ایک بات یہ بھی ہے، کہ نفیض سے خالی ہونے کی صورت اگر پیش بھی آتی ہے، تو اس کا تعلق دو واقعات کے میدان سے نہیں ہے، یعنی واقع میں نفیضین سے خالی ہونے کی یہ صورت نہیں ہے اس لئے کہ کسی امر کے واقعی ہونے کے معنی اس کے سوا اور کچھ نہیں ہیں کہ اس امر کو وجود ثابت ہے، (بغیر وجود کے کسی شے کا تعلق دو واقعات سے نہیں ہو سکتا، جیسا کہ ہم مسلسل یہ بیان کرتے ہوئے چلے آ رہے ہیں کہ درحقیقت جو چیز موجود ہوتی ہے وہ صرف وجود ہی ہے اسی کا نام حقیقت ہے، حقیقی محمول اور مخلوق، وہی ہے۔ دراصل وجود وہی پیدا ہوتا ہے، نہ کہ ماہیت، البتہ وجود کے توسط سے دوسرے درجے میں یہ باتیں ماہیت کو بھی ثابت ہوتی ہیں لیکن بالذات نہیں بلکہ بالغرض یہی وجہ ہے، کہ اپنے مرتبہ ذات میں ماہیت ہر چیز سے خالی ہوتی ہے یعنی شے سے بھی اور شے کے نفیض سے بھی۔ اب ظاہر ہے کہ وجود جس کا اپنا ذاتی سرمایہ اور ما بالذات ہو، یقیناً اس کو اس چیز پر تقدم حاصل ہوگا جو اپنے وجود میں غیر کی دست نگر اورا بالیغیر ہے، پس معلوم ہوا کہ ہر ممکن کا آئیں (وجود) لیس (عدم) کے بعد ہوتا ہے اس لئے کہ مذکورہ بالا معنی کے رو سے ماہیت کے متعلق معلوم ہو چکا کہ وہ صرف ”نہیں“ ہے، پھر اپنی علت اور سبب ہے وہ ”ہے“ ہوتی ہے، الغرض سلب بسیط، یہ تو ماہیت کی ٹھیٹ ذات کی جو ہر ہی حالت ہے، اور بالفعل جو بود اور وجودا سے میسر آتا ہے، یہ اس کی ذات کی جہت سے نہیں بلکہ یہ بات اسے وجود، اور وجود کے حامل اور خالق کی راہ سے حاصل ہوتی ہے، اسی لئے کہا جاتا ہے کہ ماہیت کی ذاتی حالت اس کی اس حالت پر مقدم ہے، جو غیر کی طرف منسوب ہو چکے بعد اسے ثابت ہوتی ہے، اور غیر کے ذریعے سے جو حال اسے ثابت ہوتا ہے وہ ذاتی حالت کے بعد ہے اور یہی غیر کی دلچسپی

سے جو حالت اس کو ذاتی حالت کے بعد ثابت ہوتی ہے، اسی کا نام حدوث ذاتی ہے، یعنی ماہیت کو جو اس سے متصف کرتے ہیں اس کے یہی معنی ہیں، عنقریب یہ بھی بتایا جائے گا، کہ ان دونوں حالتوں میں جو مقدم و موخر ہونے کی نسبت پائی جاتی ہے، اس لئے تقیم تاخر کے اقسام میں کوئی جدید اضافہ نہیں ہوتا، جیسا کہ بعض اہل علم کا خیال ہے، بلکہ بالطبع دائرے تقدم کے ذیل میں یہ صورت بھی داخل ہو جاتی ہے، شیخ کے اس مشہور فقرے پر یعنی ہر معلول کا وجود عدم ہر معلول اس میں ہے لیس کے بعد اس پر یہ اعتراض کیا گیا تھا کہ معلول بیمار جس طرح خود بخود موجود نہیں ہو سکتا اسی طرح خود بخود معدوم ہونے کا بھی تو حق نہیں رکھتا، اس لئے کہ وہ تو دونوں پہلوؤں (وجود و عدم) میں علت کا محتاج ہے اس کا جواب علامہ ودائی نے حسب ذیل الفاظ میں دینے کی کوشش کی ہے،

معلول کا وجود چونکہ علت کے وجود کے بعد ہوتا ہے، اس لئے علت کے مرتبہ وجود میں ظاہر ہے کہ معلول کا عدم ہی ہوگا، ورنہ پھر معلول کو علت سے متاخر ہونے کی کوئی وجہ نہیں ہو سکتی مگر اس پر بھی وہی اعتراض باقی رہتا ہے اس لئے کہ علت کے وجود سے معلول کا وجود متاخر ہوتا ہے تو اس سے صرف اتنی بات ثابت ہوتی ہے، کہ علت کے مرتبہ وجود میں معلول کا وجود نہ ہو، لیکن یہ بات کہ پھر علت کے مرتبہ وجود میں معلول کے عدم کو ہونا چاہئے، یہ ثابت نہیں ہوتی میں کہتا ہوں کہ شیخ کے کلام کا جو مطلب بیان کیا گیا ہے یہ صحیح نہیں ہے، یعنی اس لئے غلط ہے کہ اس پر مذکورہ بالا اعتراض وارد ہوتا ہے، بلکہ سرے سے وہ مطلب ہی غلط ہے، بلکہ اصل قصہ یہ ہے کہ معلول کے وجود کا چونکہ علت ہی کے وجود سے پورا اور نمود ہے، اس بچارے کے وجود کی ذیلیت اور تحصیل کی صورت ہی یہی ہے، وہی اس کے قوام اور تیاری کا مبداء اور سرچشمہ ہے ایسی صورت میں یہ کہنا کہ علت کے اس مرتبے میں معلول کے عدم کے سوا اور کیا ہو سکتا ہے غور کرنا چاہئے کہ کہاں تک درست ہو سکتا ہے، گویا اس کا مطلب

یہ ہے کہ اس مرتبے میں علت پر معلول کا عدم صادق آتا ہے، پس صحیح مقصد شیخ کا اگر کچھ ہو سکتا ہے، اور جس پر اس کے اس کلام کو محمول کرنا چاہئے، وہ یہ ہے کہ علت ہی کا وجود دراصل معلول کے وجود کا کمال ہے وہی اس کا استحکام اس کی استواری اس کی تکمیل، اور اس کے وجوب اور فعلیت کی جہت ہے، لیکن معلول کے عیوب و نقائص، قصور اور کوتاہیوں سے علت کی ذرات بری ہے کیونکہ شیخ کی جو اصل عبارت ہے وہ یہ ہے کہ

”معلول اپنی ذات کی حد تک لیس ہے اور اپنی علت سے اسے ایسے ملتا ہے“ اس کو بیش نظر رکھو اور پھر شیخ ہی کے اس جملے کو بھی اسکے ساتھ ملاؤ، کہتا ہے۔

ہر ممکن ایک ترکیبی جوڑا ہے، کیونکہ تم کو معلوم ہے کہ وجود اور ضلیت کی باتیں اس میں علت کی جانب سے آئی ہیں، اور نفی و عدم اسکا ان یہ ساری باتیں خود اس کی ذات کے اقتضاؤں میں داخل ہیں، لیکن علت میں ان باتوں سے کوئی بات نہیں پائی جاتی، شیخ نے اس کے بعد لکھا ہے۔

اگر تم اس پر یہ سوال کرو، کہ اس مرتبے میں جب معلول کا وجود نہیں ہوتا تو پھر اس کا عدم ہوگا ورنہ وجود اور عدم کے درمیان واسطہ ماننا پڑے گا، تو اس کا جواب یہ ہے کہ معلول کے وجود کا نقیض اس مرتبے میں یہ نہیں ہے، کہ وجود کے نفی کو اس کے لئے ثابت کیا جائے بلکہ اس مرتبے کی قید سے جو وجود متصف ہے، اس کی نفی سے نقیض پیدا ہوتا ہے الغرض مقید کی نفی ہوتی ہے، نہ کہ نفی مقید کو ثابت کرتے ہیں اسی وجہ سے وجود کی نفی سے یہ لازم نہیں آتا کہ اس نفی سے وہ متصف ہی ہو، ہو سکتا ہے کہ وجود سے بھی موصوف نہ ہو، اس مرتبے میں اس کے عدم سے بھی متصف نہ ہو، جیسا کہ ان امور کا حال ہے جن میں علت اور معلول ہونے کا تعلق نہیں ہوتا کہ ان میں بعض کا نہ وجود ہی بعض سے موخر و مقدم

ہوتا ہے اہل عدم ہی کو موجود مقدم ہونے کی نسبت حاصل ہوتی ہے،
 میں کہتا ہوں کہ ماہیت کو اس مرتبے میں جب وجود ثابت نہ ہوگا
 تو یقیناً اس مرتبہ میں وجود مسلوب ہوگا، ظاہر ہے کہ ایسی صورت میں سالبہ سلب
 صادق آئے گا جیسا کہ پہلے بھی بیان کیا جا چکا ہے اس لئے کہ
 سالبہ سلب میں موضوع کے وجود اور ثبوت کی ضرورت نہیں ہوتی، لیکن
 اس سے سلب کے ثبوت کی ضرورت ثابت نہیں ہوتی، کیونکہ سلب اور
 نفی کے ثبوت کا آل تو یہ ہے کہ محمول کے سلب کا ایجاب اور اثبات کیا
 جاتا ہے، اور اس کے لئے تو موضوع کا وجود ضروری ہوتا ہے، جیسا کہ
 ایسے تمام سالبہ قضایا جن کے موضوع معدوم ہوتے ہیں، صادق ہوتے
 ہیں، لیکن اگر انھی سالبہ قضیوں کے سلب کا ایجاب کر دیا جائے تو موضوع
 کے معدوم ہونے کی صورت میں سب جھوٹے اور غلط ہو جائیں گے، ٹھیک
 یہی حال ماہیت کا اس وقت ہوتا ہے، جب اس کو وجود اور عدم
 دونوں سے مجرور فرض کیا جائے کہ اس پر تمام سالبہ قضیے تو صادق آئیں گے
 اور وہ سبے ہو جائیں گے، لیکن تمام موجب قضیے غلط اور جھوٹ ہو جائیں گے، باوجود اس کے تفتیشین
 سے ماہیت کے خالی ہونے کی خرابی بھی درپیش نہیں ہوتی، اسی طرح
 ایسے تمام امور جن میں علت و معلول ہونے کا تعلق نہیں ہے، اگر ان
 کی حالت ایسی ہے کہ ان میں ہر ایک کا دوسرے کے وجود کے ساتھ
 موجود ہونا ممکن ہو (جیسے ماہیت اور وجود میں علت و معلول کا تعلق
 نہیں ہے، لیکن ماہیت وجود ہی سے موجود ہوتی ہے) تو ایسی صورت میں
 ایک کو دوسرے پر اسی قسم کا تقدم یعنی بالطلع والا تقدم حاصل ہو سکتا ہے
 اور یہی حال ماہیت کا اپنے وجود کی نسبت سے ہے، یعنی ماہیت
 کو وجود کے ساتھ اس قسم کا تعلق ہے کہ بالآخر اس سے وہ متصف
 ہوتی ہے، بہر حال اگر وجود کے ساتھ ماہیت پہلے متصف نہ ہو، اور
 بعد کو آخر میں اسی سے موصوف ہو تو ایسی صورت میں ظاہر ہے کہ
 ماہیت کو وجود پر ایک قسم کا تقدم ضرور حاصل ہوا، البتہ ایک بات

باقی رہ جاتی ہے اور وہ یہ ہے، اگر کسی شے کے مترادفات میں اگر کوئی چیز ثابت نہ ہو تو محض اتنی بات اس کے لئے کافی نہیں ہے کہ اس چیز کو اس شے پر تقدم حاصل ہو جائے، جب تک کہ اس چیز کا اس مرتبے میں ثبوت بھی نہ ہو، لیکن ماہیت کے لئے وجود سے پہلے اپنے مترادفات میں ثبوت نہیں ہے، ایسی صورت میں پھر وجود پر ماہیت کے تقدم ہونے کا حکم کیسے صحیح ہو سکتا ہے، مگر اس کا جواب ہم یہ دے سکتے ہیں کہ ماہیت کو خاص وجود سے یا کسی قسم کے وجود سے جب محض عقل کے تحلیل اعتبار کی بنیاد پر مجرد فرض کیا جاتا ہے، تو واقع میں ماہیت کے متعلق یہ تجریدی عمل خود ایک قسم کا وجود ہوتا ہے، اور اس اعتبار سے بھی ماہیت کو وجود پر تقدم حاصل ہے، خواہ یہ وجود وہی وجود کیوں نہ ہو، جو اسے اسی بنیاد پر ثابت ہوا ہے، وجہ یہ ہے کہ ماہیت کو وجود سے مجرد فرض کرنے کا اعتبار اور اصل خود دو اعتباروں کو اپنے اندر سمیٹے ہوئے ہے، یعنی یہی اعتبار تجریدی کا بھی عمل ہے، اور بنفسہ یہی اعتبار اس اتصاف کا بھی اعتبار ہے جسے خلط کی اصطلاح سے تعبیر کرتے ہیں یعنی اسی اعتبار میں ماہیت کے ساتھ وجود مخلوط بھی ہو جاتا ہے میری یہ غرض نہیں ہے کہ اس مرتبے میں ماہیت کے لئے مجرد فرض ہونے کی صفت ثابت ہے، بلکہ مطلب یہ ہے کہ خود یہ فرض ایک طرح سے ماہیت کا ثبوت ہے، کیونکہ ماہیت کا اس طور پر ہونا کہ اس مرتبے میں ہر چیز اس سے ملوب ہو، یہی تو اس کو مجرد فرض کرنے کا مطلب ہے، اب ظاہر ہے کہ ماہیت کا اس طرح ہونا کہ اس مرتبے میں ہر چیز اس سے ملوب ہو، کیا یہ خود ایک قسم کا ہونا اور بود و نمود کا ایک رنگ نہیں ہے، آخر ماہیت کا درہن حدیث ہی صی، ہونا یعنی صرف وہی وہ ہو، کوئی غیر اس کے ساتھ نہ ہو، یہ بات اور نہ وہ موجود ہے اور نہ معدوم ہے، اس کا یہ اعتبار جب یہ دونوں باتیں بجائے خود ایک قسم کے تقریر اور ثبوت کی تعبیر میں ہیں، تو

مذکورہ بالا تجزیہ ہی اعتبار بھی ایک قسم کا بود اور نمود ہو تو اس میں کیا حاجت ہے
 میں جو کچھ کہہ رہا ہوں اس کی وجہ یہ ہے۔ ہر چیز کی اصل تو وجود ہی ہے وجود
 نہ ہو، تو ماہیت بھی کچھ نہیں ہے، بلکہ ہوتا یہ ہے کہ فاعل اور خالق جب وجود
 کو پیدا کرتا ہے، تو اس وجود کا ایک تو اپنا ذاتی سنی ہوتا ہے، نیز اسی کے
 ساتھ ماہیت بھی ہوتی ہے، اسی وجہ سے عقل کو اس کی گنجائش محسوس
 ہوتی ہے، کہ ماہیت کو وجود سے جدا کر کے تصور کرے کیونکہ وجود کی حقیقت
 ماہیت کے ساتھ وہ ہوتی ہے جو کسی عرضی یا عارضی صفت کو اپنے موصوف
 کے ساتھ ہوتی ہے، اور یہ قاعدہ ہے کہ جو چیز کسی شے کے ساتھ عرضی
 ہونے کی نسبت رکھتی ہے، اس میں معروض کو بحیثیت معروض ہونے
 کے اس عرضی پر ضرور تقدم حاصل ہوتا ہے، یعنی معروض میں ایک
 ایسا مرتبہ پیدا ہوتا ہے، جسے عرضی پر سبقت حاصل ہوتی ہے، چونکہ
 اس بنیاد پر ماہیت معروض ہوتی ہے اور وجود عارض اس لئے ماہیت
 کو اس عارض وجود پر بھی یقیناً کسی نہ کسی قسم کا تقدم حاصل ہونا چاہئے
 یعنی عقل کو اس کا اختیار ہے کہ کسی موجود شے کی تحلیل کر کے اس میں
 ماہیت اور وجود دونوں کو الگ الگ کر کے تصور کرے، اگرچہ خارج
 میں تو ایک ہی چیز ہوتی ہے لیکن یہ دونی صرف ذہنی عمل کا نتیجہ ہے
 بہر حال جب عقلی تحلیل سے یہ دو چیزیں برآمد ہو جاتی ہیں، تو ایسی صورت
 میں ظاہر ہے کہ ان میں یقیناً ہر ایک دوسرے کا غیر ہوگا، لیکن ایسا غیر
 کہ دوسرے ساتھی سے ملنے کی اس میں صلاحیت موجود ہوتی ہے، پس
 ماہیت کے لئے جس تقدم کو ثابت کیا جاسکتا ہے اس کی یہی نوعیت ہے
 اور یہ اسی وقت ہو سکتا ہے جب صرف ماہیت کا ذاتی حال پیش نظر
 ہو، ورنہ واقع کے لحاظ سے وجود ماہیت پر مقدم ہے، اور اس تقدم
 کی نوعیت ماہیت کے تقدم سے بالکل الگ ہے یعنی یہ تقدم کی اس
 قسم کے نیچے داخل ہے، جس کا نام میں نے تقدم با حقیقت یا حقیقت والا
 تقدم بتایا تھا،

دوانی نے اس کے بعد لکھا ہے۔

کہ اس بحث کا خلاصہ یہ نکلا کہ ابتدائی مرتبے میں ممکن کے لئے وجود اور عدم کے امکان کے سوا اور کوئی بات ثابت نہیں ہوتی پس معلوم ہوا کہ اس مرتبے میں ممکن کو عدم نہیں بلکہ عدم کا امکان ثابت ہے اگر مدوت ذاتی میں صرف اسی بات پر قناعت کی جائے تو پھر کوئی وقت باقی نہیں رہتی، لیکن اگر یہ نہ کیا گیا تو پھر دشواری باقی رہتی ہے میں کہتا ہوں کہ تعجب ہے، اس شخص نے جب یہ اقرار کر لیا ہے کہ ممکن کو

اس مرتبے میں عدم اور وجود دونوں کا امکان ثابت ہے، اور امکان ظاہر ہے کہ ایک سلبی اور منفی امر ہے، کیونکہ وجود اور عدم کی ضرورت کے سلب ہی کا نام تو امکان ہے، ایسی صورت میں گویا اس شخص نے یہ مان لیا ہے کہ بذات خود ماہیت میں اس سلب اور نفی کا ثبوت پایا جاتا ہے، کچھ بھی ہو، لیکن اس بات کا انحصار یہی ہے کہ بہر حال کسی نہ کسی قسم کا ثبوت اس مرتبے میں پایا جائے اور جب ہی مان لیا گیا، تو پھر تقدم کے لئے جن جن باتوں کی ضرورت ہے وہ سب پائی گئیں، پھر یہ کہنا کہ ان باتوں سے محض بعض پر قناعت کی جائے عجیب ہے وجہ یہ ہے کہ تقدم کیلئے دو ہی باتوں کی ضرورت ہے ایک تو یہ کہ مقدم کا وجود ایک خاص مقام اور مرتبے پر ہو، دوسری بات یہ کہ موخر کا اس مقام اور مرتبے پر عدم ہو، اب ظاہر ہے کہ ماہیت کو اس مرتبے میں ایک گونہ ثبوت بھی میسر ہے، اور وجود کا اس مرتبے میں فقدان اور عدم بھی ہے، آخر سوچنے کی بات ہے کہ ماہیت سے خواہ کسی مرتبے میں بھی ہو، خود اس کی ذات اور اس کے ذاتیات تو کسی طرح جدا نہیں ہو سکتے، پس معلوم ہوا کہ ماہیت کو اس مرتبے میں بھی خود اپنی ذات کی حیثیت سے گونہ ثبوت حاصل ہے، اگرچہ واقع میں یہ ثبوت وجود ہی کا تابع ہے جیسا کہ تم کو معلوم ہو چکا۔

ایک دشواری کا حل ایک اور شکل اس مقام پر یہ پیش کی گئی ہے کہ ماہیت کے عدم کو اگر اس کے وجود پر مقدم قرار دیا جائے گا جیسا کہ دعویٰ کیا گیا ہے، تو اس تقدم کی نوعیت بالطبع والے تقدم کی ہوگی

اس لئے کہ اہل فلسفہ تقدم ذاتی کی صرف دو ہی صورتیں بتاتے ہیں یعنی علت والا تقدم یا بالطبع والا تقدم، ماہیت اور وجود میں ظاہر ہے کہ علت والا علاقہ تو ہے نہیں پس بالطبع والی صورت متعین ہوئی لیکن اس میں دشواری یہ ہے کہ حکماء کا جو یہ خیال ہے کہ علت تمام بسیط ہی ہو سکتی ہے غلط ہو جاتا ہے اس لئے کہ اب تو وجود کی پیدائش علاوہ فاعل کے اس ماہیت پر بھی موقوف ہوئی ہو جو وجود سے مقدم ہوتی ہے گویا وجود کے پیدا کرنے کے لئے صرف فاعل کا وجود کافی نہ ہوا بلکہ وجود کی علت میں کچھ اور چیزوں کے اضافے کی بھی ضرورت ہوئی، حالانکہ حکماء قائل ہیں کہ واجب اول سے معلول اول کا صدور اسی طریقے سے ہوا ہے کہ معلول اول کی علت بالکلیہ ہر جہت سے بسیط ہے، اس کی وحدت میں کسی قسم کی ترکیب نہیں ہے، بعض لوگوں نے اس جواب میں کہا ہے کہ جو ابنا یہ کہا جاسکتا ہے کہ حکماء کی مراد علت بسیطہ سے فقط یہ ہے کہ اپنے وجود میں معلول جس کا محتاج ہو، اب ایسی صورت میں خود معلول میں جو احتیاج کی صفت پائی جاتی ہے، اور احتیاج سے پہلے جو اس کے صفات میں مشتملاً امکان اور امکان کے لازمی اعتبارات یہ سب اصل علت کی ذات سے خارج ہیں کیونکہ علت کی جو تعریف اوپر درج کی گئی، اس کے حساب سے یہ ساری باتیں علت کی ذات سے خارج ہیں، اسی وجہ سے حکماء نے تصریح بھی کی ہے کہ امکان ذاتی علت کے اندر داخل نہیں ہے، میں کہتا ہوں کہ یہ جواب بہت زیادہ رکیک اور کمزور ہے، اس لئے کہ ماہیت کے اجزاء مثلاً حبش اور فصل بلکہ مادہ اور صورت یہ ساری چیزیں اس احتیاج میں پیش نظر نہیں رہتیں جو معلول کو سبب کی جانب ہوتی ہے، لیکن ماہیت کے وجود کے اسباب میں ان کو بھی شمار کیا جاتا ہے، پھر جب ان کو اسباب کے سلسلے میں شمار کرتے ہیں تو ماہیت کے ان مراتب کا شمار بھی انھی اسباب کے ذیل میں کیوں نہ کیا جائے گا، جو وجود سے پہلے اس کے لئے ثابت ہیں یہ فقرہ کہ ”شے ممکن ہوئی، پھر محتاج ہوئی، تب موجود ہوئی“ اسی بنیاد پر تو درست ہے، بلکہ ”پھر“ اور ”تب“ کے الفاظ بھی اسی طرف اشارہ کر رہے ہیں کہ علت ہونے میں ان امور کو بھی دخل ہے، اسی لئے

تو صراحتہ اعلان کیا گیا ہے، کہ سبب کا ممکن جو محتاج ہے، تو اس کی علت ممکن کا امکان ہی ہے، ٹھیک جس طرح وجود اور ضلیت کے قابل میں قبول کرنے کا سبب انفعالی قوت ہوتی ہے، یہی حال ممکن میں امکان کا ہے کہ اسی کی وجہ سے ممکن علت کا محتاج ہے، یہر مل علت کے مرکب ہونے کے الزام سے گریز ممکن نہیں ہے، میرے نزدیک تو اس مقام پر جو تحقیقی بات کہی جاسکتی ہے وہ یہ ہے کہ یوں کہا جائے خود وجود کا صدور جو علت سے ہوتا ہے یہ ایک الگ بات ہے، اور ماہیت کا موجود ہو جانا یہ دوسری بات ہے، اور یہ بات گزر چکی کہ موجود ہونیکا دراصل واردار وجود پر ہے، اور ماہیت وجود ہی کے سبب سے موجود ہوتی ہے پس معلوم ہوا کہ خود جاعل سے وجود کا وجود ہوتا ہے اس کے لئے نہ ماہیت کی حاجت ہے اور نہ امکان کی، نہ کسی ایسی زائد صفت کی جس کا نام حاجت ہو، بلکہ وجود کی ہویت کا براہ راست تعلق صرف فاعل اور جاعل سے رہتا ہے، جس میں فاعل کے ساتھ کسی چیز کے اضافے کی قطعاً ضرورت نہیں ہوتی اور اس بنیاد پر یہ ہو سکتا ہے کہ بعض موجودات کی علت بسیط ہو، یعنی صرف نقل کا وجود ہی علت اس طور پر ہو، کہ اس کے ساتھ کسی شرط کے بڑھانے کی ضرورت نہ ہو، مثلاً ماوے یا صورت یا ماہیت یا قوت یا امکان وغیرہ میں سے کسی چیز کی ضرورت فاعل کو اپنے تخلیقی فعل کے لئے نہ ہو، باقی خاص یہ بات یعنی ماہیت کو موجود کرنے کا مسئلہ، تو اس قسم کی مجہولیت میں علت کا مرکب ہونا ضروری ہے، اس لئے کہ جو وجود ماہیت کے لئے بنایا جاتا ہے وہ تو ماہیت کا ایک حال ہے اور ظاہر ہے، کہ کسی شے کا کوئی بالفعل حال یقیناً اس شے کی ذات سے بھی متاخر ہوگا اور اس شے کے امکان سے بھی نیز اس حال کے قبول کرنے کی قوت سے بھی متاخر ہوگا، پس ایسی صورتوں میں بسیط علت کہاں پائی جاسکتی ہے، بلکہ ان صورتوں میں علت تمامہ چند چیزوں سے مرکب ہوگی، یعنی فاعل کی ذات اور جو چیز قبول کی گئی، یعنی مقبول کی ماہیت اور اس ماہیت میں قبول کرنے کی صلاحیت و قوت ہمہ اذکم ان تین چیزوں کا ہونا تو ضروری ہے، اسو اس کے جو امکانی قوت و صلاحیت یہاں نظر آتی ہے۔ اس میں

قرب و بعد کے پیدا ہونے کی بھی گنجائش ہے، یہ میں اس لئے کہہ رہا ہوں کہ ماہیت کے امکان کو صرف ماہیت کی اپنی ذات کی حیثیت سے اس طور پر جب تصور کیا جائے کہ ابھی علت سے اس کی نسبت قائم نہیں ہوئی ہے، تو ایسی صورت میں ظاہر ہے کہ یہی امکان ایک بعید قوت اور صلاحیت کی حیثیت اختیار کر لے گا لیکن جب ماہیت کو علت کی طرف منسوب کرنے کے بعد اس امکان کو تصور کریں گے تو اس نسبت کی وجہ سے بھی امکان ایک قریب قوت و صلاحیت کی حیثیت اختیار کر لے گا، یعنی فعلیت سے بہت زیادہ قرب ہو جائے گا، کیونکہ موجود ہونا بھی تو ماہیت کی فعلیت ہے یا یوں کہو کہ وجود کے ساتھ مقید ہونا بھی ماہیت کی فعلیت ہے جیسے ہیولی صورت سے ملنے کے بعد صاحب صورت بن جاتا ہے، اور دونوں (یعنی ہیولی و صورت) شے واحد بن جاتے ہیں۔



مرحلہ دہم

اس مرحلے میں عقل اور معقول سے بحث کی جائے گی، قصہ یہ ہے کہ موجود صرف موجود ہونے کی حیثیت سے جن عوارض و صفات سے موصوف ہوتا ہے، ان عوارض و صفات میں اس کا عالم یا علم یا معلوم ہونا بھی ہے، یعنی ان صفات کے لئے اس کی ضرورت نہیں ہوتی کہ موجود کوئی خاص استعداد اور صلاحیت رکھنے والی نوع کی شکل اختیار کرے خواہ طبعی نوع ہو، یا تعلیمی، اسی لئے علم کا مسئلہ بھی اس کا مستحق ہے، کہ فلسفہ اولیٰ میں اس سے بحث کی جائے یعنی جس میں صرف ان کلی احوال سے بحث کی جاتی ہے، جو موجود کو صرف موجود ہونے کی حیثیت سے عارض ہوتے ہیں، ہم اس مسئلے کے مباحث کو تین حصوں میں تقسیم کر دیتے ہیں جن میں سے پہلے حصے میں علم کی ماہیت اور اس کے ذاتی عوارض سے بحث کی جائے گی، اس حصے کی چند تفصیلیں ہیں۔

فصل
اس فصل میں علم کی تعریف بتانے کی کوشش کی جائے گی
زیادہ قرین صواب یہ بات معلوم ہوتی ہے کہ علم کا تعلق
بھی انہی خالق سے ہے جن کی انیت اور واقعی ہستی، بھی
مجسمہ ان کی ماہیت بھی ہے، اور اس قسم کے خالق کی تعریف ممکن ہی نہیں
ہے، جس کی وجہ یہ ہے کہ تعریف خصوصاً جو ذاتیات سے کی جاتی ہے، جسے حد

کہتے ہیں وہ جنوں اور فصول سے مرکب ہوتی ہے، ظاہر ہے کہ یہ ساری چیزیں
کلی طور پر، اور جس چیز کا حال یہ ہو کہ اس کا وجود ہی اس کی ماہیت ہو چونکہ وہ
ذات خود شخص پذیر ہوتا ہے اس لئے کلی امور کے ذریعے سے اس کی تعریف کیسے
ممکن ہو سکتی ہے۔

اور جس طرح علم کی ذاتیاتی تعریف (حد) ناممکن ہے اسی طرح حواض سے بھی
اس کی کامل تعریف ہے ”اسم تام“ کہتے ہیں ممکن نہیں، وجہ اس کی یہ ہے کہ علم
سے زیادہ مشہور اور معروف چیز اور کیا ہو سکتی ہے، جس کے ذریعے سے اس کی
رسمی تعریف کی جائے آخر کون نہیں جانتا کہ علم نفس کی ایک وجدانی کیفیت ہے
جسے ہر زندہ جاننے والا شخص اپنے اندر ابتداء ہی سے اس طور پر پاتا ہے جس میں
کسی انتہاس اور اشتباہ کی قطعاً گنجائش نہیں ہوتی، اور قاعدہ ہے کہ جس چیز
کا حال ایسا ہو اس کی تعریف ایسے امور کے ذریعے سے کرنا مشکل ہے جو اس
سے بھی زیادہ مشہور، اور ظاہر و جلی ہوں علاوہ اس کے ایک بات یہ بھی
ہے کہ عقل کے سامنے جو چیز بھی ظاہر ہوتی ہے، وہ اسی وجہ سے ظاہر ہوتی ہے، کہ عقل کو اس
کا علم حاصل ہو جاتا ہے، پھر عقل کے سامنے خود علم کسی چیز کے ذریعے کیسے ظاہر ہو سکتا ہے جو علم
نہ ہو، البتہ یہ ضرور ہے کہ بعض بہت کھلی ہوتی اور جلی و ظاہر باتیں ایسی بھی ہوتی ہیں جن
پر قہر کرنے کے لئے تھوڑی بہت تنبیہ اور آگاہی کی ضرورت ہوتی ہے آدمی
اگر اس کے متعلق کسی غفلت اور ذہول میں مبتلا ہے، تو ان تنبیہوں سے وہ
چونک جاتا ہے اور اس کا مطلب اس کی سمجھ میں آ جاتا ہے، نیز ذرا اس کی بصیرت
میں زیادتی بھی ہو جاتی ہے، جیسا کہ وجود و دنیا کی تمام چیزوں میں سب سے
زیادہ معروف و مشہور ہے اس کا حال ہے، یہ تو اصل واقعہ ہے، باقی بعض
اہل علم نے اسی دعوے کو ثابت کرنے کیلئے کہ علم کی تعریف و شمار ہے یہ جو دلیل قائم کی ہے کہ کسی چیز
کو جب کوئی جانتا ہے تو اسی کے ساتھ یہ بھی جانتا ہے کہ میں اس چیز کو جانتا ہوں
اس کیلئے نہ کسی دلیل کی ضرورت ہوتی ہے نہ برہان کی اور اپنے عالم ہونے
کا علم، اس کا مطلب یہ ہے، کہ عالم کی ذات علم سے موصوف ہے اور یہ
قاعدہ ہے کہ کسی چیز کا کسی چیز سے متصف ہونے کا علم جب کسی کو ہو، تو ضرور

ہے کہ اس کو دونوں چیزوں (یعنی صفت و موصوف) کا علم ہو، اب اگر علم کی حقیقت کا علم یہی نہیں بلکہ فطری ہو، اور ہم اس کے جاننے کے لئے دلیل و برہان کے تخلّج ہوں، تو لازم آتا ہے کہ یہ بات یعنی دنیا کی کسی چیز کا ہمیں علم ہے، اس کا علم ہمارے لئے اس وقت تک ناممکن ہو جائے جب تک کہ دلیل و برہان سے ہم اس علم کو نہ حاصل کریں، حالانکہ یہ بدایت کے خلاف ہے پس ثابت ہوا کہ علم کی حقیقت کا علم نظر و فکر کی کسی زور آزمائیوں سے قطعاً مستغنی اور بے نیاز ہے۔

میں کہتا ہوں کہ اس شخص کا یہ بیان محل تامل ہے، اس لئے کہ جو کچھ انہوں نے کہا اس سے صرف یہ ثابت ہوتا ہے کہ کسی نہ کسی وجہ سے علم کا علم ہر شخص کو حاصل ہے، لیکن یہ نہیں ثابت ہوتا کہ اپنے سوا ہر چیز اور ہر صفت سے امتیاز ہو کر بھی علم کا علم ہر شخص کو حاصل ہے، اور یہ بات کہ جب کسی شے کو دوسری شے کے لئے ثابت کریں تو چیز ثابت کی جاتی ہے، اس کے تصور کو جو ضروری قرار دیا گیا ہے، تو اس تصور میں کوئی خاص قید نہیں ہے بلکہ جو من الوجہ کسی قسم کا تصور بھی کافی ہے، جیسا کہ علم منطق میں اس مسئلے کی اس مقام پر تفصیل کی گئی ہے جہاں بیان کیا گیا ہے کہ محکوم علیہ، محکوم بہ اور نسبت کا علم تصدیق کے لئے ضروری ہے، اور سچی بات بھی یہی ہے، کہ یوں تو ہر شخص جانتا ہے کہ مجھ میں شنوائی، بینائی کی قوتیں ہیں، میرے پاس ہاتھ ہیں پاؤں ہیں سر ہے، وغیرہ، لیکن باوجود اس علم کے اکثر ان امور کے حقائق سے ناواقف ہوتے ہیں، نہ ان کی کہنے کا انہیں علم ہے، اور نہ ان کے رسوم کا، یعنی نہ ذاتیات کو ان کے جانتے ہیں، اور نہ عوارض کا کامل علم انہیں حاصل ہوتا ہے۔

فصل

ایسی چیزیں جن کے وجود ہمارے سامنے سے غائب ہیں، انکے علم کے لئے ضروری ہے کہ ہمارے سامنے ان کی صورتیں ہوں، اس فصل میں اسی مسئلے کو سلجھایا جائے گا، وجود کے

مباحث میں یہ بات گزری ہے کہ بعض اشیاء خصوصاً ایسی چیزیں جو معدوم ہیں یا جن کا وجود متعین اور ناممکن ہے ان کی مثالی صورتیں ذہن میں پائی جاتی ہیں

کیونکہ ہم ان کے لئے صادق ثبوتی احکام ثابت کرتے ہیں مثلاً حکم لگاتے ہیں کہ
 شریک باری کا وجود متنع ہے، اجتماع تفضیلین محال ہے، سولے کا پہاڑ یا پارہ
 کا دریا معدنی جسمانی جوہر ہے، حالانکہ خارج اور عین میں ان کا وجود نہیں ہے، مگر
 کسی شے کے لئے اگر کوئی چیز ثابت کی جائے گی تو ثبوت لہ (یعنی جس کے لئے وہ
 وہ چیز ثابت ہوتی ہے) اس کو اس طرف میں موجود رہنا چاہئے، جس میں ثبوت
 وقوع پذیر ہوا ہو، اس بنیاد پر اس قسم کی چیزوں کے متعلق یہ ماننا پڑے گا کہ
 کسی قسم کا بھی ہوا، لیکن گو نہ وجود ان کے لئے ثابت ہے، کیونکہ اس کا امکان
 تو ہے نہیں کہ خارج میں کوئی چیز متنع ہونے کی صفت، یا ناموجود ہونے کی صفت
 سے موصوف ہوا، اس لئے کہ کوئی بھی چیز ہو، موجود ہو ہی نہیں سکتی، جب تک
 اس میں وجہ نہ پیدا ہوئے، اور موجود ہونے کے بعد ظاہر ہے کہ معدوم کیسے
 رہ سکتی ہے پس معلوم ہوا کہ متنع ہونے کی صفت یا معدوم ہونے کی صفت شے
 کو علم میں ثابت ہوتی ہے نہ کہ خارج اور عین میں، باقی اس مقام پر جو یہ شبہ کیا جانا
 ہے کہ متنع ہونے کی صفت جب کسی شے کو ثابت ہو، اگر اس کی وجہ سے شے
 کا وجود ناممکن ہو جاتا ہے تو چاہئے، کہ ممکن اشیاء کی وہ علمی صورتیں بھی متنع قرار
 پا جائیں، جو بحسنہ خود اپنی ماہیت ہی ہوتی ہیں، کیونکہ خارج میں تو ان علمی صورتوں
 کا بھی حصول محال اور ناممکن ہے، اور اس کا مطلب یہ ہوا کہ ممکنات، اور
 مستحکات میں کوئی فرق باقی نہ رہا یعنی بذات خود خارج میں ممکنات کی صورتوں
 کا موجود ہونا بھی ناممکن ہے اس بات میں دونوں برابر ہیں، مگر یہ شبہ کچھ نہیں
 ہے وجہ اس کی یہ ہے کہ خود ماہیت کی ذات کا اعتبار، یہ اس کے موجود
 ہونے کے اعتبار سے بالکل مختلف ہے، ماہیت کا حال تو یہ ہے کہ خواہ ممکن
 سے ماخوذ ہو، یا متنع سے جب وہ ماہیت صرف ذہنی ماہیت ہوگی تو اس
 کا خارجی ہونا محال ہے اسی طرح وجود خارجی کی قید کے ساتھ ماہیت کے لئے
 ذہنی ہونا ناممکن ہے، الحاصل ذہنی وجود ہو یا خارجی، باہم ان میں انقلاب
 ناممکن ہے یعنی نہ ذہنی وجود خارجی وجود ہو سکتا ہے نہ خارجی وجود کا ذہنی ہونا ممکن
 ہے، لیکن یہ بات اس کو مقتضی نہیں ہے، کہ ماہیت کو جب ”من حیث الھی“

یعنی خود اس کی ذات کی حیثیت سے اس کو اسی طرح تصور کیا جائے جیسی کہ وہ ہے، تو اس وقت خارجی یا ذہنی وجود سے اس کا متصف ہونا ناممکن ہو جائے۔ الغرض امتناع اور امکان کا حکم ذہن اور عقل میں جس چیز پر لگایا جاتا ہے اس کا عقل میں موجود رہنا تو ناگزیر اور ضروری ہے، لیکن یہ جو امتناع یا امکان کا حکم اس پر لگایا جاتا ہے، اس حکم کا تعلق اس کے ذہنی اور عقلی وجود سے نہیں ہوتا، بلکہ اس کا تعلق ماہیت کے اس مرتبے سے ہے جس کی تعبیر ”من حیث ہی ہی“ سے کی جاتی ہے، ہر اشیاء کا علمی شہود اور کشفی ظہور بھی ہوتا ہے یعنی ان کا ذہنی وجود بھی ہوتا ہے، اس کی ایک دلیل یہ واقعہ بھی بن سکتا ہے کہ دنیا میں بکثرت ایسی چیزیں ہیں، جو اس قسم کے عام صفات جیسے اشتراک، عمومیت، نوعیت، جہتیت، وغیرہ سے موصوف ہوتی ہیں، لیکن باوجودیکہ یہ صفات ان پر صادق آتے ہیں، مگر خارج میں اس نوعیت کے صفات قطعاً موجود نہیں ہوتے، پس ضروری ہوگا کہ اشیاء کیلئے ایک اور نشاء اور ایک اور قسم کا وجود بھی مانا جائے جس میں کلی ہونے یا اسی قسم کے صفات سے موصوف ہونے کی اشیاء میں گنجائش نکل آئے۔ منجملہ ان دلائل اور شواہد کے جن سے ذہنی عالم اور علمی نشاء کا بتا چلتا ہے ایک زبردست قوی دلیل اس کی یہ ہے، کہ مختلف محسوسات مثلاً حرارت و برودت (گرمی سردی) کی کیفیت سے آلات لاسہ یعنی جھونے والے اعضا متاثر ہوتے ہیں، تو جو صورتیں ان آلات اور اعضا میں حاصل ہوتی ہیں ان کی نوعیت وہ باقی نہیں رہتی جو خود ان محسوس کیفیتوں کی تھی بلکہ منقولہ کیف کی چار قسموں میں سے کسی قسم سے ان کا تعلق ہوتا ہے، میرا مطلب یہ ہے کہ مثلاً تیز حرارت کی جو صورت لمس (چھونے) کے آئے میں مثلاً انگلیوں میں جو حاصل ہوتی ہے یہ انگلیوں کی حاصل شدہ کیفیت خود ان چیزوں میں سے باقی نہیں رہتی، جن کا احساس قوت لاسہ کے ذریعہ کیا جاتا ہے، ورنہ چاہئے کہ کوئی دوسرا جھونے والا ان انگلیوں کو جن میں حرارت کی صورت حاصل ہوئی ہے اگر چھوئے تو وہ بھی حرارت ہی کو محسوس کرے، (حالانکہ بسا اوقات آگ

چونکہ والے کی انگلی جل جاتی ہے لیکن جو اس جلی ہوئی انگلی کو اسی وقت چبوتا ہے اسے معمولی سی گرمی بھی محسوس نہیں ہوتی یا اس سے زیادہ واضح مثال یہ ہو سکتی ہے کہ انتہا درجے کی سخت میٹھی چیز کو ایک شخص چکیتا ہے یا کھاتا ہے بچہ چمکنے کا جو آلہ زبان ہے اس میں اس شخص کی صورت کو حاصل کرتا ہے، لیکن کیا اس کے یہ معنی ہیں کہ خود وہ بارہ گوشت یعنی زبان بھی میٹھی ہو جاتی ہے، اگر ایسا ہوتا تو چاہئے کہ بالفرض اگر کوئی اس زبان کو چبانے لگے، تو اسے بھی وہ اسی قدر شیریں محسوس ہو، جتنی کہ خارج میں خود وہ شخص اس تھی، پس واقعہ یہی ہے کہ ہمارے احساسات میں ان چیزوں کی جو صورت حاصل ہوتی ہے اب اس کا تعلق ان چیزوں سے باقی نہیں رہتا بلکہ وہ نفس کی ایک کیفیت بن جاتی ہے، اور اس کا شمار ان نفسانی کیفیات میں ہوتا ہے، جو جسم کے نہیں بلکہ نفس کے صفات ہوتے ہیں، الغرض اس بنیاد پر ذہنی حرارت کی نوعیت وہ نہیں ہوتی جو خارجی حرارت کی ہوتی ہے، اور نہ چاہئے تھا کہ ذہنی حرارت بھی جلانے والی ہوتی بلکہ اب تو وہ ایک نفسانی کیفیت ہے، یہی حال ذہنی برودت اور ٹھنڈک کا ہے، بلکہ ذہنی رنگ، ذہنی حروف، ذہنی آواز سب کا یہی حال ہے، ذہنی آواز سے میری مراد مثلاً وہ باتیں ہیں جو آدمی اپنے دل میں کرتا ہے، ظاہر ہے کہ ان ذہنی باتوں کو سبھی اگر ان کیفیات میں شمار کیا جائے جو سنی جاتی ہیں، تو جس ہوا میں کوئی چیز ٹھونکی، یا پھاڑی جاتی ہے، اسی میں وہ قائم ہوتیں، اور ہر شخص جس کی قوت شنوائی درست حال میں ہو، وہ دل کی باتیں اس طرح سن سکتا تھا، کہ اس کے کان کے پردے ان سے متاثر نہ ہوں، الحاصل یہ ایسے واقعات ہیں جن سے آدمی یہ سمجھ سکتا ہے، کہ جتنے محسوسات ہیں ان کے غیر محسوس وجود بھی ہیں اور اسی سے وہ اس پر بھی ایمان لا سکتا ہے کہ جسمانی نشاءات اور خلقت کے سوا کوئی دوسری نشاءات اور خلقت بھی ہے، باقی جو لوگ اس علمی حضور اور ذہنی وجود کے منکر ہیں، ان کے مختلف دلائل وہ جوہ کی حالت یہ ہے، کہ مثلاً یہ دعویٰ کرتے ہوئے کہ خارجی وجود سے الگ اشیاء کا کوئی ذہنی وجود نہیں ہے وہ یہ کہتے ہیں کہ اگر ہمارے اندر خارجی اشیاء کا وجود ہوگا، تو لازم آتا ہے ہم جس وقت سیاہی

اور سفیدی کا تصور کریں اس وقت ہمارے نفوس میں ایسی دو چیزیں جو باہم ایک دوسرے کی ضد ہیں جمع ہو جائیں، یا اسی کی تائید میں وہ کہتے ہیں کہ مختلف مہیت مثلاً انسان، فلک، زمین وغیرہ کے متعلق یہ مانا جائے کہ ذہن میں وہ چھپتی ہیں تو اس حیثیت سے کہ ایک شخصی ذہن میں ان کی جزئی صورتیں حاصل ہیں، یہ تسلیم کرنا پڑے گا کہ وہ خارج میں موجود ہیں، اب اگر یہ ذہنی صورتیں مہیت کے اعتبار سے خارجی افراد کے ساتھ متحد ہیں، یعنی دونوں کی مہیت اور لوازم مہیت ایک ہی ہیں، تو ایسی حالت میں ضروری ہے کہ ان ذہنی صورتوں سے خارجی اثار و خواص ظاہر ہوں، پھر چاہئے کہ ذہنی حرارت سے سوزش اور جلن پیدا ہو، اور ذہنی انسان جلنے پھرنے والا ٹھنڈے والا ٹھنڈے پڑھنے والا بھی ہو، اور ذہنی سیاہی نگاہ کی روکنے والی ہو، حالانکہ ایسا نہیں ہے، اور اگر مہیت میں دونوں متحد نہیں ہیں، تو پھر یہ دعویٰ کہ ایک ہی شے کے دو وجود ہوتے ہیں غلط ہو جاتا ہے، اور یہی ہمارا مقصد تھا، اسی طرح یہ لوگ ایک دلیل یہ بھی اپنے دعوے کے ثبوت میں پیش کرتے ہیں کہ چیزوں کے جاننے کا مطلب اگر یہی ہوتا ہے، کہ ان چیزوں کے وجود ہمارے نفوس میں حاصل ہوتے ہیں، تو اس سے یہ لازم آتا ہے، ہمارے نفوس تحریک بھی ہوں ساکن بھی ہوں، گرم بھی ہوں سرد بھی ہوں، ہر حال اسی قسم کی چیزیں اس گروہ کی طرف سے پیش کی گئی ہیں، ان کے جوابات کا ذکر شروع کتاب میں آچکا ہے یعنی بتایا گیا تھا کہ علمی اور ذہنی وجود، خارجی وجود سے الگ چیز ہے، اور مہیت جب اس وجود سے موصوف ہو کر موجود ہوتی ہے، تو بہت سے ایسے خواص و اثار جو مادی اور خارجی وجود پر مرتب ہوتے تھے مثلاً باہم ایک دوسرے کی ضد ہونا، ایک کا دوسرے کو برباد کر دینا، یا بگاڑ دینا، یا ایک کا دوسرے کے مزاحم ہونا وغیرہ یہ ساری باتیں ذہنی وجود سے سلوب اور غائب ہو جاتی ہیں، یہ تو ان شکوک کے حل کی صحیح راہ ہے، لیکن بعض لوگوں نے ان دلائل سے عہدہ براہونے کے لئے جو یہ تقریر کی ہے، کہ شے کے لوازم کے متعلق یہ جائز ہے کہ اس شے کے قبول کرنے والے امور کے اختلاف سے ان لوازم میں بھی اختلاف

ہو جائے، یہی وجہ ہے، کہ جو حرارت جسمانی مادے میں پائی جاتی ہے اسے خاص قسم کے مختلف عوارض عارض ہوتے ہیں، لیکن جب اسی حرارت کا قیام ایسے غیر مادی نفس میں ہوتا ہے، جو وضع مقدار سے مجرد اور پاک ہوتا ہے، تو جسمانی مادے والے آثار و خواص اسے عارض نہیں ہوتے، (بہر حال یہ اختلاف تو قابل اختلاف کا نتیجہ ہے)، لیکن خود ماہیت دونوں حال میں ایک ہی رہتی ہے، میں کہتا ہوں کہ اگر مخالف بجائے ان مابینوں کے خود ان آثار و خواص کی طرف بحث کے رخ کو پھیر دے مثلاً بجائے آگ کے خود اس کی خاصیت گرمی، یا سورش کے متعلق پوچھنے لگے، کہ ان کے ذہنی اور خارجی وجود میں کیوں اختلاف پایا جاتا ہے، تو مذکورہ بالا جواب بے کار ہو جاتا ہے، اس لئے اصلی چارہ کار اس کے سوا اور کچھ نہیں ہے کہ ہم نے وجود ذہنی کے مباحث کو (شرح و کتاب میں) جس طریقے سے بیان کیا ہے، اسی کی طرف رجوع کیا جائے۔

فصل
اعلم کی تفسیر اور تشریح میں جو باتیں اب تک کہی گئی ہیں، ان کا حال بھی اس فصل میں بیان کیا جائے گا، اور ہر ایک کی تنقید کے بعد کوشش کی جائے گی، کہ کوئی ایسی جامع چیز

مل جائے جو علم کے تمام افراد کو حاوی ہو، بہت سے لوگوں کا خیال ہے، کہ عقل اور معقول (اور علم معلوم) کے متعلق حکماء کے اقوال میں سخت اضطراب اور انتہا سے زیادہ اختلاف ہے، مثلاً شیخ رئیس کی حالت یہ ہے، کہ کبھی تو ان کے کلام سے یہ معلوم ہوتا ہے کہ وہ تعقل اور ادراک کو ایک سلبی اور منفی امر قرار دینا چاہتے ہیں، یہ بات انہوں نے وہاں کہی ہے، جہاں انہوں نے یہ بیان کیا ہے کہ باری تعالیٰ کے عاقل و معقول ہونے سے یہ لازم نہیں آتا کہ حق تعالیٰ کی ذات یا صفات میں اس کی وجہ سے کسی قسم کی کثرت پیدا ہو جاتی ہے، کیونکہ مادے سے مجرد اور پاک ہونا بھی حق تعالیٰ کے عاقل اور معقول ہونے کا مطلب ہے، اور مجرد ہونا ایک عدمی بات ہے یہ تو بیان کچھ ہے، پھر دوسری جگہ یہی شیخ تعقل رکھنے والے جوہر میں جو صورتیں مرئسم ہوتی ہیں، اور معقول و معلوم کی ماہیت کے وہ مطابق ہوتی ہیں،

انہی کو وہ علم قرار دیتے ہیں، یہ بات انہوں نے وہاں بیان کی ہے جہاں یہ بتانا چاہا ہے کہ شے کو اپنی ذات کا تعقل اور علم جو ہوتا ہے، اس کا مطلب یہی ہے، کہ اس کی صورت خود اس کی اپنی ذات کے سامنے حاضر ہوتی ہے الغرض صورت کے اسی حضور کو یہاں وہ علم اور تعقل سمجھتے ہیں، اشارات کے منط سوم میں بھی اسی کی طرف اشارہ ان نظموں میں کرتے ہیں دو عالم اور مد رک کے سامنے شے کا حاضر اور متحمل ہونا بھی اس شے کا اور اک ہے، کبھی تعقل وہ صرف اضافت اور نسبت کو قرار دیتے ہیں، اور اس کا اظہار وہاں کیا ہے جہاں انہوں نے یہ بیان کرنا چاہا ہے کہ واجب الوجود کی بسط عقل کی عقلیت اور علم کی وجہ یہ نہیں ہے کہ مختلف صورتیں عقل الہی میں حاصل ہوتی ہیں، بلکہ اس علم کی وجہ یہ ہے کہ ان مختلف صورتوں کا فیضان اسی علم سے ہوتا ہے، شیخ نے دعویٰ کیا ہے کہ اسی بنیاد پر یہ کہا جاسکتا ہے کہ اگر وہی عقل بسیط (جو خدا میں ہے) اگر ہم میں حاصل ہو جائے تو وہی ہمارے تمام نفسانی علوم (یعنی جو علوم ہمارے نفس میں پیدا ہوتے ہیں) ان کی خلاق بن جائے گی، کبھی وہ اس کو ایسی کیفیت قرار دینا چاہتے ہیں جسے خارجی امور سے نسبت ہو، یا جو خارجی امور کی طرف منسوب ہو اسی کیفیت کا نام علم ہے اور یہ وہاں لکھا ہے جہاں انہوں نے علم کو نفسانی کیفیتوں کے ذیل میں شمار کر کے براہ راست اور بالذات تو اس کو مقولہ کیف کے بیچے اور بالعرض وبالواسطہ مقولہ مضاف کے تحت مندرج ہونے کا دعویٰ کیا ہے، نیز اسی خیال کی تائید ان کے اس کلام سے ہوتی ہے، جس میں انہوں نے یہ بیان کرتے ہوئے کہ معلومات کے تغیر سے علم میں بھی تغیر کا پیدا ہونا ضروری ہے یہ تصریح کی ہے، کہ علم ایک ایسی کیفیت کا نام ہے، جس میں اضافت اور نسبت پائی جاتی ہے یعنی ایسی کیفیت ہے جو کسی کی طرف منسوب اور مضاف ہو، بہر حال یہ اختلافات تو شیخ کے کلام میں پائے جاتے ہیں شیخ مقول یعنی کتاب حکمت الاشراق کے مصنف نے علم کے متعلق اپنا یہ خیال ظاہر کیا ہے کہ علم ظہور ہی کا نام ہے، اور ظہور خود نور ہی کی ذات کی تعبیر ہے، پھر نور کے مختلف حالات ہیں، کبھی نور خود اپنے لئے نور

ہوتا ہے (یعنی خود اپنے اوپر ظاہر ہوتا ہے) اس کو نورِ نفس کہتے ہیں، کبھی غیر کے لئے نور ہوتا ہے (یعنی غیر کیلئے اس کا ظہور ہوتا ہے) پہلی صورت یعنی جب نورِ نفس ہو تو ایسا نور خود اپنا عالم اور اپنے نفس کا مد رک ہوتا ہے (جیسا کہ نورِ الانوار (خدا) نورِ قاهر (عقول) نورِ مدیر (نفوس) کا حال ہے) لیکن اگر غیر کے لئے نور ہو، تو اس غیر کو دیکھنا چاہیے کہ وہ نورِ نفس ہے یا نہیں، اگر نہیں ہے، تو بذاتِ خود وہ تاریک اور مظلم ہے یا نہیں، اگر نہیں ہے، تو غیر کے لئے نور ہے یا غیر کے لئے بھی نور نہیں ہے بلکہ غیر کے لئے بھی تاریکی ہی تاریکی ہے، مذکورہ بالا شقوں میں سے پہلی شق کا حال تو بیان کیا جا چکا ہے، باقی اس کے بعد کی چار شقوں میں سے پہلی شق میں غیر کو اس نور کا ادراک و علم ہوتا ہے، لیکن تین صورتیں جو اس کے بعد والی ہیں ان میں نہ غیر ہی کو ان کا علم و ادراک ہوتا ہے، اور نہ خود انھیں اپنی ذات کا علم ہوتا ہے (مطلب یہ ہے کہ ان چار شکلوں میں پہلی صورت تو ان صورتوں اور ان ہستیوں کی ہے، جو غیر مثلاً حق تعالیٰ کے سامنے ظاہر ہیں، اسی کے متعلق شیخ منقول لے کہا کہ غیر کو ان کا ادراک و علم ہوتا ہے، ان کے سوا طبعی اجسام اور مادی موجودات کا شمار دوسری قسم میں ہے اور آفتاب مابہات چراغ وغیرہ کی شعاعوں کو تیسری قسم میں یہ لوگ داخل کرتے ہیں انہیں جسمانی اعراض اور مادی صفات ہیں جو ان لوگوں کے خیال میں خود بھی ظلمت و تاریکی ہیں، اور غیر کے لئے بھی وہ ظلمت ہی ظلمت تاریکی ہی تاریکی ہیں) بہر حال شیخ الاشراق کا علم کے متعلق جو مذہب ہے اس کا خلاصہ یہی ہے، اور اس سے یہ معلوم ہوا کہ شے کا اپنی ذات کو جاننے کا مطلب ان کے نزدیک یہ ہے کہ شے اپنے لئے نور اور روشنی ہو، اسی طرح دو نورانی چیزوں میں نوری قسم کی نسبت اگر پیدا ہو جائے تو یہی اپنے سوا دوسری چیزوں کا جاننا ہے، یعنی یہی علم بالغیر ہے، لیکن جو کچھ اور جس طرز سے اس مطلب کو ادا کیا گیا ہے، یہ ظاہر اس میں بہت کچھ تناقض اور تضاد ہے، تاہم اگر کوئی تاویل کرنا چاہے تو سب کا خلاصہ یہ نکال سکتا ہے، کہ مد کسی غیر مادی مجرد شے کا وجود یہی اشراق والوں کے نزدیک علم ہے گویا مادی آلودگیوں سے پاک وجود کا نام علم ہے

خواہ اپنی ذات کا علم ہو، یا کسی دوسری چیز کا، اگر یہی غیر مادی مجرد وجود جو ہر قسم کی اودگیوں اور آلائشوں سے پاک ہے اگر الٰہی وجود ہے جو بذات خود قائم ہے یعنی وجود بنفسہ ہے، تو یہ بذات خود علم اور تعقل ہے، اور اگر بذات خود نہیں، بلکہ غیر کے ساتھ قائم ہے، یعنی جو اغراض کا حامل ہے تو یہ علم بھی غیری کے لئے ہوگا، پھر خواہ غیر کا خیال ہو، یا غیر کا احساس ہو، علم کے معنی کی جو اجالی تحقیق ہو سکتی تھی وہ تو یہی ہے۔

اب وقت آگیا ہے، کہ پہلے میں ان احتمالات کی غلطیاں واضح کروں جو ان مختلف تشریحوں سے بظاہر پیدا ہوئی ہیں بیاہو سکتی ہیں اسکے بعد میں اس مسلک کی بنیادوں کو استوار کروں گا، جو سہ سے خیال میں علم کے متعلق حق اور صحیح ہو سکتا ہے، آخر میں ان اقوال کے ان مخفی پہلوؤں کی طرف بھی اشارہ کروں گا، جن سے ایک حد تک ان کی اصلاح ہو سکتی ہے۔

اچھا تو اب میں عرض کرتا ہوں بات یہ ہے کہ علم کو ایک سلبی امر قرار دینا اسکا غلط ہونا تو بدیہی ہے اسلئے کہ ہم جب کسی چیز کو جانتے ہیں، تو اس علم اور تعقل کے وقت ہم اپنے وجدان کی طرف اگر توجہ کریں تو ہمیں قطعاً یہ محسوس ہوتا ہے کہ ہمارے اندر کوئی چیز حاصل ہوئی ہے نہ کہ کسی چیز کا ازالہ اور سلب ہوا ہے نیز علم اور تعقل کو سلبی امر اگر قرار دیا جائے گا، تو ظاہر ہے کہ مطلق سلب یعنی کسی قسم کا سلب یہ تو ہو نہیں سکتا بلکہ علم کو جس چیز کا سلب قرار دیا جاسکتا ہے وہ جہل ہی ہو سکتا ہے کہ یہی اس کا سب سے قریب ترین مقابل ہے، پس علم اگر سلب ہوگا تو جہل ہی کا سلب ہوگا اور جہل کی دو قسمیں ہیں بسیط اور مرکب اب اگر علم کو جہل بسیط کا سلب قرار دیا جائے تو اس کا مطلب یہی ہوگا کہ جہل جو عدم علم کی تعبیر ہے، علم اس کا سلب ہے، تو گو یا عدم علم کے عدم کا نام علم ہوا، اور عدم کے عدم کا نال ظاہر ہے کہ ثبوت ہی ہے پس معلوم ہوا علم سلبی نہیں بلکہ ثبوتی امر ہے، اور اگر جہل مرکب کے سلب کا نام علم رکھا جائے، تو یہ خرابی لازم آتی ہے، کہ شے اور اس کے سلب میں واسطہ پیدا ہو جائے یعنی زید اور لایید میں واسطہ نکل آئے حالانکہ یہ ناممکن ہے) وجہ اس کی یہ ہوگی

کہ جہل مرکب کے عدم اور سلب کو اب علم کہیں گے، حالانکہ جہل مرکب کے معدوم ہونے سے ضروری نہیں کہ علم حاصل ہو جائے، ایسے معلوم ہوا کہ علم جہل مرکب کے سلب کا نام بھی نہیں ہو سکتا، نیز جہل مرکب تو علم اور جہل سے مرکب ہوتا ہے، اب اگر علم جہل مرکب کے سلب کو قرار دیا جائے گا، تو خود وہی حال ہو سکتے ہیں، یا علم جہل مرکب کے اس جز کا سلب ہو گا، جس کا نام علم ہے، تو اس کے معنی یہ ہوئے کہ علم خود اپنی ذات کا سلب ہے اور اگر اس جز کا سلب علم ہے، جس کا نام جہل ہے، تو پہلی شق والی خرابی بوٹ جاتی ہے، یعنی علم کے عدم کے عدم کا نام علم ہے، (بچھ علم سلبی نہیں بلکہ ثبوتی امر بن جاتا ہے) اس مقام پر اگر کوئی یہ کہے کہ جہل کے سلب کو ہم علم نہیں قرار دیتے ہیں بلکہ مادہ اور مادے کے لوازم و لواحق کے سلب کا نام ہم علم رکھتے ہیں، ہم اس کے جواب میں یہ کہتے ہیں کہ یہ دعویٰ تین وجہ سے باطل ہے، پہلی وجہ تو یہ ہے، کہ مادے سے کسی چیز کا مجرد ہونا، یہ کوئی ایسی بات نہیں ہو سکتی، کہ کسی خاص شخص کی طرف تو وہ منسوب ہو، اور دوسرے کی طرف نہ منسوب ہو، مثلاً یوں کوئی نہیں کہتا کہ فلان چیز زید کے لئے تو مجرد ہے، نہ کہ عمرو کے لئے بخلاف علم اور تعقل کے کہ اس میں یہی ہوتا ہے مثلاً کہا جاتا ہے کہ فلان چیز کا علم زید کو ہے نہ کہ عمرو کو اب اگر کسی شے کا مادے سے مجرد ہونا بھی اس کا علم قرار پائے، تو پھر یہ قضیہ کہ عالم حادث ہے، اس کا عالم زید ہے، یہ کہنا درست ہو کہ وہ عالم حادث ہے، زید اس کے ساتھ مجرد ہوا (خلاصہ یہ ہے کہ کسی درخت آدمی گھوڑے کو جب کوئی مثلاً پچھتا ہے، یا اس کا عالم ہوتا ہے، تو اس میں شک نہیں کہ مادی آلاتوں سے پاک اور مجرد ہو کر ہی چیز اس دیکھنے والے یا علم رکھنے والے کے سامنے آتی ہے، لیکن صرف مجرد ہونا ان اشیاء کا یہی علم بھی ہے، کہ یہ صحیح نہیں ہے، دوسری وجہ اس دعوے کے غلط ہونے کی یہ ہے کہ خاص وضع اور اشارے سے کسی شے کے مجرد ہونے کا علم، کیا یہ اس کا علم ہے، کہ ایسی مجرد شے، اس شے کا علم ہے؟ قطعاً صحیح نہیں ہے حالانکہ اگر مادے سے مجرد ہونا یہی بات مجسمہ اس شے کا علم ہوتا تو چاہئے تھا کہ جس شے کے مجرد کا ہمیں علم ہو، ہم یہ بھی جانتے کہ یہی بات اس شے کا علم بھی

ہے، حالانکہ یہ واقعہ نہیں ہے، بلکہ ہم دیکھتے ہیں کہ شے کے مجرد ہونے کا ہمیں علم ہوتا ہے لیکن اس کے بعد بھی اس میں شک رہتا ہے، کہ صرف مجرد ہونا آیا اس شے کا علم ہے؟ یا مادے سے مجرد ہونے والا خود اپنی ذات کا عالم ہوتا ہے، یا غیر کا عالم ہوتا ہے، آخر اگر اس میں شک نہ ہو، تو اس پر دلیل قائم کرنے کی کیا حاجت تھی کہ ہر وہ چیز جو مادے سے مجرد اور پاک ہوتی ہے، وہ خود علم اور عالم تعقل اور عاقل ہوتی ہے، حالانکہ یہ ناممکن ہے کہ ایک ہی وقت میں ایک چیز کا علم بھی ہو اور اسی کا جہل بھی ہو، (خلاصہ یہ ہے کہ صرف مادے سے مجرد ہونا بجنسہ یہی بات قطعاً علم نہیں ہے، ورنہ جہاں کسی چیز کے مجرد ہونے کا علم آدمی کو ہوتا وہیں اس کا بھی یقین اس میں پیدا ہوتا، کہ یہ مجرد شے علم بھی ہے عالم بھی ہے خود اپنی ذات کی بھی اور غیر کی بھی حالانکہ یہ ساری باتیں غور طلب ہیں)

تیسری وجہ اس کے غلط ہونے کی وہی ہے جس کی طرف پہلے بھی میں اشارہ کر چکا ہوں کہ اپنے عالم ہونے کے وقت کسی ثبوتی حالت کو ہم اپنے اندر پاتے ہیں، یہ ہمارا ذاتی وجدان ہے اسی قسم کا وجدان جیسے اپنے اندر ہم ارادہ قدرت خواہش غصہ وغیرہ کے ثبوتی صفات کو پاتے ہیں، اور اس سے بالبداہت یہ معلوم ہوتا ہے کہ کسی شے کا علم صرف نیستی اور عدم کا قطعاً نام نہیں ہے شیخ نہیں کے پہلے خیال کی یہ تفسیر تھی، باقی ان کا دوسرا خیال یعنی عاقل اور عالم کے سامنے کوئی چھپی ہوئی صورت پیش ہوتی ہے، اور اسی صورت کا نام علم ہے اس خیال کی تردید بھی نین طریقوں سے ہو سکتی ہے، پہلا طریقہ یہ ہے کہ عاقل اور عالم میں صورت کا حامل ہونا آگے ہی علم ہوتا، تو اس بنیاد پر چاہئے کہ ہمیں خود اپنی ذات کا علم نہ ہو، لیکن تالی (یعنی اپنی ذات کا علم نہ ہونا) وجدانی شہادت سے یہ باطل ہے، پس معلوم ہوا کہ مقدم بھی غلط اور باطل ہے، یہ بات کہ ایسا کیوں لازم آتا اس کی تفصیل یہ ہے، کہ ہمیں خود اپنی ذات کا جو علم ہے، اس کی وہی صورت ہو سکتی ہے، یا خود ہماری ذات ہی اس علم کے لئے کافی ہے یا خود ہماری ذات کی بھی کوئی صورت ہمارے اندر حاصل ہوتی ہے، لیکن یہ دونوں صورتیں صحیح نہیں ہو سکتیں، پہلی صورت تو اس لئے غلط ہے، کہ خود ہماری ذات ہی

بجسٹہ ہمارا وہ علم ہو، جو اپنے متعلق ہیں حاصل ہے، تو چاہئے کہ اپنی ذات کا علم اس بات کا بھی ہو، کہ ہم اپنی ذات کو جانتے ہیں، اسی طرح ایسی چیزیں جو اپنے آپ کو خود جانتی ہیں ان کا علم جب کسی کو ہو تو چاہئے کہ اسی کے ساتھ اس کا بھی علم ہو کہ یہ چیزیں خود اپنی ذات کی عالم ہیں، بلکہ ان چیزوں کا جاننا بجسٹہ اس بات کا علم ہوتا ہے کہ ان چیزوں کو خود اپنی ذات کا علم ہے، حالانکہ یہ واقع نہیں ہے، رہی دوسری صورت تو اس کے باطل ہونے کے چند وجوہ ہیں، پہلی بات تو یہی ہے کہ اگر ہمیں اپنی ذات کا علم کسی صورت کے ذریعے سے ہوتا ہے تو ظاہر ہے کہ اس صورت کو ہماری ذات کے ساتھ مساوات کی نسبت ہونی چاہئے، یعنی دونوں میں کوئی فرق نہ ہو، ورنہ ہمیں اپنی ذات کا علم نہیں ہو سکتا، اور اگر اس کو مانا جائے تو اس کا یہ مطلب ہو گا کہ ہمارے اندر یا دو مماثل چیزیں اکٹھی ہو جائیں، اور یہ اجتماع ممکن ہے (جس کا نام ممکن ہونا بجائے خود ثابت ہو چکا ہے) یا ان دونوں مماثل چیزوں میں سے ایک محل بن جائے اور دوسری کا اس میں حلول اور قیام ہو، یعنی دوسری حال بن جائے، لیکن یہ بھی ناممکن ہے، اس نے کہ جب دونوں مساوی ہیں، تو باہم حال اور محل ہونے میں ایک کو دوسرے پر بلا وجہ ترجیح حاصل ہونے کی کیا صورت ہوگی، دوسری وجہ یہ ہے کہ شے واحد کے متعلق یہ ماننا پڑے گا کہ وہ جو ہر بھی ہے اور عرض بھی ہے، مطلب یہ ہے کہ ہماری صورت ظاہر ہے کہ ہماری ہی جیسی ہوگی، اور ہماری ذات ظاہر ہے کہ ایک ایسا جو ہر ہے، جو کسی دوسری چیز میں قیام کرنے کا محتاج نہیں ہے اب اگرچہ اسے اندر کوئی ایسی چیز جس کا وجود بالفعل موجود ہے، پائی جائے، تو ظاہر ہے کہ وہ عرض ہوگی (حالانکہ جہت ہماری ذات کے مساوی وہم مثل ہے تو چاہئے کہ وہ جو ہر ہو) تیسری وجہ یہ ہے کہ یہ ذہنی صورت کے متعلق یہ مسلم ہے کہ ہمیشہ کلی ہی ہوتی ہے، خواہ اسکے ساتھ ہزار ہا جزا خصوصیات کا اضافہ کیوں نہ ہو جائے، مجب بھی کلی ہونے کی صفت اس ذہنی صورت سے الگ نہیں ہو سکتی، اور بہت سی چیزوں میں مشترک ہونے کی جو خصوصیت اس صورت کلی میں پائی جاتی ہے بہر حال یہ خصوصیتیں باقی رہتی، مگر ہم اپنی ذات کے متعلق خود جانتے ہیں کہ وہ کوئی کلی نہیں بلکہ ایسی شخصی اور جزئی ہوتی ہے جو اشتراک کسی طرح قبول نہیں کر سکتی، ماسوا اسکے ہم اپنی ذات کی تجریر (رحم) اور آنا (میں) وغیرہ الفاظ سے کرتے ہیں اور جو چیز اپنی ذات کے سوا ہوتی ہے، اس کی طرف ہو (وہ) کے الفاظ سے اشارہ کرتے ہیں، اب اگر کسی

زائد صورت کے ذریعے سے ہم اپنی ذات کا علم ہو کر تا، تو خود اپنی ذات کی تعبیر ہم خود (وہ) کے الفاظ سے کرتے، لیکن تالی باطل ہے (یعنی ہم اپنی ذات کی تعبیر ہو سے نہیں کرتے ہیں) پس معلوم ہوا کہ مقدم بھی باطل ہے صورت حاصلہ کا نام علم نہیں ہے، اس کے باطل کرنے دوسرا طریقہ یہ ہے، کہ جن مابہیتوں کے ساتھ آدمی کا علم متعلق ہوتا ہے، جس طرح ان مابہیتوں کا حصول نفس میں ہوتا ہے اسی طرح جادوی اجسام کے ساتھ بھی ان مابہیتوں کا اتصال ہوتا ہے، حالانکہ جادو ات کو ان کا علم نہیں ہوتا پس معلوم ہوا کہ کسی جوہر کے ساتھ ان مابہیتوں کا صرف اتصال و اتزان ہی اور اک و علم کے لئے کافی نہیں ہے، اس لئے کہ مابہیتوں کا اتصال خواہ نفوس کے ساتھ ہو، یا جادوی اجسام کے ساتھ محض اتصال و اتزان کے اعتبار سے دونوں میں کسی قسم کا کوئی فرق نہیں ہے، مثلاً سیاہی یا سفیدی یا خاص شکل و مقدار، یا اپنی و مکانی کیفیت وغیرہ جادوی اجسام میں بھی پائے جاتے ہیں، اور ہم جب ان کو جانتے ہیں تو ان کا ہر سے نفوس میں بھی حصول ہوتا ہے، دونوں حصولوں میں کیا فرق ہے، مگر نفس میں جب ان کا حصول ہوتا ہے تو اس سے ان کے اور اک اور علم کا اثر پیدا ہوتا ہے لیکن جادوی اجسام میں اس حصول سے کسی قسم کا علم پیدا نہیں ہوتا، اگر یہ لوگ یعنی جو علم صورت حاصلہ کو قرار دینا چاہتے ہیں، اس اعتراض کے بعد یہ کہیں کہ ایسی چیزیں جن میں اور اک اور علم کی قابلیت ہو، ان میں صورت کا حصول علم نجاتا ہے، گویا اس قسم کی چیزوں میں صورت کے حصول کو ہم علم اور اور اک کہتے ہیں، تو ہم اس کے جواب میں کہیں گے کہ تم نے علم کی تعریف ایسے الفاظ میں کی ہے، جو قریب قریب علم اور اور اک کے جادوی و حائل ہے، کیونکہ علم نام رکھا تم نے اس صورت کا جس کا علم کی قابلیت رکھنے والی ہستی میں حصول میں ہو، ظاہر ہے کہ علم کی قابلیت رکھنے کا فیصلہ تو اسی وقت ہو سکتا ہے جب آدمی علم کی حقیقت سے واقف ہو، گو، علم کی حقیقت کو تم انہی الفاظ میں ظاہر کر رہے ہو، جن کا سمجھنا خود علم کے سمجھنے پر موقوف ہے اور یہ کھلا ہوا دور ہے یا خفی کی تعریف ایسے الفاظ سے

کی جارہی ہے، جو عدم وضوح میں خود شنے کی ہم شکل ہے، ہر حال صورت حاصل کو علم قرار دینا صحیح نہیں ہے، اس پر اگر چہ کہا جائے کہ ایسی ہستی جو مادے سے مجرد اور پاک ہو، اس کے سامنے مادے سے مجرد صورت کا حاضر ہونا ہم اس کا نام نقل اور ادراک رکھتے ہیں، ہم کہیں گے کہ یہ تعریف بھی صحیح نہیں ہے، اس لئے کہ نقل اور ادراک ظاہر ہے کہ ایک ثبوتی حالت کا نام ہے اور مادے سے مجرد و پاک ہونا، یہ ایک سلبی مفہوم ہے، اور یہ محال ہے، کہ ثبوتی امر کی حقیقت میں کوئی منفی اور سلبی بات داخل و شریک ہو، اس لئے کہ ثبوتی امر کا تقوم سلبی چیز سے نہیں ہو سکتا، اب اس قول کا اگر کوئی صحیح مطلب ہو سکتا ہے تو یہی ہو سکتا ہے، کہ شے کا حاضر ہونا یا شے کا ثبوت، یا کوئی اور حالت جو شے کے متعلق ہو، دراصل نقل اور ادراک اسی کا نام ہے، مگر اس ثبوتی حال کا تحقق مادے سے مجرد ہوئے بغیر نہیں ہو سکتا اب اس کے بعد علم اور ادراک خواہ اسی حال کا نام رکھا جائے، یا اس حالت کے ساتھ حضوری کی کیفیت کو مطالبہ جائے اور دونوں کو ملا کر کہا جائے کہ یہی ادراک اور نقل ہے، مگر میں کہتا ہوں کہ دونوں باتیں بے جان ہیں، پہلی صورت کی غلطی تو پہلے بیان ہو چکی ہے، اور دوسرا احتمال ذرا پیچیدہ مسئلہ ہے، میں اس کی تفتیح اور تنقید کی طرف تھوڑی دیر بعد پلٹوں گا تاہم اثناؤ اس وقت بھی کہہ دیتا ہوں کہ اس شق پر صرف صورت کی حاضری کا نام علم نہیں ہے، علم کے متعلق جو تیسرا خیال تھا یعنی عالم اور معلوم کے درمیان جو نسبت اور اضافت پیدا ہوتی ہے، بغیر کسی مزید اضافے کے علم اور ادراک صرف اسی نسبت کا نام ہے، میرے نزدیک یہ خیال بھی غلط ہے، جس کی وجہ یہ ہے کہ ”اضافت اور نسبت“ کی بحث میں یہ بات بیان کی گئی ہے کہ نسبتوں اور اضافتوں کی حیثیت مستقل موجودات کی نہیں ہوتی، ان کا وجود غیر مستقل ہوتا ہے، جب تک نسبت کے طرفین (مضاف اور مضاف الیہ) موجود نہ ہوں ہوتے تک ان کا حصول بھی ناممکن ہے، لیکن علم کا حال یہ ہے کہ ہم ایسی بہت سی چیزوں کا ادراک کرتے ہیں جن کا اعیان اور خارج میں وجود نہیں ہوتا نیز ہمیں اپنی ذات کا ادراک ہوتا ہے، یعنی ہم خود اپنے آپ کو جانتے ہیں، اب ظاہر

ہے کہ اس وقت ہم میں اور ہماری ذات کے درمیان کوئی ایسی نسبت نہیں پائی جاتی جو واقعی ہم کو ہماری ذات سے جدا کر دے، ہاں اعتباری مناسبت پیدا ہوتی ہے ایسی صورت میں چاہئے کہ جب تک ہم اپنے آپ کو اپنے ذات کی طرف منسوب کر کے اعتباری مناسبت نہ پیدا کریں، اس وقت تک ہمیں اپنی ذات کا علم ہی نہ ہو، حالانکہ یہ واقعہ نہیں ہے، ہم اپنی ذات کے ہمیشہ عالم رہتے ہیں خواہ منکوحہ بالا امر کا اعتبار کیا جائے یا نہ کیا جائے ایک قابل ذکر بات اس مقام کی یہ ہے کہ عالم اور معلوم کے درمیان نسبت کو جن لوگوں نے علم قرار دیا ہے، دراصل ان کے پیش نظر چند شکوک تھے جو صورت کے نظریے میں عموماً پیدا ہوتے ہیں یعنی علم صورت حاصلہ کا نام ہے، اس کے متعلق بعض شبہات ہیں انہی شبہوں سے بچنے کے لئے انہوں نے اضافت اور نسبت کا نظریہ تراشا، لیکن اس کی طرف ان کا ذہن منتقل نہیں ہوا کہ اضافت اور نسبت کے لئے طرہین (مضاف اور مضاف الیہ) کی ضرورت ہے اب اگر اضافت اور نسبت ہی کا نام علم ہو، تو لازم آتا ہے کہ ایسی چیزیں جن کا خارج میں وجود نہیں ہے، ان کا ادراک اور علم ناممکن ہو جائے، نیز یہ خرابی بھی درپیش ہوتی ہے، کہ کسی قسم کا علم ہو، وہ جہل نہیں ہو سکتا کیونکہ خارجی حقیقت کے ساتھ علمی صورت کی عدم مطابقت ہی کا نام ظاہر ہے کہ جہل ہے، اور علم جب صورت ہی نہیں ہے، تو مطابقت اور عدم مطابقت کے کیا معنی؟ گویا ہر علم علم ہی ہے، جہل کا وجود ہی معدوم ہو گیا۔

چوتھا خیال جسے صاحب (امام رازی) نے اختیار کیا ہے، علم کے متعلق یہ سخاکہ وہ ایک اضافت اور نسبت رکھنے والی کیفیت کا نام ہے، لیکن اس خیال کا اہمال تو سب سے زیادہ سخت ہے، کہ چند وجوہ، پہلی بات تو یہی ہے کہ حق تعالیٰ کے علم کے متعلق اس بنیاد پر یہ ماننا پڑے گا کہ وہ بھی ایک ایسی نائید کیفیت ہے، جو خدا کے قیوم کی ذات کو عارض ہوتی ہے، جس کا دوسرا مطلب یہی ہوا کہ حق تعالیٰ کے کمالی صفات، کا شمار ضعیف ترین مخلوقات میں ہے، یعنی اعراض کے سلسلے کی ایک چیز ہے، ظاہر ہے کہ عرض سے زیادہ ضعیف اور

کس کا وجود ہو سکتا ہے، نیز اگر علم الہی بھی اضافت والی کیفیت ہوگی، تو یقیناً خدا کی ذات کو اس کیفیت پر تقدم حاصل ہوگا، کیونکہ واجب الوجود تو یہ کیفیت ہو نہیں سکتی، اس لئے واجب میں تعدد اور کثرت ناممکن ہے، پس ماننا پڑے گا کہ اس کیفیت سے پہلے (العیاذ باللہ) حق تعالیٰ کو دنیا کی کسی چیز کا علم نہ تھا، اور اسی کے ساتھ یہ بھی کہ اشیاء کا علم خدا کو ایک ایسی ممکن الوجود مخلوق کے ذریعے سے حاصل ہوتا ہے جو خود اس کی معلول ہے، حالانکہ جس نے سب کو کمالات تقسیم کئے ہیں، ناممکن ہے، کہ کسی دوسرے کا اپنے کمال کے حصول میں دست نگر ہو، نیز اس پر دلیل قائم ہو چکی ہے، کہ ہمیں جو خود اپنی ذات کا علم ہے یہ ہماری ذات کے سوا کوئی دوسری چیز نہیں ہے اب اگر کسی کیفیت ہی کا نام علم ہے، تو لازم آتا ہے، کہ ہماری ذات ایک قسم کی کیفیت بن کر رہ جائے، حالانکہ یہ مسلم ہے کہ ہماری ذات مقولہ جوہر کے ذیل کی چیز ہے نہ کہ مقولہ کیف کی، نیز ہم اپنے خیال میں اونچے اونچے بلند پہاڑوں اور وسیع قیوق صحراؤں، آسمانوں زمین وغیرہ کو پاتے ہیں، ظاہر ہے کہ یہ سب جوہری موجودات ہیں اور اس سے یہ معلوم ہوا کہ ہمارے علم میں اشیاء کی ایسی صورتیں ہیں جنہیں کیفیت ہونے سے کوئی تعلق نہیں ہے پس معلوم ہوا کہ جو لوگ علم کو کیفیت خیال کرتے ہیں محض مغالطے میں مبتلا ہیں، ان کا یہ خیال قابل التفات بھی نہیں ہے، یہ لوگ اگر اس کے مدعی ہیں کہ صرف معلومات کی صورتیں علم کے لئے کافی نہیں ہیں، بلکہ ان صورتوں کے علاوہ مزید ایک اور کیفیت کے پائے جانے کی بھی ضرورت ہے، تو چاہئے کہ اس کو دلیل سے ثابت کریں، (اب تک انہی خیالات پر گفتگو ہوتی رہی، جو غیر اشراقی لوگوں میں پائے جاتے ہیں) باقی رواقیوں کے ماننے والوں کے شیخ نے علم کے متعلق جو بات کہی ہے، واقعہ یہ ہے کہ اس کے دو حصے ہیں، ایک حصہ تو اس کا صحیح ہے، لیکن دوسرا حصہ غلط صحیح حصہ اس مذہب کا تو وہ ہے، جو غیر مادی جوہر کے علم کے متعلق انہوں نے اختیار کیا ہے یعنی اس نور کو جو خود ان کی ذات کے لئے ہے، جسے نور نفسیہ کہتے تھے انہوں نے علم قرار دیا تھا، اور چونکہ بجنہ وجود کی اشراقی تعبیر ہے، اس لئے اس کا

کمال وہی ہوا جو میں نے علم کے متعلق اختیار کیا ہے، یعنی علم وجود ہی کا نام ہے باقی غلط حصہ اس خیال کا وہ ہے کہ اپنی ذات کے سوا شے کو جو علم ہوتا ہے یہ محض وہ نسبت ہے جو اس شے کو غیر سے پیدا ہو جاتی ہے، ان کا یہ دعویٰ صحیح نہیں ہے اس لئے کہ علم تو تصور تصدیق کلی جزئی وغیرہ اقسام میں منقسم ہے اور اضافت و نسبت میں یہ تقسیم جاری نہیں ہو سکتی علاوہ اس کے اس خیال پر ایک اعتراض یہ بھی وارد ہوتا ہے کہ حیوانات میں بھی جزئی اور پاکات پائے جاتے ہیں، حالانکہ ان لوگوں کا خیال یہ ہے کہ کسی چیز کا بھی کوئی شخص عالم اس وقت تک نہیں ہو سکتا جب تک کہ وہ نور نفس نہ ہو، اور اس کی بھی تصریح کرتے ہیں کہ ہر وہ چیز جو نور نفس نہ ہوگی وہ عقل بالفضل ہوگی، مطلب یہ ہوا کہ ہر حیوان کو صاحب عقل و تمیز ماننا پڑے گا (حالانکہ خود اس کے منکر ہیں) علم ہی کے سلسلے میں اشتراقیوں کا ایک خیال یہ بھی ہے کہ تمام اجسام اور مقداریں امور کا علم جس کسی کو بھی ہوتا ہے، اس کا ذریعہ اشتراقی حضور ہے، یہ بھی ان لوگوں کا عقیدہ ہے کہ ہم میں ہر شخص کو اپنے بدن اور جسد کا علم حضوری اضافی ذریعے سے ہوتا ہے اور ہم لوگوں کا (یعنی مشائیوں کا) خیال یہ ہے کہ مادی اجسام اس حقیقت سے کہ وہ مادی اجسام ہیں، اور جہات ثلثہ (طول و عرض و عمق) میں انقسام کو قبول کرتے ہیں، ان سے نہ ادراک کا تعلیق ہو سکتا ہے نہ شعور کا، نہ ان کا تعقل ممکن ہے نہ علم، لیکن صحیح مذہب جسے ارباب فضل نے پسند کیا ہے یہ ہے کہ وضع رکھنے والے مادے سے جو وجود پاک اور مجرد ہے، اسی وجود کا نام علم ہے، لیکن یہ ظاہر اس میں بہت سی دشواریاں محسوس ہوتی ہیں، مگر سچ یہ ہے کہ فکر و تامل کے بعد تمام مشکلات کا ازالہ ہو جاتا ہے، ان مشکلات میں سے پہلی مشکل جو پیش آتی ہے وہ یہ ہے کہ ذہنی صورت کی دو ہی صورت ہو سکتی ہے، خارج اور واقعہ کے مطابق ہوگی یا نہ ہوگی اگر نہ ہوگی تو یہ جہل ہے اور اگر ہوگی تو ضروری ہوا کہ ہر صورت کے بالمقابل خارج میں کچھ ہو، ایسی صورت میں اگر علم کسی اضافی اور نسبتی امر کو قرار دیا جائے اور سمجھا جائے کہ عالم اور معلوم بدرک و اندرک کے درمیان جو

نسبت ہے، اسی کا نام علم ہے، تو اس میں کیا ہرج ہے، یہ وہ بات ہے جسے اشارات کے پرانے شارح (امام رازی) نے بیان کیا ہے، محقق طوسی نے اپنی شرح میں اس کا جواب یہ دیا ہے کہ بعض صورتیں تو ایسی ہوتی ہیں جو خارج کے مطابق ہوتی ہیں اسی کو علم کہتے ہیں اور بعض مطابق نہیں ہوتیں اسی کا نام جہل ہے، لیکن اضافت اور نسبت میں نہ تو مطابقت کی گنجائش ہے اور نہ عدم مطابقت کی کیونکہ خارج میں نسبت اور اضافت کا پایا جانا ناممکن ہے، گویا اگر اضافت کو علم قرار دیا جائے گا تو علم نہ علم رہے گا نہ جہل نہ جہل نہیں کہتا ہوں کہ معتض کے ظاہر کلام سے یہ معلوم ہوتا ہے کہ ذہنی صورت اگر خارج کے مطابق نہ ہوگی نہ وہ جہل ہے، لیکن جہل اسے ان کی مراد وہ جہل ہے، جو مطلق علم کا مقابل ہے، اور ایک عدمی معنی ہے، علم مطلق میں اور اس میں عدم و ملکہ کا تقابل ہے، الغرض جہل کے وہ معنی مراد نہیں ہیں، جو عدمی نہیں بلکہ وجودی ہے اور مطلق علم کی ایک قسم کا مقابل ہے، نہ کہ خود علم کا مقابل ہے، اور دونوں قسموں میں تضاد کا تقابل ہے، اور اصل یہ مغالطہ اس وجہ سے پیدا ہوا کہ علم اور جہل دونوں الفاظ دو مختلف معنوں میں مستعمل ہیں، اگر یہ نہ کہا جائے گا تو جو بات انہوں نے بیان کی ہے، اس کا کوئی مطلب نہیں نکلتا، بلکہ اس سے اس نظریے کی تائید ہوتی ہے، کہ علم صرف صورت کا نام ہے، کیونکہ ایسی صورت جو خارج کے مطابق نہیں ہے، جب ذہن میں پائی جاتی ہے، تو کیا شبہ ہے، کہ مطلق علم کی قسموں میں سے ایک قسم پائی گئی، حالانکہ خارجی اشیا، میں سے کسی شے کی طرف اس کو کسی قسم کی کوئی نسبت اور اضافت حاصل نہیں ہے اور اس سے یہ ثابت ہوتا ہے کہ بغیر نسبت کے بھی علم کا تحقق ہو سکتا ہے اور معلوم ہوا کہ علم کی طبیعت اور حقیقت بذات خود ایک غیر اضافی امر ہے،

دوسری شکل یہ پیش کی گئی ہے کہ صورت کا ثبوت زیادہ سے زیادہ وہاں ہو سکتا ہے، جہاں خارج میں کچھ موجود نہ ہو، لیکن خارج میں جو چیزیں موجود ہیں، ان کے متعلق اگر یہ دعویٰ کیا جائے کہ عالم کی جو نسبت ان کے ساتھ پیدا ہو جاتی ہے یہی علم ہے، تو اس کی یہاں گنجائش ہے اس کا جواب یہ ہے کہ اور ک اور علم

تو خیر ایک ہی چیز ہے، لیکن ان کا اطلاق ان کی مختلف قسموں پر ہوتا ہے، مثلاً
 تعقل، تخیل، احساس سب کو علم اور ادراک کہتے ہیں، اور قاعدہ ہے کہ جب کسی
 ماہیت کے بعض افراد میں نسبت اور اضافت نہ پائی جائے اور باوجود اس کے
 ماہیت کا اطلاق ان افراد پر ہو رہا ہو، تو ایسی صورت میں یہ سمجھا جاتا ہے کہ ایسی
 ماہیت کوئی اضافی حقیقت نہیں ہو سکتی، البتہ بیرونی طور پر اضافت اور نسبت
 بعض افراد کے ضمن میں اسے عارض ہوتی ہے (اور چونکہ یہی حال علم کا ہے)
 اس سے معلوم ہوا کہ وہ مقولہ اضافت کی چیز نہیں ہے، تیسری شکل یہ پیش کی گئی
 ہے، کہ سیاہی کے علم اور ادراک کا مطلب اگر یہی ہوتا ہے، کہ کسی شے کے لئے
 اس کا حصول ہو جائے تو چاہئے کہ سیاہ جسم کو سیاہی کا عالم قرار دیا جائے اس کا جواب
 یہ ہے کہ عالم ہونے کے لئے صرف حصول کافی نہیں ہے بلکہ وضع رکھنے والے
 مادے سے مجرّد ہو کر صورت کا جب حصول ہو، تب یہ حصول علم بن جاتا ہے
 چوتھی شکل یہ ہے کہ غیر مادی مجرّد صورت کے حصول ہی کا نام اگر علم ہے
 تو چاہئے کہ جب کسی ایسی ہستی کا ہیں اور اک ہو، جو بذات خود قائم رہتی ہو، تو
 اسی کے ساتھ ہم کو اس کا بھی مطالعہ حاصل ہو جائے کہ وہ صاحب علم و ادراک
 شے ہے، یعنی اس علم کے لئے کسی مستقل دلیل و برہان کی حاجت نہ ہو، گویا
 جب ہمیں کسی غیر جسمانی مجرّد ہستی کے متعلق یہ علم ہو، کہ اس میں سیاہی پائی جاتی
 ہے تو فوراً اس کا بھی یقین ہونا چاہئے کہ اس مجرّد ہستی کو اس سیاہی کا علم ہے
 اسی طرح یہ جاننے کے بعد کہ اللہ تعالیٰ جسم اور جسمانی ہونے سے پاک ہیں، پھر یہ
 جاننے کے لئے کہ اللہ تعالیٰ کو اپنی ذات کا علم ہے یا نہیں اور اگر ہے تو یہ علم مجسمہ
 ان کی ذات ہے، یا ذات سے کوئی زائد امر ہے، الغرض ان امور کے لئے بھی
 برہان اور دلیل کی قطعاً ضرورت نہ ہوتی۔

میں کہتا ہوں کہ اس کا جواب یہ ہے، کہ صورت مجرّدہ کے مفہوم کو علم نہیں
 کہتے ہیں، یعنی اس لفظ سے جو معنی آدمی کی سمجھ میں آتا ہے یہی معنی علم ہے یہ
 قطعاً ان لوگوں کی غرض نہیں ہے جو صورت مجرّدہ کو علم کہتے ہیں، بلکہ مادے سے
 ایک مجرّد اور پاک شے کے وجود کا نام علم ہے، اگر پہلی صورت ہوتی تو مشک

لازم آتا کہ جب ہم کسی شے کے لئے اس مفہوم کا تصور کریں تو اس شے کا عالم ہونا ضروری ہو جائے، لیکن جب مفہوم کا نام علم نہیں بلکہ غیر مادی مجرد صورت کے وجود کا نام علم ہے، اور وجود کے کمند و حقیقت کا تصور نا ممکن ہے، اے دے کر اس کے تصور کی یہی شکل ہے کہ خود وجود کی ہویت موجودہ کا تصور کیا جائے، یعنی کسی ذہنی مثال کے ذریعے سے وجود کا تصور نہیں کیا جاتا، جیسا کہ دنیا کی دوسری چیزوں کا تصور یوں ہی کرتے ہیں بہر حال اگر وجود کا تصور بھی اسی طرح ممکن ہو تاں طرح دوسری چیزوں کا تصور کیا جاتا ہے، تو ہم یقین کرتے کہ ایسی صورت میں وجود کی یہ ذہنی صورت خود اپنی، اور ان چیزوں کی ضرورت عالم ہوتی جو اس کے سامنے حاضر ہوتیں اور اس کے لئے کسی دلیل کی حاجت نہیں ہوتی،

پانچویں شکل یہ ہے کہ اپنی ذات کا علم ہمیں جو حاصل ہے، اگر یہ بجنہ ہماری ذات ہے، تو سوال اس علم کے علم کے متعلق ہے یعنی ذات کے علم کے علم کے متعلق سوال ہے، کہ یہ بھی بجنہ ہماری ذات کا علم ہے یا نہیں اگر ہے تو ذات کے علم کا علم بھی خود ہماری ذات قرار پائے گا۔ اور سوالات کا یہ سلسلہ غیر تنہا ہی ترک ہوتا ہے کھینچا جلا جائے گا، اور اگر ذات کے علم کا علم بجنہ علم ذات نہیں ہے، تو پھر ذات کے علم کا بجنہ ذات ہونا ضروری کیوں قرار دیا جاتا ہے، اور اصل اس اعتراض کو اشارات کے مقاصد کے محقق نے نقل کیا ہے، (یعنی طوسی نے) اور یہ بھی لکھا ہے کہ سعودی اعتراضات کے سلسلے کا ایک اعتراض یہ بھی ہے، پھر خود ہی طوسی نے اس کا یہ جواب دیا ہے کہ اپنی ذات کا علم بالذات تو بجنہ خود ہماری ذات ہے، لیکن اعتباری طور پر اس علم میں اور ہماری ذات میں مغائرت بھی ہے، اور قاعدہ ہے کہ بسا اوقات کسی ایک چیز میں ایسے ذہنی اعتبارات پیدا ہوتے چلے جاتے ہیں جو کسی نقطے پر پہنچ کر اس وقت تک ختم نہیں ہوتے جب تک اعتبار کرنے والا ان کا اعتبار کرنا ختم نہ کر دے میں کہتا ہوں کہ باوجود اس جواب کے شبہ کی جڑ ابھی قائم ہے اس لئے میرے خیال میں یہ مناسب معلوم ہوتا ہے کہ حل کی تقریروں کی جائے کہ اپنی ذات کا علم تو بجنہ ہمارا اپنا وجود ہی ہے، لیکن اس علم ذات کا علم یہ ہمارا اپنا وجود نہیں ہے، بلکہ یہ تو اس ذہنی صورت کا نام ہے جو ہماری ذات پر

زائد ہے، ہماری مجبournه شخصی ہویت یہ ذہنی صورت نہیں ہے، بلکہ وہ خود اپنی مستقل ذہنی ہویت رکھتی ہے، اسی طرح علم ذات کے علم کا جو علم ہے، وہ پہلے دیونوں علموں کی ہویت سے جداگانہ ہویت رکھتا ہے، اور جب خیالی اعتبارات کا سلسلہ جاری رہے گا تو ان ہویوں کی پیدائش کا سلسلہ بھی جاری ہی رہے گا اور اس سے دو شغلوں کا کسی ایک محل میں مجتمع ہونے کی خرابی بھی لازم نہیں آتی، کیونکہ بار بار اس کا ذکر کیا جا چکا ہے کہ وجود خواہ خارجی اور عینی نوعیت کا ہو یا ذہنی نوعیت کا اس کی کوئی ایسی ذہنی اور علمی صورت نہیں ہو سکتی جو مجبournه اس وجود پر منطبق ہو، اور ٹھیک اس کی ذاتی ہویت کے مطابق ہو، پس حاصل یہ نکلا کہ اپنی شخصی وجودی ہویت کا جو علم میں اپنی ذات کے ذریعے سے نہیں بلکہ زائد علم کی راہ سے حاصل ہوا ایسے علم کی حیثیت ایک عرض کی ہوتی ہے، جس کا قیام ہمارے وجود میں ہوتا ہے، اور ایسا عرض ہمارے وجود کا میں نہیں بلکہ اس کا غیر ہے، اسی لئے اس عرض میں اور ہمارے وجود میں کوئی مائلت اور مشابہت نہیں ہوتی، اور یہی حال ہر اس علم کا ہے جس کا تعلق کسی علم سے ہو جو اس کی یہ ہے، کہ علم دراصل وجود ہی کی ایک قسم کا نام ہے، اور شے کی یافت خود اسی کی ذات سے ہو سکتی ہے نہ کہ کسی دوسری صورت کے ذریعے سے، یہی وجہ ہے کہ جس چیز کا بھی علم ہو، (اس کے حصولی علم) کی یہی صورت ہو سکتی ہے، کہ کلی اور عام وجہ کی راہ سے اس کا علم حاصل کیا جائے (مخصوصہ یہ ہے، کہ علم ذات کے علم کا حصول چونکہ صورت سے ہوتا ہے، کیونکہ یہ علم اس کا حصولی ہوتا ہے نہ کہ ضروری اس لئے دو مائل چیزوں کے اجتماع کا الزام عائد نہیں ہوتا)۔

ساتویں شکل یہ ہے، کہ ہم زید کو دیکھ کر جانتے ہیں، اور ہمیں اسکا بالذات یقین ہوتا ہے کہ ہم اسی زید کو دیکھ رہے ہیں جو خارج میں موجود ہے، (پس یہ دعویٰ کہ علم کا تعلق زید کے مادی وجود سے نہیں بلکہ اس وجود سے ہوتا ہے جو مادے سے مجسور ہو کر ہمارے اندر حاصل ہوتا ہے) صحیح نہیں ہے، یہ کہنا کہ آدمی اس زید کو نہیں دیکھتا جو خارج میں موجود ہے بلکہ اس کے کسی شبیہ، یا مثال سے ہماری بینائی اور بصر کا تعلق ہوتا ہے، گویا ان علوم میں شک اندازی ہے، جن پر بدابہت شاہد ہے یا جن کا شمار اولیات میں ہے، محقق طوسی ہی نے اس کا جواب یہ دیا ہے، کہ جو

چیز دکھائی دیتی ہے، یعنی جو مبصر ہے، وہ تو بلاشبہ زید ہی ہے اور اس سے کسی کو شک
 بھی نہیں ہے، نہ اس میں نزاع ہے، البتہ گفتگو ابصار اور دیکھنے کے متعلق ہے، اسی
 کے متعلق کہا جاتا ہے کہ مدرک اور عالم کے ادراک اور عضو (مثلاً آنکھ میں) زید کی شبیہ
 اور مثال کا حصول ہوتا ہے، پس اعتراض کی بنیاد اس غلط فہمی پر مبنی ہے کہ جو چیز
 مدرک اور مبصر ہے اس میں اور خود ادراک اور ابصار میں فرق نہیں کیا گیا میں
 کہتا ہوں کہ ہمارے مسلک کے رو سے وہ چیز جو ابصار اور بینائی کی وجہ سے یہ
 اور مبصر یعنی جو چیز دکھائی دیتی ہے وہ درحقیقت دونوں وہی مثالی وجود اور شخص
 ہے جو بینائی کے آلے میں نہیں بلکہ خارج میں موجود ہے، جس کی تفصیل اپنے مقام
 پر کی جائے گی انشاء اللہ تعالیٰ، علم کے متعلق درباب فلسفے کے جو خیالات تھے
 اور ان پر جو اعتراضات وارد ہوتے ہیں ان کے اجمالی تذکرہ کو ختم کر کے اب
 حق کے چہرے پر اجمال کی جو نقاب پڑی ہوئی ہے، اس کے اٹھانے کی کوشش
 کرتا ہوں، جیسا کہ میں نے اس کی طرف اشارہ بھی کیا ہے، اب میں اس
 کی بنیاد کو استوار کرنا چاہتا ہوں۔

فصل

اس فصل میں اب تفصیلی طور پر تحقیقی رنگ میں علم کی
 حقیقت کو متعق کرنے کی کوشش کی جائے گی، اچھا
 نواب میں کہتا ہوں کہ علم کوئی منفی اسلوب امر نہیں ہو سکتا
 مثلاً مادے سے مجبور ہونے کو علم نہیں قرار دیا جاسکتا اسی طرح
 کوئی اضرائی چیز بھی علم نہیں ہو سکتی، بلکہ ضرور ہے کہ علم
 کوئی وجودی امر ہو، اور یہ بھی کافی نہیں ہے بلکہ اس کا بالفعل وجود ہونا ضروری
 ہے بالقوة وجود بھی علم نہیں ہو سکتا، اور صرف بالفعل وجود بھی نہیں، بلکہ
 اس کو ایسا وجود ہونا چاہئے جو عدم اور نیستی کے شائبے سے قطعاً پاک ہو، بلکہ یوں
 سمجھنا چاہئے کہ عدم کی آلودگی سے علم جتنا زیادہ پاک ہوگا اسی قدر علم ہونے
 کی صفت میں زیادہ شدت پیدا ہوگی، اس دعوے کی دلیل کی تقریر ہم یوں
 کرتے ہیں، کہ مادے کی ابتدائی شکل (یعنی مادہ اولی) ظاہر ہے کہ ایک ایسی
 چیز ہے جس کی ذات میں صرف ابہام اور اطلاق ہوتا ہے، وہ بالفعل موجود

بھی نہیں ہوتا، بلکہ اس کا تحصیل اور اس کی ذات کا تقوم جسم اور متعلقات جسم سے
 تحقق پذیر ہوتا ہے، متعلقات جسم سے مراد مثلاً حرکت اور وہ چیزیں ہیں جو
 حرکت سے پیدا ہوتی ہیں ایک بات تو یہ ہوئی دوسری بات یہ ہے کہ جسم کا جہتیت جسم ہونیکے
 اس قسم کا وجود نہیں ہوتا جو خارجی عدم سے پاک اور خالص ہو، اس لئے کہ
 جسم میں جو جز بھی فرض کیا جائے گا، اس کا وجود یہی چاہتا ہے، کہ جہاں پر وہ
 ہے وہاں نہ جسم کا کوئی دوسرا جز بھی پایا جائے اور نہ کل جسم پایا جاسکتا ہے، گویا
 ہر جز دوسرے جز کا عدم اور کل کے عدم کو چاہتا ہے، نیز معلوم ہو چکا ہے، کہ وجود
 بجسبہ وحدت ہی کی تعبیر ہے، یا وجود کے لئے وحدت لازم ہے پس جس میں وحدت
 نہ ہوگی، وہ وجود سے بھی محروم ہوگا، اسی طرح دو چیزوں میں سے ایک کو دوسرے
 پر اسی وقت محمول کر سکتے ہیں جب ان دونوں میں وحدت ہو، یعنی ”وہوہویت“
 (یہ وہی ہے)، اس ربط کا تحقق بھی بغیر وحدت کے ناممکن ہے، (اب چونکہ جسم کو اپنے
 کسی جز کے ساتھ وحدت کی نسبت حاصل نہیں ہے اور نہ جسم کے اجزاء میں باہمی
 طور پر وحدت ہے) اس لئے جسم کا وجود پر نہ کسی شے کے لئے ثابت ہوتا ہے، اور
 نہ اپنے اجزاء میں سے کسی جز پر اس کو محمول کر سکتے ہیں، اور نہ اجزاء میں سے کوئی
 جز اس پر محمول ہو سکتا ہے خواہ وہی طور پر بھی محمول کرنے کی کوشش کیوں نہ کی
 جائے، حالانکہ جسم کی ہویت بالکل یہ دھنی اجزاء کے اتصال کی رہیں منت ہے اور
 جسم کا کمال اسی قدر زیادہ بڑھتا ہے جتنا ان اجزاء کے اتصال کی مدت دراز
 ہو، اب ظاہر ہے کہ کسی شے کا ایسا کمال جو اس کے زوال اور عدم کو مقتضی ہو
 ایسی شے کا شمار ان موجودات کے ضمن میں نہیں کیا جاسکتا جو مستقل طور پر موجود
 ہوتے ہیں، خلاصہ یہ ہے کہ جسم دراصل ایک انتشاری اور افتراقی حقیقت ہے
 اس کے وجود میں خود اسی کے عدم کی قوت اور صلاحیت مستور ہے اور اس کے
 عدم میں وجود کی قوت اور صلاحیت پوشیدہ ہے، گویا جسم کے ہر فرد کا وجود
 دوسرے فرد کے عدم کو مستلزم ہے، مثلاً کسی جسم سے ایک فٹ کے برابر کوئی جز
 فرض کیا جائے تو کیا یہ بجسبہ اسی جسم کے دوسرے فٹ کا عدم اور ضد نہیں ہے؟ پس
 معلوم ہوا کہ جسم میں خود اپنے زوال کی قوت اور صلاحیت چھپی ہوئی ہے ظاہر ہے

کہ وجود کے انتہائی ضعف ہی کی یہ شکل ہو سکتی ہے، کہ خود اسی کا وجود اس کے عدم کو مستلزم ہو، گویا جسم کی حالت وہی ہے، جو کثرت کی وحدت کا حال ہے، یعنی کثرت کی وحدت مجنسہ کثرت ہی کا دوسرا نام ہے، باقی وجود کے ضعف کے اعتبار سے زیویٰ اور جسم میں پھر کیا فرق ہے؟ اس کا جواب یہ ہے کہ زیویٰ تو بہت سی چیزوں کے وجود کی صرف صلاحیت اور قوت کا نام ہے، لیکن جسم کے وجود میں خود اس کے عدم کی صلاحیت و قوت پوشیدہ ہے، بہر حال جسم کا ذاتی حال یہی ہے اور قاعدہ ہے کہ جس کا یہ حال ہو، وہ بذات خود کسی کامل اور تمام شکل میں نہیں پایا جاسکتا، اور جس چیز کی یافت بذات خود مکمل شکل میں نہ ہو، وہ کسی دوسری شے کی گرفت میں بھی نہیں آ سکتی، اور گرفت میں آنا، شے کو پانا، یہ بات حکم کے لوازم میں ہے، اسی لئے کسی قسم کے جسم اور اس کے متعلقہ اعراض کے علم کی صورت اس کے سوا کچھ نہیں ہو سکتی، کہ کسی ایسی صورت کے ذریعے سے انھیں جانا جائے جو ان کی اس مادی وضعی صورت کے بالکل مغائر ہو جو خارج میں پائی جاتی ہے، کیونکہ اگر ان کی مجنسہ خارج والی صورت کسی شے میں حاصل ہوگی تو چند ہی حالات ہو سکتے ہیں یا اس وحدت کا مادہ جو اس کا محل ہے وہ حاصل ہوگا، یا اس صورت میں جس چیز کا طول اور قیام ہے وہ حاصل ہوگی، یا صورت کے ساتھ جس چیز کا مادے میں قیام ہے وہ حاصل ہوگی، لیکن سب کا حال وہی ہے جو جسم کا ہے یعنی ان میں سے کسی کی اپنی ذات کسی شے کے لئے موجود اور حاضر ہو نہیں سکتی بلکہ سب کا وہی حال ہے جو جسم کا ہے، البتہ اپنے اپنے اطراف اور کناروں کے لحاظ سے ان کا وجود کسی دوسری شے کے لئے حاصل ہوتا ہے لیکن قاعدہ ہے، کہ شے کے اطراف اور کنارے جن پر اس شے کی انتہا ہوتی ہے (مثلاً جسم کی انتہا سطح پر ہوتی ہے، اور سطح کی انتہا خط پر) یہ اطراف اور کنارے شے سے خلج ہوتے ہیں، لیکن بسا اوقات اس قسم کی چیزوں کے صرف اطراف و نہایت ہی نہیں، بلکہ خود ان کی ذات اور ان کے داخلی اجزاء کے ساتھ علم متعلق ہوتا ہے، پس معلوم ہوا کہ صرف وجود کسی شے کے معلوم

ہونے کے لئے یا گرفت میں آنے کے لئے کافی نہیں ہے بلکہ اس کے لئے ایسے وجود کی ضرورت ہے جو وضع اور سمیت کے حدود کے ساتھ مقید نہ ہو، اور اسی قسم کا قوی وجود جو تمام عدمی آلاتوں سے پاک ہو، وہی دراصل ادراک اور علم ہے، علم کی تفسیر کرتے ہوئے جس نے یہ کہا تھا کہ شے کے حضور کے ساتھ جب کوئی دوسری حالت شریک ہو، تو اسی کا نام علم ہے، ہو سکتا ہے کہ اس کی مراد حضور سے وجود ہو، اور دوسری حالت سے مراد اسی وجود کا گو نہ استقلال اور تاکد و استواری ہو، یعنی ایسا وجود جو اقسام پذیر نہ ہو، اور حسی وضع کی صفت اس میں نہ پائی جاتی ہو، جس کی وجہ سے شے اس عالم کی کسی نہ کسی جہت اور سمت کے ساتھ مقید ہو جاتا ہے، بلاشبہ جتنی اور اکی صورتیں ہیں سب کا یہی حال ہے، کہ ان میں حسی اشارہ قبول کرنے کی صلاحیت نہیں ہوتی اور کسی خاص جہت یا سمت میں وہ محدود و مقید نہیں ہوتی ہیں اس لئے کہ جو اس کی رسائی جن صورتوں تک ہوتی ہے، وہ دراصل وہ محسوس کیفیتیں نہیں ہیں جن میں عام طور پر محسوس قرار دیا جاتا ہے، مثلاً وہ خارجی حرارت یا برودت نہیں ہیں جن میں سمجھا جاتا ہے کہ آدمی کی قوت لامسہ انھی کو ابتداء محسوس کرتی ہے، اور جو حسی وضعی اشارے کو قبول کرتی ہیں، یعنی کسی خاص جہت اور سمت کے ساتھ مقید ہوتی ہیں، اس لئے کہ ان چیزوں کا احساس پہلو ہلے میں بالذات نہیں ہوتا، بلکہ ان کا احساس تو دوسرے درجے میں بالواسطہ ہوتا ہے۔

کیونکہ جو چیز دراصل محسوس ہونے کی حیثیت سے محسوس کہلانے کی مستحق ہے، وہ تو خود ان کا وہی وجود ہوتا ہے جو بحسنہ کسی جوہر حساس کے لئے ان کا وجود ہے، یعنی احساس کرنے والے جوہر میں اس کا جو وجود ہے، یہی اس شے کا محسوس ہونا ہے، ان کی محسوسیت اس کے سوا اور کچھ نہیں ہے، ٹھیک جو حال ان امور کا ہے جن میں عقل معلوم کرتی ہے، یعنی جن کی تعبیر معقولات کے لفظ سے کی جاتی ہے ان معقولات کا بحیثیت معقول ہونے کے جو وجود ہوتا ہے یہی وجود بحسنہ ان کی معقولیت بھی ہے، مطلب یہ ہے کہ کسی عقل رکھنے والے جوہر کے لئے ان کا جو حصول ہے اسی کو ان معقولیت کہتے ہیں الغرض معقولات کا وجود اور ان کی معقولیت

دونوں ایک ہی بات ہے، الحاصل محسوسات میں جس صورت کا واقعی بذات خود احساس ہوتا ہے، یہ اس محسوس شے کا وہ وجود نہیں ہے، جو وضع کی صفت سے موصوف ہے، اور جس کی طرف حسی اشارہ ممکن ہو، اگرچہ حسی اور اک کے لئے ناگزیر ہے، کہ ادراک کے اس آلے کے درمیان اور اس شے کے درمیان جس سے صورت حاصل کی گئی ہو، کسی ایسی نسبت کا پایا جانا ضروری ہے جو خاص وضع رکھتی ہو اور کسی خاص جہت اور سمت میں ہو، لیکن یہ نسبت آگے ادراک اور شے کے درمیان ہونی چاہئے، مگر صورت اور اس شے کے درمیان یہ نسبت نہیں پائی جاتی جس کے مطابق یہ صورت ہوتی ہے، اور جس سے یہ صورت حاصل کی جاتی ہے، اسی کے ساتھ اس نسبت کی ضرورت صرف حسی اور اک میں ہے لیکن خیالی اور دہی و عقلی ادراکات میں اس کی ضرورت نہیں ہوتی، ایک اور بات کا بھی اجمالاً ذکر یہاں کر دیا جاتا ہے اور وہ یہ ہے کہ ادراک آلات اور قومی میں صورت کے حصول کی نوعیت وہ نہیں ہوتی، جو خارجی محل وغیرہ میں، صورتوں کے حصول کی ہوتی ہے جس کے تفصیلات عنقریب ہم تمھارے سامنے بیان کریں گے،

فصل

انفُس کے لئے یا نفس کے سامنے اور اکی صورتوں کے حضور
کی جو کیفیت ہوتی ہے اور مادے میں صورت کے قیام کی شکل
ہے، ان دونوں حالتوں میں جس قسم کے امتیازات ہیں اس

فصل میں انہی کی تفصیل کی جائے گی، واقعہ یہ ہے کہ دونوں حالتوں میں فرق کے وجود جوہ ہیں ان کی تعداد آٹھ ہے، ہم ہر وجہ کو الگ الگ کر کے یہاں بیان کرتے ہیں پہلی وجہ تو یہ ہے، کہ مادی صورت دوسری صورتوں کی راہ میں رکاوٹ اور مزاحمت کا سبب بن جاتی ہے، ظاہر ہے کہ کسی خاص شکل اور خاص رنگ رکھنے والی چیز کے لئے یہ ناممکن ہے، کہ اس شکل اور رنگ کو باقی رکھتے ہوئے کسی اور شکل اور رنگ کو وہ اختیار کرے، یہ اسی وقت ہو سکتا ہے کہ پہلی شکل اور پہلا رنگ زائل ہو جائے یہی حال ذائقوں اور مزوں کا بلو اور مختلف و متضاد آوازوں کا ہے، یہ تو مادی صورتوں کی خصوصیت ہے، اسی کے مقابلے میں اب ان صورتوں کو دیکھو، جن کا قیام ادراکی قوتوں میں ہوتا ہے کہ ان کے ادراکی وجود میں نہ کوئی مزاحمت ہوتی ہے اور نہ مقابلہ

مثلاً ایک حس مشترک ہے، جس میں ہر قسم کی صورتیں جمع رہتی ہیں، اور سب ایک اسی قوت کے سامنے حاضر ہوتی ہیں، یہی حال پانچوں حواس کا ہے، یعنی ہر ایک اپنے اپنے مخصوص محسوسات کی مختلف قسموں، اور مختلف انواع کا ادراک کرتا ہے مثلاً قوت باصرہ اور بینائی سے مختلف رنگوں کا قوت ذائقہ سے مختلف اور متضاد مزوں کا احساس ہوتا ہے، دوسرے حواس کی بھی یہی حالت ہے، اور اس سے یہ بات ثابت ہوئی کہ اور انکی صورت، وجود کی ایک اور قسم ہے، جو خارجی اور مادی وجود سے آثار میں مختلف ہے،

فرق کی دوسری وجہ یہ ہے کہ مادی صورتوں میں اگر کوئی بڑی صورت ہوتی ہے تو کسی چھوٹی مقدار رکھنے والے مادے میں اسکا قیام نہیں ہو سکتا، مثلاً کسی رائی کے دانے میں پیاز کا قیام نہیں ہو سکتا، اور کسی جوف میں دریا سا نہیں سکتا، مگر ادراکی وجود کا حال اس سے مختلف ہے، یعنی چھوٹی چیز ہو، یا بڑی چیز نفس کو قبول کرنے میں دونوں سے مساوی نسبت ہے آدمی کے نفس میں اس کی قدرت ہے کہ اپنے خیال میں وہ آسمان وزمین اور ان دونوں کے درمیان جو کچھ ہے سب کو آن واحد میں اپنے اندر حاضر کر سکتا ہے اور اس کی وجہ سے اس میں کوئی تنگی نہیں پیدا ہوتی ہے، جیسا کہ ہمارے آقا اور ہمارے سردار محمد صلی اللہ علیہ وسلم سے مروی ہے کہ آپ نے فرمایا کہ مومن کا قلب عرش سے بھی زیادہ بڑا ہے، اور ابو یزید بسطامی سے بھی منقول ہے کہ خود اپنے متعلق کیا کرتے تھے کہ عرش اور جو کچھ عرش میں ہے، اور جسے عرش حاوی ہے اگر ابو یزید کے قلب کے گوشوں میں سے کسی گوشے میں ڈال دئے جائیں، تو اسے پتا بھی نہ چلے (کہ کیا رکھا گیا ہے) اس گنجائش کی وجہ یہ ہے کہ نفس کی نہ کوئی وضع ہوتی ہے اور نہ مقدار، نہ وہ کسی جہت اور سمت کے ساتھ مقید ہے، اگر نفس بھی خاص حدود میں مقید ہوتا اور اس کی کوئی خاص وضع ہوتی جو کسی خاص سمت کے ساتھ اس کو مخصوص کر دیتی، تو جب کسی بیرونی چیز کو قبول کرتی اس وقت وہی صورت ہو سکتی تھی، یعنی اس بیرونی امر کی مقدار نفس سے زیادہ ہوتی، یا کم ہوتی، دونوں حال میں یا یہ ہوتا کہ اس چیز کا کچھ حصہ نفس کے لئے غیر معلوم ہو کر رہ جاتا، یعنی جب بیرونی امر کو نفس سے بڑا فرض کیا جائے گا، یا نفس ہی کا کوئی حصہ ایسا

رہ جائے جس میں اس بیرونی ہستی کا علم نہ ہوگا (یہ اس وقت ہوگا جب نفس ہی اس سے بڑا ہوتا) اور اس کا نتیجہ یہ ہوتا کہ ان واحد میں ایک ہی شے معلوم بھی ہو اور غیر معلوم بھی یا ایک ہی چیز عالم بھی ہو اور غیر عالم بھی حالانکہ دلیل سے یہ بات غلط ثابت ہو چکی ہے، اور وجدان بھی اسی کی شہادت دیتا ہے، یعنی ہم خود جانتے ہیں کہ ہم میں ہر شخص کا نفس ایک ایسا واحد شخصی وجود ہے، کہ جب کسی بڑی سی بڑی چیز کا ادراک کرتا ہے تو پورا نفس اس پوری چیز کو جانتا ہے یعنی کل کو کل کا ادراک ہوتا ہے، نہ کہ نفس کا کوئی جز یا حصہ اس کا ماتم ہوتا ہے، کیونکہ یہ مسئلہ بجائے خود ثابت ہے کہ نفس جو کہ بسیط ہے، اس لئے اس میں جز پیدا نہیں ہو سکتا۔

فرق کی تیسری وجہ یہ ہے کہ مادے میں جب کوئی تیز کیفیت پیدا ہوتی ہے تو ضعف کیفیت کو وہ مٹا دیتی ہے، مگر نفس میں جن صورتوں کا حصول ہوتا ہے ان میں قلا قوت، صورت ضعیف صورت کو مٹا نہیں دیتی، خصوصاً تخیل اور عقل کی ادراکی قوتوں میں یہ خصوصیت بہت زیادہ نمایاں ہے، عقل بسا اوقات کسی قوی امر کا اور اک ضعیف کے بعد کرتی ہے اسی طرح آدمی چوٹی چیز کا خیال بڑی چیزوں کے خیال کے بعد اور ناقص کا خیال شدید کے بعد عموماً کیا کرتا ہے، فرق کی چوتھی وجہ یہ ہے کہ مادی کیفیتوں کی طرف حواسوں کے ذریعے سے ایسے وقتوں میں اشارہ کیا جاتا ہے جب وہ اس عالم کی کسی خاص جہت یا سمت میں ہوتی ہیں، مگر ادراکی صورتوں کا یہ حال نہیں ہے، اس لئے کہ نہ ان کی طرف اشارہ ہی ممکن ہے، اور نہ ان کے متعلق یہ بتایا جاسکتا ہے کہ وہ یہاں پر ہیں اور وہاں پر نہیں ہیں، جس کی وجہ وہی ہے کہ مفروضہ سے انھیں تعلق نہیں ہوتا، اور وضع کی یہ صفت ان میں نہیں پائی جاتی، اور نہ ان میں اجزا پیدا ہوتے ہیں، فرق کی پانچویں وجہ یہ ہے کہ مادی صورت کے ساتھ یہ ممکن ہے کہ متعدد اشخاص کی ادراکی قوتوں کا اس سے تعلق ہو اور وہی تعلق ہو، جو ایک ادراک سے مقصود ہوتا ہے، مثلاً حروف کے کسی مجموعہ کو متحد بینائیاں دیکھ سکتی ہیں، یا کسی آواز کو مختلف کان سن سکتے ہیں، لیکن ادراکی صورت کا یہ حال نہیں ہے مثلاً جو صورت میرے خیال میں ہے، اس کی اطلاع میرے سوا دوسرے کو نہیں ہو سکتی، یا جو مزہ میری قوت ذائقہ میں ہے اس کے

دوسرا واقف نہیں ہو سکتا، اسی لئے کہا جاتا ہے کہ نفس کی آگ نہیں جلاتی ہے اور عاشق کے قلب کی سوزش گرم نہیں کرتی اور اس کے سینکڑی برف سے ٹھنڈک پیدا نہیں ہوتی، عقل جب یہ حکم کرتی ہے کہ آگ جلاتی ہے اور پانی سے ٹھنڈک پیدا ہوتی ہے، تو اس کا یہ مطلب نہیں ہوتا کہ جو آگ نفس میں ہے وہ جلاتی ہے، یا جو پانی نفس میں ہے اس سے ٹھنڈک پیدا ہوتی ہے، بلکہ مقصد یہ ہوتا ہے کہ یہ ایسے امور ہیں کہ خارج میں جب ان کا وجود پایا جائے گا تو اس وقت وہ جلاتے ہیں اور اس وقت ان سے ٹھنڈک پیدا ہوتی ہے، اسی طرح جب عقل یہ حکم لگاتی ہے کہ جو ہر بذات خود قائم ہوتا ہے، غیر میں اس کا قیام نہیں ہوتا، تو اس کا یہ مطلب قطعاً نہیں ہوتا کہ جو ہر کا ذہنی وجود بھی بذات خود قائم ہوتا ہے اور غیر میں اس کا قیام نہیں ہوتا، بلکہ اس کا یہی مطلب ہوتا ہے کہ عقل کو جس چیز کا علم حاصل ہوا ہے یا جسے وہ جانتی ہے، یہ اسی شے کی صورت ہے جس کا قیام غیروں میں ہوتا، لیکن اس سے یہ لازم نہیں آتا کہ جو صورت اس شے کے مطابق ہے اس قیام بھی غیر میں نہیں ہے۔

فرق کی چھٹی وجہ یہ ہے کہ مادی اور کوئی صورتوں کی خصوصیت ہے کہ اپنے موضوع اور محل سے جب زائل ہو جاتی ہیں تو پھر اسی محل میں ان کو یا ان کے ہم مثل کو، اس وقت تک واپس لوٹایا نہیں جاسکتا جب تک کہ ان کے لوٹانے کے لئے پھر نئی اور مستقل کوشش نہ کی جائے، اور نئے سرے سے ان کے محل کو پھر انہی اسباب سے متاثر نہ کیا جائے جن سے پہلی دفعہ مادے میں وہ صورت قائم ہوئی تھی، مگر نفس کی صورتوں کا یہ حال نہیں ہے، بلکہ پائے جانے کے بعد اگر نفس سے وہ زائل بھی ہو جاتی ہیں، تو ان کو دوبارہ پھر نفس میں حاضر کرنے کے لئے کسی نئی جدوجہد کی شقت برداشت کرنے کی نسا اوقات ضرورت نہیں ہوتی۔

فرق کی ساتویں وجہ یہ ہے کہ اگر مادی اور کوئی صورتوں کا وجود ناقص اور غیر مکمل ہوتا ہے، تو ان کی تکمیل اس وقت تک ناممکن ہے جب تک کہ بیرونی موثرات اور ایسے اسباب ان پر عمل نہ کریں، جن کا وجود ان صورتوں

سے بالکل الگ اور جدا ہوتا ہے، مثلاً درخت کا قد جب پورا ہو جاتا ہے تو اس وقت بھی وہ کھانے پینے بڑھنے میں دوسرے اسباب مثلاً پانی مٹی کے محتاج ہوتے ہیں، یہی حال حیوانات کا اور جادوی صورتوں کا ہے، خواہ جادات کی وہ طبعی صورتیں ہوں، یا مصنوعی، بہر حال ان کے نقصانات کی نظامی ہمیشہ ایسے اسباب کے ذریعے سے ہوتی ہے جو ان سے بالکل جدا اور الگ ہوتے ہیں، لیکن نفسانی صورتوں کا حال ان سے مختلف ہے، مثلاً ایسے نفوس قدسیہ جو اپنے ابتدائی زلمے میں ناقص ہوتے ہیں لیکن اپنے ان کمالات تک پہنچنے میں جو ان کے مناسب حال ہوتے ہیں انھیں بیرونی اسباب کی ضرورت نہیں ہوتی، بلکہ اس کے لئے خود ان کی اپنی ذات کافی ہوتی ہے،

فرق کی آٹھویں وجہ یہ ہے کہ مادی اور کوئی صورتوں میں اسکی گنجائش نہیں ہوتی کہ ظن پر ان کے معانی اور مفہوم کے جو مخالف اور نقیض معانی و مشہومات ہیں صادق نہیں آسکتے مثلاً خارجی نار پر ظاہر ہے کہ کلا نار صادق نہیں آسکتا، اسی طرح خارجی سیاہی پر یہ صادق نہیں آسکتا کہ وہ سیاہی نہیں ہے، بخلاف اس نار کے جو نفس میں پائی جاتی ہے کہ حل شائع کے طور پر اس پر صادق آتا ہے کہ وہ نار نہیں ہے اسی طرح نفس میں جو جسم موجود ہوتا ہے اس پر صادق آتا ہے کہ وہ جسم نہیں ہے، یہی حال تمام محسوس کیفیتوں مثلاً رنگوں آوازوں مزوں وغیرہ کا ہے، کہ حل ذاتی کے طور پر خود ان کی ذات ان پر محمول ہوتی ہے، مگر حل شائع کے طور پر خود انھیں کی نفسی ان کے ذات سے کی جاتی ہے، مثلاً نفس والے حیوان کو حیوان بھی کہتے ہیں اور یہ کہنا بھی صحیح ہے کہ وہ حیوان نہیں ہے، اس عجیب و غریب حال کا بھید یہ ہے، کہ نفس میں اشیاء کا

لے بہ ظاہر اس پر شبہ ہوتا ہے کہ گفتگو علی صورتوں میں ہو رہی تھی، پھر قدسی نفوس سے مادی صورتوں کا مقابلہ مصنف نے کیسے کر دیا علامہ ہنزدار سی ناس کا جواب یہ دیا ہے، کہ قدسی نفوس کو اپنی ذات کا علم ہے کہ خود اپنی ذات ہی سے ہوتا ہے اس حیثیت سے وہ بھی تو علی صورت ہی بن جاتے ہیں انھوں نے یہ بھی لکھا ہے کہ یہاں قدسی نفوس سے ملکی نفوس جواد میں ۱۲ مترجم۔

جو وجود ہوتا ہے یہ ایسا صوری وجود ہے جو تمام مادی نقائص سے پاک ہے اور ایک بلند و برتر مرتبہ کا وجود ہے، مگر باوجود اس کے ان جسمانی مادی صفات و معانی کو جو ان کے لئے ثابت کیا جاتا ہے تو اس کی وجہ یہ ہے کہ ان صفات اور معانی کا مبداء نفسانی وجود میں بھی پایا جاتا ہے، اس لئے کہ مادی صورتیں دراصل انہی مجرہ صورتوں کے قالب اور صنم ہونے کی حیثیت رکھتی ہیں، پھر انہی صفات اور معانی کی جو ان سے نفی کی جاتی ہے، تو اس کی وجہ یہ ہے کہ مجرہ صورتوں کا مقام اتنا بلند اور عالی ہے کہ ان مادی آلاتوں اور گندگیوں کی رسائی وہاں تک نہیں ہو سکتی، کیونکہ یہ گوشت پوست والا حیوان جو اضداد سے مرکب ہے اور فنا پذیر صورتوں کے ساتھ ایک حال کو چھوڑ کر دوسرے حالات کی طرف منتقل ہوتا رہتا ہے، یہ دراصل اس نفسانی حیوان کی مثال اور اس کا سایہ ظل ہے، جو بذات خود بسیط ہے، اگرچہ خود اس نفسانی حیوان کے اوپر بھی ایک اعلیٰ اور بالاتر حیوان ہے، اور وہ دراصل ایک عقلی بسیط حیوان ہے جو اپنی بساطت کے باوجود ہر قسم کے ان مادی اور نفسانی حیوانوں کا جامع اور مرجع ہے، جو اس کے ماتحت ہیں، یہ بسیط عقلی حیوان اپنے تمام ماتحت انواع کی مثال اور کلی نوعی ہے، مثلاً عقلی گھوڑا وہی ہے، اور دوسرے تمام مادی اور نفسانی گھوڑے اسی کے ماتحت ہیں، تمام حیوانی نوعوں، اور ان کے سوا جتنے انواع ہیں سب کا یہی حال ہے جس کے تفصیلات کا ذکر ماہیت کے مباحث میں آچکا ہے، یہاں اس مسئلے کے ذکر کی غرض یہ ہے کہ مادی صورتوں کے مطابق جو مجرہ صورتیں ہیں، ان پر جو ان کے اضداد اور ان کے نقیض کیوں صادق آتے ہیں، ہم نے چاہا کہ اس مسئلے کو اس طرح بیان کریں جس کی وجہ سے تناقض کے الجھنوں سے نجات ہو، دراصل اس تناقض کی بنیاد اشد اور اضعف کا مسئلہ ہے، یعنی جب کسی شے کے وجود میں شدت اور نییزی پیدا ہوتی ہے تو شے اپنی نوع کے حدود سے نکل کر دوسری نوع کے دائرے میں داخل ہو جاتی ہے، حالانکہ شدت پذیری میں یہی ہوتا ہے کہ شے جس نوع کے ماتحت میں درج ہوتی ہے، اسی میں اس کا انہماک اور استغراق بڑھ جاتا ہے گویا وہ جو مشہور مثل ہے، کہ شے جب اپنی حد سے آگے بڑھتی ہے تو لوٹ کر

اپنی ضد کی شکل اختیار کر لیتی ہے، وہی صورت یہاں بھی پیش آرہی ہے اسی طرح کوئی واحد شخصی مادہ اپنے کمالات میں جب ارتقا کی منزلیں طے کرتا ہے تو اس میں بھی یہی صورت پیش آتی ہے، مثلاً پیٹ کا بچہ جب اپنی طبعی صورت کو مکمل کر لیتا ہے تو اس کے بعد وہ بجائے مادی رہنے کے نفسانی صورت بن جاتا ہے، اور اس کے بعد پھر عقلی وجود ہو جاتا ہے، اسی وجہ سے جو چیز اس سے مطلوب اور غائب تھی وہ اس پر صادق آتی ہے اور جو صادق آتی تھی وہ مطلوب اور غائب ہو جاتی ہے،

فصل

کھانا کا جو یہ دعویٰ ہے، کہ علم عرض ہے، اس فصل میں اسی کی تحقیق اور تنقید کی جائے گی، (اور اس سلسلہ میں ملکی مختلف قسموں کا بھی حال بیان کیا جائے گا، بہر حال حسی اور خیالی علوم کے متعلق تو ہم لوگوں کا مذہب یہ ہے، کہ جس کے آلات اور تخیل کے آلات میں ان کا حلول نہیں ہوتا بلکہ ان کے ساتھ ان آلات کو وہ نسبت ہوتی ہے جو آئینوں کو دیکھنے والوں سے ہوتی ہے، یا جو مظاہر کو ان امور سے نسبت ہوتی ہے جن کا ظہور ان کے ذریعے سے ہوتا ہے، الغرض ان علوم کے یہ آلات نہ محل ہوتے ہیں نہ موضوع اور اس بنیاد پر ان علوم کے متعلقہ امور اگر خواہر تھے تو وہ جواہر ہی باقی رہتے ہیں لیکن ایسے جواہر جو مادے سے مجرد ہوں، اور ان میں جو عرض ہوتے ہیں ان اعراض کا قیام انہی جواہر کے ساتھ باقی رہتا ہے پھر سب کا قیام نفس میں ہوتا ہے اس قیام کی نوعیت وہی ہوتی ہے، جو باری خواہد میں ممکنات کے قیام کی حالت ہے یہ فیصلہ تو حسی اور خیالی علوم کے متعلق تھا، باقی عقلی علوم، تو مشہور یہی ہے، کہ اشیاء کے جو عقلی علوم ہمارے اندر ہیں، اس میں ان اشیاء کی صورتوں کا انتقال اور ارتسام ہمارے نفوس میں ہوتا ہے کیونکہ علم کی عام تعریف یہ کی جاتی ہے، کہ موجودات سے جو صورتیں اپنے مادوں سے مجرد اور پاک کر کے حاصل کی جاتی ہیں، اسی کا نام علم ہے، اور ان کی دو قسمیں ہیں، ایک جواہر کی صورتیں دوسری اغراض کی صورتیں اس پر ایک قوی اعتراض وارد ہوتا ہے جس کا ذکر شیخ نے الہیات شفا میں مابین الفاظ کیا ہے۔

علم کے لئے جب یہ ضروری قرار دیا گیا ہے کہ اس کو اپنے معلوم

کے مطابق ہونا چاہئے، تو ایسی صورت میں چاہئے کہ اگر معلوم ایسا ہے جو بذات خود قیام پذیر ہے، تو اس کا علم بھی اس کے مطابق ہی ہو، اور معلوم کی نوع کی تحت وہ بھی داخل ہو، اور ظاہر ہے کہ کسی شے کی نوع کے تحت میں جب کوئی چیز داخل ہوگی تو یقیناً اس نوع کے ساتھ نوع کی جو جنس ہوگی اسکے نیچے بھی اس کا مندرج ہونا ضروری ہے، تاکہ اس جنس میں اپنی نوع کی وہ شریک ہو، اب دیکھا جاتا ہے کہ جوہر کا اطلاق اپنے ماتحتوں پر جنسی حیثیت سے ہوتا ہے یعنی اپنے ماتحتوں کا جوہر جنس ہے اس کا لازمی نتیجہ یہ نکلتا ہے کہ جوہر کی عقلی صورتوں کو بھی چاہئے، کہ وہ جوہر ہی ہوں، حالانکہ جوہر کا جو علم ہوتا ہے اس کا شمار ان نفسانی کیفیتوں کے ذیل میں کیا جاتا ہے جن کا قیام نفس میں ہوتا ہے، اب خرابی یہ لازم آتی ہے کہ ایک ہی شے جوہر بھی ہو جاتی ہے اور عرض بھی، حالانکہ کوئی جوہر عرض نہیں ہو سکتا۔

یہ تھی اس مشہور اعتراض کی تقریر میں اس اعتراض کے جواب کی طرف پہلے ہی اشارہ کر چکا ہوں اور بعد کو بھی اس کے ازالے کی صورت بتائی ہے، لیکن شیخ نے اس کا جواب یہ دیا ہے، کہ جوہر کی ماہیت جوہر ہوتی ہے اس کا مطلب یہ ہے کہ جب خارج اور اعیان میں جوہر کی ماہیت موجود ہوگی، تو اس وقت موضوع (محل مستغنی) میں ہو کر نہیں پائی جائے گی، اور یہ بات تو اس ماہیت میں بھی پائی جاتی ہے، جس کا وجود ذہن اور عقل میں ہوتا ہے اس پر یہ بات صادق آتی ہے کہ یہ ایک ایسی ماہیت ہے، جس کی یہ شان ہے، کہ جب خارج میں موجود ہوگی تو موضوع میں نہیں پائی جائے گی، مطلب یہ ہوتا ہے کہ اس ماہیت کو عقل نے ایک ایسی چیز سے حاصل کیا ہے، جس کا خارج میں قیام موضوع میں نہیں ہوتا باقی ذہن میں بھی اسی صفت کے ساتھ پایا جانا یہ بات اسکی تعریف کا جز نہیں ہے یعنی بحیثیت جوہر ہونے کے ذہن میں اس صفت کا اس کے ساتھ ہونا ضروری نہیں ہے یہی حال حرکت کا ہے کہ جس چیز میں بعض کمالات قوت اور صلاحیت کے رنگ میں رہتے ہیں، اس کے کمال کا نام حرکت ہے، یہی حرکت کی ماہیت ہے، مگر ذہن میں ظاہر ہے کہ حرکت

اس صفت کے ساتھ نہیں پائی جاتی، اسی وجہ سے ذہن والی حرکت کی وجہ سے عقل اور ذہن متحرک نہیں ہوتے کیونکہ یہاں تو مذکورہ بالا قوت و صلاحیت کے اعتبار سے وہ کمال نہیں ہے، الغرض اسی طرح شیخ نے جواب دینے کی کوشش کی ہے، مگر میں عرض کرتا ہوں کہ شیخ کا یہ جواب مجھے پسند نہیں ہے، اس لئے کہ وجود ذہنی کو جن دلائل سے ثابت کیا جاتا ہے اگر ان دلائل سے واقعی یہ دعویٰ ثابت ہوتا ہے، تو پھر اس سے تو یہ بھی ثابت ہوتا ہے، کہ اشیاء اپنے تمام صفات و خصوصیات، لوازم، و عوارض کے ساتھ خواہ کسی معنی میں ہوں اور کسی وجہ سے ہوں، ان کا ایک دوسرا وجود بھی ہوتا ہے، جو اس فنا پذیر، مادی وجود کے سوا ہے، مثلاً انسان کو ہم جب اپنے ذہن میں اس طرح سوچتے ہیں کہ وہ ایک جوہری نوع ہے، تو اسی کے ساتھ اس کا بھی تصور ہوتا ہے کہ وہ بالفعل بذات خود قائم ہے، اور وہ ایک ایسی ہستی ہے جسے اپنی اس ذات کا جو مادہ اور موضوع سے مجرد ہے بذات خود تعقل ہوتا ہے شیخ نے جو عذر پیش کیا ہے، وہ یہاں چسپاں نہیں ہے، اور اگر شیخ کا یہ مطلب ہے، کہ ذہن میں ماییتوں کے تمام صفات، ان کی تمام جنسیں اور ان کے تمام فصول مجھے بھی آنکھ کے ساتھ باقی نہیں رہتے ہیں، تو اس بنیاد پر یہ ماننا پڑے گا کہ ذہن میں اشیاء کی ماییتوں کی کوئی چیز گویا بالکل ہی نہیں جاتی، مثلاً ذہن میں حیوان کی جو صورت ہے، اگر یہ کہا جاتا ہے، کہ اس وقت وہ نہ جوہر رہتا ہے نہ جسم نہ اس میں نشوونما کی صفت پائی جاتی ہے، نہ کھانے پینے کی قوت نہ وہ حساس ہے، اور نہ متحرک، اور نہ کسی مکان اور جزے اس کا تعلق ہے، الغرض حیوانات کا تقوم جن جن چیزوں سے ہوتا ہے اور اس کے جتنے قریب و بعید فصول ہیں، ان میں سے کوئی چیز حیوان کے ذہنی وجود کے ساتھ نہیں پائی جاتی ہے تو سوال ہوتا ہے کہ پھر اس کو حیوان آخر کس بنیاد پر کہا جاتا ہے، جب اس میں حیوانیت کی کوئی بات ہی نہیں پائی جاتی، ظاہر ہے کہ اس کو حیوان کہنے کی وہی وجہ ہو سکتی ہے یا اس لئے اس کو حیوان کہہ سکتے تھے کہ وہ کوئی ایسا جسمانی جوہر ہوتا جس میں نشوونما، احساس کی قوت پائی جاتی لیکن

معلوم ہو چکا ذہنی حیوان میں یہ صفات نہیں پائے جاتے ہیں، یا اس کو حیوان اس لئے کہا جاتا ہے کہ اگر یہی ذہنی باہیت خارج میں پائی جائے گی تو حیوان ہوگی (جیسا کہ شیخ نے یہی کہا بھی ہے) مگر میں کہتا ہوں کہ شیخ کی آخر اس قول سے غرض کیا ہے؟ اگر مقصد یہ ہے، کہ ذہنی صورت کا اپنے شخصی وجود کے ساتھ خارج میں پائے جانے کا امکان ہے تو ظاہر ہے کہ یہ واقعہ نہیں ہے، اس لئے کہ یہی چیز جو ذہن میں موجود ہو، اور اس کو کلی ہونے، مشترک ہونے کی صفت عارض ہو چکی ہو، کیا یہ ممکن ہے کہ وہی ذہن اور عقل سے باہر نکل کر موجود ہو جائے؟ اور وہی بجز وہ شخص بن جائے جو جسمانی صفات رکھتا ہے اور وضع اشارہ وغیرہ خصوصیات کا حامل ہے، ایسا ہونا ناممکن ہے کیونکہ اس کی وجہ سے تو وجود کے مختلف طریقوں میں سخت گڑبڑ اور اختلاط پیدا ہو جائے گا، اور حیثیتوں کے حدود ٹوٹ پھوٹ کر برباد ہو جائیں گے، آخر کون نہیں جانتا کہ ذہنی شخص کی شخصیت باوجود شخص ہونے کے عمومیت اور اشتراک کے صفات سے بھی موصوف ہوتی ہے دونوں میں کسی قسم کی کوئی منافات نہیں ہے، مگر خارجی شخص میں ظاہر ہے کہ ان باتوں کی کہاں گنجائش ہے، اور اگر یہ مقصد ہے کہ ماہیت اپنے اس ذہنی وجود کے ساتھ ذہن میں اس طرح موجود ہوتی ہے کہ جب یہی باہیت بجائے ذہنی کے وجود کے خارجی وجود کے ساتھ متصف ہو کر خارج میں موجود ہوگی تو اس وقت وہ جوہر ہوتی ہے، شیخ کے جواب کا یہ مطلب بھی واقعات سے تائید حاصل نہیں کرتا اس لئے کہ ذہن میں جو ماہیت پائی جاتی ہے، خود اہل فلسفہ مانتے ہیں کہ وہ مقولہ کیف کی ایک چیز ہے، اب جو ماہیت مقولہ کیف کے نیچے مندرج ہوتی ہے، وہ اگر خارج میں پائی جائے گی تو اس وقت بھی وہ ایک نفسانی کیفیت ہی ہوگی یعنی بجز نفسانی کیفیت ہونے کے وہ نہ جوہر ہو سکتی ہے، نہ مقدار، نہ کم، بلکہ کیف کی کوئی دوسری قسم بھی نہیں ہو سکتی، اور اگر یہ مقصد ہے، کہ ذہن میں جو ماہیت موجود ہے، اگر اس کے متعلق یہ فرض کیا جائے خواہ یہ فرض کسی ناممکن امر کا

فرض ہی کیوں نہ ہو، کہ خارج میں وہ کسی اور ماہیت کے وجود کے ساتھ موجود ہوتی ہے تو اس وقت وہ مثلاً جوہر ہوگی (یعنی اگر یہ فرض کیا جائے کہ خارج میں جس ماہیت کے وجود کے ساتھ وہ موجود ہوتی ہے وہ جوہر ہے) یا اسی طرح اس کو جس قسم کی بھی ماہیت فرض کی جائے وہی ماہیت وہ بن جاتی ہے، بالغرض اس مفروضہ کو تھوڑی دیر کے لئے اگر مان بھی لیا جائے، تو اس توجیہ سے کوئی نفع نہیں پہنچتا، کیونکہ اس قسم کا فرض تو ہر ماہیت میں ہر قسم کے وجود کے اعتبار سے جس ماہیت کی رو سے سوچا جائے ممکن ہے، کیونکہ اس کا مطلب تو یہی ہوگا کہ مثلاً جوہر اگر عرض ہو جائے تو اس وقت جوہر کا بھی قیام موضوع اور محل میں ہوگا، یا یہ فرض کہ اگر جسم عقل ہو جائے تو جتنے کمالات کا اس میں امکان ہے سب بالفعل ہو جائیں گے، یا یہ بات کہ ممکن اگر واجب ہو جائے تو بھی ممکن ہی سارے جہاں کا خالق اور صانع ہو سکتا ہے نیز اگر اس توجیہ کو صحیح تسلیم کر لیا جائے تو جو لوگ علم کے متعلق شبہ اور مثال کا نظریہ رکھتے ہیں ان میں اور اس خیال میں جو اس توجیہ کے بعد اس کی شکل بن جاتی ہے کوئی فرق باقی نہیں رہتا، اور نفس میں جو صورتیں پائی جاتی ہیں ان کا حال وہی ہو جائے گا، جو دیوار کی تصویروں کا ہے، یعنی دیوار والی صورتوں کو بھی آدمی گھوڑا یا بکری درخت دریا وغیرہ کہنا اس لئے جائز ہوگا کہ ان پر بھی یہ بات صادق آتی ہے کہ جب خارج میں موجود ہوں گی تو اس وقت وہ مذکورہ بالا چیزیں ہو جائیں گی، یعنی آدمی کی مثلاً جو صورت دیوار پر منقوش ہے اس پر بھی یہ صادق آتا ہے کہ جب خارج میں پائی جائے گی، تو وہ واقعی آدمی ہوگی، مگر دیوار کی سطح سے الگ ہو کر ان کا پایا جانا ممکن نہیں ہے (اس لئے ایسا نہ ہو سکا)

ابھی وجہ سے میرے خیال میں جواب کی صحیح شکل یہ ہے کہ یوں تقریر کی جائے، یعنی دعویٰ کیا جائے کہ خارج میں جو جوہر موجود ہیں ان کی ذہنی اور عقلی صورتیں مجسمہ انہی ٹھوس خارجی حقائق، اور واقعی و اصلی ذاتوں کے معانی ہیں میں جو سمجھ کہنا چاہتا ہوں اس کو مثال سے سمجھو فرض کرو کہ ہمارے سامنے کوئی جوہر بلکہ ایک جسم ہے، اب اس کے متعلق دو چیزیں پیدا ہوتی ہیں ایک

اس کا معنی ہے، اور دوسری اس کی محسوس صورت ہے، ان دو چیزوں میں سے اس کی محسوس صورت یہی حسی جوہر ہے، اور ذہن و عقل میں جو اس کی صورت ہے جسے جسم کی صورت معقولہ کہہ سکتے ہیں، یہ جوہر کا معنی ہے یعنی عقل میں خود اس کی ذات سے جو یہ بات پیدا ہوتی ہے، کہ یہ ایک ایسی ہستی ہے، جس کا وجود موضوع (محل مستغنی) کا محتاج نہیں ہے یہ اس کی اصلی صورت ہے، اور یہ معنی ذہن میں جو پیدا ہوتا ہے اس کے لئے قطعاً ضرورت نہیں ہے، کہ عقل میں اس کے ادراک کے لئے کسی صورت کا قیام ہو، اسی طرح حیوان معقول یعنی ذہن و عقل میں حیوان سے جو معنی حاصل ہوتا ہے، وہ دراصل جسم معقول نامی معقول حاس معقول سے عبارت ہے، مطلب یہ ہے کہ حیوان سے ذہن میں یہ معانی پیدا ہوتے ہیں کہ وہ طول و عرض عمق رکھنے والا ایسا جسم ہے جس میں تشوہ نما احساس کے صفات پائے جاتے ہیں، بہر حال ذہن میں جو چیزیں ان امور سے حاصل ہوتی ہیں ان کے متعلق یہ ضرور نہیں ہے، کہ وجوداً یہ باہم ایک دوسرے سے الگ الگ ہوں، اور نہ یہ ایسے معانی ہیں، جو وجود کے اس عقلی و ذہنی کامل مرتبے کے اعتبار سے کسی موضوع (محل مستغنی) میں پائے جاتے ہیں، بلکہ یہ سارے معانی مزید اضافوں کے ساتھ ایک جسم پر صادق آتے، اور اس پر اس طریقے سے محمول ہوتے ہیں، جس میں ایک چیز کو دوسری چیز کے لئے ثابت کیا جاتا ہے جسے ہوہو (یعنی وہ وہی ہے) والا محل کہتے ہیں، ظاہر ہے کہ جو جسم ان معانی کا مصداق ہے، وہ وضع رکھنے والی اور حسی اشارہ قبول کرنے والی ہستی ہے، مگر خود یہ ذہنی اور عقلی معانی نہ وضع رکھتے ہیں، اور نہ اشارے کو قبول کرتے ہیں اسی لئے میں کہتا ہوں کہ ان عقلی معانی کو بجائے اس قسم کی چیز محمول کرنے کے زیادہ مناسب ہے کہ کسی عقلی اور ذہنی ذات پر انکو محمول کیا جائے اس لئے کہ کسی عقلی امر عقلی امر کا مصداق آنا یا عقلی امر کا عقلی امر کے ساتھ عقلی وجود میں متحد ہونا زیادہ بہتر ہے، بہ نسبت اس کے کہ اس عقلی امر کا مصداق کوئی حسی امر ہو اور کسی معقول کو محسوس کے ساتھ حسی وجود میں متحد کیا جائے،

تعجب ہے کہ شیخ نے اپنی کتاب اشارات کے منط چہارم میں یہ ثابت

کیا ہے، کہ حیوان محسوس میں حیوان معقول بھی پایا جاتا ہے، اگرچہ حیوان معقول اپنے
 کثیر افراد میں مشترک ہوتا ہے، اور اس میں کیا شبہ ہے، کہ حیوان معقول اپنے
 مخصوص وجود کی وجہ سے اس قابل نہیں ہوتا کہ اس کی طرف حسی اشارہ کیا
 جائے اور کسی خاص مکان اور چیز میں وہ محدود ہو، اوضح اور جہت کے ساتھ مقید
 ہو، مگر باوجود اس کے حیوان محسوس حیوان محسوس کے ساتھ یقیناً وہ گونہ ربط اور تعلق رکھتا ہے
 اس کا یہ مطلب نہیں ہوتا کہ حیوان کی عقلی صورت حیوانی اشخاص و افراد میں یابی
 جاتی ہے، ایسا ہوتا تو بیشک اس وقت لازم آتا کہ عقلی حیوان ایک عرض ہے
 جس کا قیام حسی حیوان میں ہے، بلکہ اس کا مقصد یہ ہے کہ جو ہر ہونے اور موضوع
 سے مستثنی ہونے کا عقلی حیوان بہ نسبت ان حسی حیوانوں کے زیادہ حقدار ہے
 جو وجود آہستہ ادنیٰ درجے کے ہیں، اور ایک حال سے دوسرے حال میں منتقل
 ہوتے رہتے ہیں بننے اور بگڑتے رہتے ہیں، اور یہی حال تمام جوہری انواع کے
 عقلی اور ذہنی صورتوں کا ہے، لوگوں کو اس مسئلے میں جو مغالطے ہوئے اور دشواریاں
 پیش آئیں، اسکی وجہ یہ ہے کہ عقلی اور ذہنی صورتوں کا وجود نفس میں اسی طرح پایا جاتا ہے جس طرح
 عرض کا وجود اپنے محل میں ہوتا ہے اور اسی کے ساتھ انہوں نے اس اتحاد کا بھی انکار کر دیا جو عامل اور
 معقول عالم اور معلوم میں ہوتا ہے ظاہر ہے کہ ایسی صورت میں اس دشواری سے نجات کی راہ
 کا مناسک شکل ہے جس کا ذکر کیا گیا تھا، یعنی جوہری موجودات کا ادراک اور نقل جب نفس کرتا ہے تو اس
 وقت لازم آتا تھا کہ ایک ہی شے جوہر بھی ہو، اور عرض بھی زیادہ سے زیادہ اس شکل سے بچنے
 کیلئے انہوں نے جو کچھ کہا ہے وہ یہ ہے کہ عرض کا مفہوم اپنے ماتحتوں کے اعتبار سے ذاتی نہیں
 بلکہ عرضی ہوتا ہے، اور یہ کہ وجود ذہنی کے اعتبار سے جوہر اور عرض میں منافات نہیں ہے، بلکہ
 ان دونوں میں صرف خارجی وجود میں منافات ہے، یعنی خلیج میں یہ نہیں ہو سکتا کہ ایک ہی چیز جوہر
 بھی ہو اور عرض بھی، اسی بنیاد پر ان لوگوں کا خیال ہے وجود ذہنی کی حالت میں اگرچہ جوہر کی
 ماہیت موضوع کا یعنی ذہن کا محتاج ہوتا ہے، لیکن باوجود اسکے جوہر کی ماہیت ہر حال میں محفوظ
 رہتی ہے، اسلئے کہ اس پر اس حال میں (یعنی ذہنی وجود کے حال میں) بھی یہ صادق آتا ہے، کہ
 اپنے خارجی وجود میں وہ موضوع کا محتاج نہیں ہے، ایک ہی چیز عرض بھی ہو، اور جوہر بھی ہو اس وقت
 بیشک ناممکن ہے جب یہ حکم ایک ہی وجود کو پیش نظر رکھ کر لگایا جائے، اور جوہر کی ماہیت کا جس وقت

ذہن میں حصول ہوتا ہے، اس وقت یہ بات لازم نہیں آتی، بلکہ غایت مافی الباب
 اگر کوئی بات لازم آتی ہے تو وہ صرف یہ ہے، کہ جوہر کی ماہیت کو عرض کا مفہوم
 عارض ہوا، جیسا کہ عرض کا یہ مفہوم ان سارے مقولات اور مقولات کے افراد کو
 عارض ہوتا ہے، جو ذہن اور خارج دونوں میں پایے جاتے ہیں، مگر ان کی اس توجہ
 پر مختلف اعتراضات کئے گئے ہیں پہلا اعتراض یہ ہے، کہ عرض ہونا، دراصل
 اعراض کے وجود اور پایے جانے کا ایک ڈھنگ اور طریقہ ہے اس لئے کہ شے
 کا موضوع (محل سمعنی) میں پایا جانا یہی تو عرض ہونے کا مطلب ہے اور موضوع
 میں شے کا پایا جانا یہی تو عرضی ماہیتوں کے وجود کا ایک طریقہ اور پیرایہ ہے
 مثلاً سیاہی یا حرارت کی ماہیتوں کے وجود کا جو حال ہے، اور جیسا کہ تم کو معلوم
 ہو چکا ہے، کہ وجود کا شمار اگرچہ ماہیت کے عوارض میں کیا جاتا ہے، لیکن
 اس کی نوعیت کیا ہے؟ کیا واقع میں وجود ماہیت کو عارض ہوتا ہے، بتایا گیا
 تھا کہ صرف عقلی اور ذہنی تحلیل کے ذریعے سے یہاں ایک عارض اور دوسرا
 معروض ثابت ہوتا ہے، الغرض یہ عرض صرف ایک عقلی اعتبار کا نام ہے
 اور وجود کے عروض کی حالت وہ نہیں ہے، جو عام طور و وجودی عوارض کے عروض کی حالت ہوتی
 ہے، اگر ایسا نہ ہوتا تو بلاشبہ اس کے بدلنے کے بعد بھی ماہیت محفوظ رہ سکتی تھی، مثلاً
 انسان ایک جوہری ماہیت ہے، اب اگر یہ فرض کر لیا جائے کہ اس کا اپنا
 ذاتی وجود وہی وجود ہے جو محل اور موضوع میں پایا جاتا ہو، ایسی صورت میں یہ
 نا ممکن ہے، کہ اس وجود کو چھوڑ کر وہ دوسرا وجود اس طور پر حاصل کرے کہ انسانی
 ماہیت دونوں حالتوں میں محفوظ رہے، جیسا کہ دوسرے عرضی موجودات کا حال
 ہے، کہ وہ بدلتے رہتے ہیں اور ان کا موصوف ہر حال میں محفوظ رہتا ہے، خلاصہ
 یہ ہے کہ ماہیت کو وجود عارض ہوتا ہے اس کے عروض کو دوسرے عوارض
 کے عروض پر قیاس کرنا صحیح نہیں ہے، خواہ ان عوارض کا شمار لازم میں ہو یا
 ان کا تعلق ان عوارض سے ہو، جو اپنے معروض سے جدا ہوتے رہتے ہیں جنہیں
 عوارض مفارقة کہتے ہیں، یہ قیاس اس لئے صحیح نہیں ہے کہ دونوں صورتوں میں
 کوئی مشترک چیز نہیں ہے اسی لئے اس قسم کے قیاس کو قیاس منہ الفارق کہتے ہیں

اور اس کی وجہ وہی ہے کہ درحقیقت وجود ماہیت کو عارض ہی نہیں ہوتا، بلکہ واقع کے اعتبار سے خارج یا ذہن میں ماہیت کا ہو جانا، یہ بھی اس کا وجود ہے، علاوہ اس کے اگر یہ مان بھی لیا جائے کہ ماہیت کے اعتبار سے تو ایک ہی چیز جوہر ہو، اور ذہن کے اعتبار سے وہی عرض ہو، پھر بھی یہ دشواری باقی رہتی ہے کہ یہی لوگ اس کے قائل ہیں کہ ہر مقولے کا علم بھی اسی مقولے کا ماتحت رہتا ہے، مگر اسی کے ساتھ انہی لوگوں کا یہ عقیدہ بھی ہے، کہ مطلقاً ہر علم ایک قسم کی نفسانی کیفیت کا نام ہے، اب جوہر کے علم میں جس طرح پہلے تو یہ لازم آتا تھا کہ ایک ہی چیز جوہر اور عرض دونوں ہو اسی طرح اس لئے کہ علم غولہ کیف کی چیز ہے یہ لازم آتا ہے کہ ایک ہی چیز جوہر بھی ہو اور کیف بھی، اور یہ الیا اعتراض ہے جس کا ونیشیج کے اس جواب سے نہیں ہوتا جو سخا میں دیا گیا ہے، اس لئے کہ یہ عذر جو پیش کیا گیا تھا کہ عرض اپنے اتھوں کا ذاتی نہیں ہوتا، اس سے جوہر دوسرے عرض ہونے کی خرابی کا تو ازالہ ہو جاتا ہے یعنی خارجی وجود کے اعتبار سے تو شے جوہر ہو، اور ذہنی وجود کے اعتبار سے عرض ہو، اس میں کچھ مضائقہ نہیں ہے، لیکن یہ عذر یہاں کارگر نہیں ہے کیونکہ اجناس عالیہ کے متعلق یہ مسلم ہے، کہ اپنے ماتحت انواع و افراد کے وہ ذاتی ہوتے ہیں، ظاہر ہے، کہ وجود کے مختلف طریقوں سے ذاتیات میں تو تبدیلی نہیں ہوسکتی ورنہ ذاتی ذاتی باقی نہ رہے گی نیز (جب ذاتی بدل جائے گی تو ماہیت ہی بدل جائے گی) اور جب ماہیت بدل جائے گی تو پھر یہ بات کہ ایک ہی ماہیت کے وجود اور پائے جانے کی دوسری شکل یہ ہے کہ علمی ظرف میں ان کا حصول ہو، یہ غلط ہو جائے گا، بلکہ خارج والی ماہیت ذہن والی ماہیت سے اسی طرح مختلف ہو جائے گی، جیسے دونوں وجود بدلے ہوئے ہیں اس مقام پر بعض حکمت شناس بزرگوں نے کہا ہے، کہ جو ایک ہی شے کے جوہر کیف ہونے کو ناجائز سمجھتا ہے، وہی اس کی اجازت کیسے دے سکتا ہے، کہ شے واحد دونوں جوہر اور عرض ہو سکتی ہے، کیونکہ جوہر اور کیف میں جو منافات ہے اس کا منشا تو یہی ہے کہ ایک میں عروض کی صفت پائی جاتی ہے (یعنی کیف عارض ہونا ہے) اور دوسرے میں عدم عروض کی (یعنی جوہر عارض نہیں ہوتا، باقی کیف کی یہ خصوصیت کہ وہ نہ تقسیم کو قبول کرتی ہے اور نہ اس میں نسبت ہوتی ہے، تو یہ

بات، کیف اور جوہر دونوں میں مشترک ہے، پھر جس نے یہ مان لیا کہ جوہر کی ماہیت عرض ہو سکتی ہے، اس کو اس کے ماننے سے کیا دشواری ہوگی کہ جوہر کیف بھی ہو سکتا ہے، علاوہ اس کے اگر اس اعتراض کے جواب میں یہ کہا جائے کہ ٹھیک جو معنی ”جوہر“ کے بیان کئے گئے تھے اسی طرح کیف کی بھی تعریف یہ ہوگی، کہ وہ ایک ایسی ماہیت ہے، جس کے خارجی وجود کیلئے یہ شرط ہے، کہ وہ ایسا عرض ہو جو نہ تقسیم کو قبول کرے نہ نسبت کو، اور یہی تعریف کم یا دوسرے مقولوں کی کجائے (ظاہر ہے کہ ایسی صورت میں جوہر کی عقلی صورت کیف باقی نہ رہے گی) مگر اس پر وہی اعتراض وارد ہوتا ہے جس کا ذکر میں نے پہلے کیا ہے، کہ اس بنیاد پر لازم آتا ہے، کہ ماہیتوں کے معانی اور مفہومات دونوں وجودوں میں محفوظ نہیں رہتے۔

عقل میں اشیاء کے وجود اور ان کے پائے جانے کی کیا صورت ہوتی ہے ان لوگوں نے اس کی جو تفسیر کی ہے اس پر ایک اعتراض یہ بھی وارد ہوتا ہے، کہ نفس میں مثلاً کوئی جوہری صورت پائی جاتی ہے، ظاہر ہے کہ یہ صورت ایک جزئی نفس میں موجود ہے، اب کھلی ہوئی بات ہے، کہ جزئی نفس میں جو چیز موجود ہوگی یقیناً وہ خود بھی ضرور جزئی ہی ہوگی، اور خارج میں وقوع پذیر ہوگی (کیونکہ نفس جو موصوف ہے جب وہ خارج میں ہے تو صورت جو اس کی صفت ہے وہ بھی خارج ہی میں موجود ہوگی) اور اس کا مطلب یہ ہوگا کہ جوہر کی ماہیت کی جو علمی صورت ہے ذہن میں پائی جاتی ہے، لازم آتا ہے کہ وہ کسی خاص مکان اور جگہ میں موجود ہو، پس ثابت ہوا کہ یہ علمی اور ذہنی صورت خارجی وجود کے اعتبار سے عرض بلکہ کیف ہے، اور اب نتیجہ یہ نکلا کہ ایک ہی چیز اپنے خارجی وجود کے اعتبار سے جوہر بھی ہے اور کیف بھی، حالانکہ اس کا باطن ہونا بدیہی ہے، اور اس اعتراض سے گریز کی کوئی صورت اس کے سوا نہیں ہے، کہ یہ مشکل یہ کب جاسکتا ہے، کہ جوہر کی یہ ماہیت باہین حیثیت کہ ایک جزئی نفس میں پائی جاتی ہے، اس کا شمار عینی اور خارجی موجودات میں ہونا چاہئے، لیکن خارجی موجود سے ہماری مراد یہ ہے کہ شے پر اس کے

آہنار اور لوازم طاری ہوں، مثلاً سیاحی علاج میں جب موجود ہوگی، تو بینائی کے روکنے کی صفت اس میں ضرور پائی جائے گی یا خارجی حرارت میں گرمی پیدا کرنے کی کیفیت ضرور پائی جائے گی، گراخی چیزوں کا جب نفس میں حصول ہوتا ہے تو یہ آثار و لوازم ان پر مرتب نہیں ہوتے، اسی لئے ہم عینی و خارجی وجود پہلی صورت کو قرار دیتے ہیں اور دوسرے کا نام ذہنی وجود رکھتے ہیں، مگر سچ یہ ہے، کہ اعتراض پھر بھی باقی ہی رہ جاتا ہے اور دشواری پورے طور پر حل نہیں ہوتی، اسی لئے اس مسئلے میں ٹھکانے کی بات وہی ہو سکتی ہے جس کی طرف میں نے اشارہ بھی کیا ہے اور اب ہم اسی خیال کے استحکام و استواری میں مشغول ہو جاتے ہیں،

عاقل کے جوہر کا معقول کے ساتھ متحد ہو جانا یہی تعقل کی اصل حقیقت اور یہی اس کی صحیح تعبیر ہے، اس فصل میں اسی دعویٰ کو ثابت کرنے کی کوشش کی جائے گی،

فصل

ایسی چیزیں جو معقول اور معلوم ہوتی ہیں نفس کا ان کی صورتوں کا عالم اور عاقل ہونا، یہ مسئلہ ان وقین اور یحیدہ مسائل میں سے ہے کہ اس وقت تک علمائے سلام میں سے کسی نے اس کو منہج کرنے کی پوری کوشش نہیں کی میں نے اس مسئلے کی دشواریوں کو محسوس کرتے ہوئے، نیز جوہر کے علم کا جوہر اور عرض ہونے کی خرابی جو اس میں پیش آتی ہے اس کو دیکھتے ہوئے، جب کتابوں کا مطالعہ کیا، تو قوم کے تصنیفات خصوصاً ان کے رئیس ابو علی کی کتابوں میں مثلاً شفا نجات اشارات عیون الحکمت وغیرہ میں کوئی ایسی چیز نہیں پائی جس سے بیمار کو شفا مل سکتی ہو، یا پیاسے کی تشنگی بجھ سکتی ہو، بلکہ محقق شیخ، اور شیخ کے مرتبہ کے جو لوگ ہیں، مثلاً ان کے مشہور شاگرد بہمن یار اور رواقیوں کے ماننے والوں کے شیخ (شیخ الماشرق) اسی طرح محقق طوسی نصیر الدین اور ان کے سوا جو متاخرین گزرے ہیں، کسی کے کلام میں ایسی بات نہیں ملی جس پر اس مسئلے کے متعلق اعتماد کیا جاسکتا ہو،

جب ان جیسے ارباب فضل و کمال کا یہ حال ہے، تو پھر اوصاف خیالات والوں

وسادس اور جنگ جہال والوں کی جو حالت اس سلسلے میں ہو سکتی ہے وہ ظاہر ہے
یہی کیفیت تھی جس نے فطرتاً مجھے مسبب الاسباب کی طرف متوجہ کر دیا میں الحاح
کے ساتھ اس ذات کے آگے گڑ گڑایا، جو مشکل کاموں کو آسان بناتا ہے میں
نے فتح باب کی التجا کی، سوال کیا کہ میرے لئے دروازہ کھولا جائے کیونکہ یہ میرا بار بار
کا تجربہ ہے، حقیقتاً، علم کے بہترین نکات، اور الہی حقائق کے اسرار کا الہام
اس ذات کی طرف سے ان لوگوں کے لئے کیا جاتا ہے جو اس کے مستحق اور محتاج
ہوتے ہیں،

میں نے ایسے مواقع پر پایا ہے کہ احسان و کرم ان کی عادت ہے، رشد
و ہدایت کے علم کا بلند رکھنا اور افادے و انعام کے انوار کی بارش ہی ان کی شان
ہے، ٹھیک جس وقت میں اس فضل کے کھنکھنے کے لئے آمادہ ہوا کہ حق تعالیٰ کے
علم کے خزانوں سے جدید علوم کی فیاضیوں کا سلسلہ شروع ہو گیا، اور ہمارے
قلب پر اس کی رحمت کے دروازے یکایک کھل گئے، یہ اللہ تعالیٰ کا فضل
ہے، جسے چاہتا ہے اپنے فضل سے نوازتا ہے، اور اللہ تو عظیم فضل والا ہے، حق تعالیٰ کے
فرمان امانعة دیکھنا (اپنے رب کی نعمت کو بیان کرتا رہ) کی تعمیل کرتے
ہوتے ہیں کہتا ہوں کہ اشیاء کی صورتوں کی دقتیں ہیں، ایک قسم تو ان کی مادی صورت ہے
جس کے وجود کا قوام مادے وضع مکان وغیرہ سے وابستہ ہے، اس قسم کی صورت کیلئے یہ ممکن
ہے کہ اپنے مادی وجود کے اعتبار سے وہ بالفعل معقول اور معلوم ہونے کی حیثیت اختیار
کر سکے، یعنی وہ معلوم اور معقول نہیں بن سکتی بلکہ اس حیثیت سے تو وہ محسوس بھی نہیں
بن سکتی، یعنی براہ راست اس سے احساس کا بھی تعلق نہیں ہو سکتا، البتہ بالواسطہ
یہ تعلق اس کے ساتھ قائم ہو سکتا ہے، یہ تو پہلی قسم کی خصوصیت ہے، دوسری قسم ان
صورتوں کی وہ صورت ہے، جو مادے وضع مکان سے مجرود اور پاک ہوتی ہے، پھر مجرود
ہونے میں اگر وہ کامل اور تام ہے، یعنی بالکلیہ مادے سے جدا اور پاک
ہے تو اسی قسم کی صورت بالفعل معقول اور معلوم بنتی ہے، اور اگر اس
کی تجربہ ہی حالت ناقص ہے، یعنی بالکلیہ مادے سے پاک نہیں ہوتی ہے تو
اسی قسم کی صورتیں بالفعل متخیلہ اور محسوس ہوتی ہیں، یعنی خیال اور احساس کا ان سے تعلق ہوتا

فلسفیوں کے ہر گروہ میں یہ مسلم ہے، کہ جو صورت بالفعل معقول ہوتی ہے، یعنی عقل جسے اپنا بالفعل معلوم بنا لیتی ہے ایسی صورت کا اپنا ذاتی وجود، اور اس کا وہ وجود جو عاقل کے لئے ہوتا ہے، دونوں ہر اعتبار سے بغیر کسی اختلاف کے ایک ہی ہوتے ہیں، اسی طرح جو صورت محسوس ہوتی ہے، اس کا بھی بحیثیت محسوس ہونے کے جو اپنا ذاتی وجود ہوتا ہے اور جو وجود اس کا احساس کرنے والے جو ہر کے لئے ہوتا ہے، دونوں بغیر کسی اختلاف کے ہر جہت اور ہر حیثیت سے ایک ہی ہوتے ہیں، اچھا جب واقعے کی اصلی صورت یہ ہے، تو اب اگر یہ فرض کیا جائے کہ جو چیز بالفعل معقول ہوتی ہے، وہ کوئی ایسی چیز ہے جس کا وجود، اس کے عاقل کے وجود کا غیر ہے، یعنی دونوں میں اتنی غیریت ہے، کہ اس غیریت کی وجہ سے دونوں دو الگ الگ موجود ذاتیں ہیں، اور ہر ایک کی شخصیت و ہویت دوسری کی ہویت و شخصیت سے علیحدہ ہے، اور دونوں کے تعلق اور ارتباط کی نوعیت ایسی ہے، جو حال اور محل کے تعلق کی ہوتی ہے، یعنی ان میں ایک محل ہے، اور دوسرے کا اسی محل میں حلول ہوا ہے، جیسے سیاہی اور اس جسم میں تعلق ہے جو اسی سیاہی کا محل ہے، ظاہر ہے کہ ایسی صورت میں یہ ماننا پڑے گا کہ ان میں سے ہر ایک کے وجود کو اس طرح فرض کر سکتے ہیں کہ اس وقت دوسرے کی طرف توجہ نہ ہو، کیونکہ دو ہونے کا کم از کم اتنا مطلب تو ضرور ہونا چاہئے کہ ہر ایک اپنا ایسا وجود رکھتا ہے، جو اس کے ساتھی سے قطع نظر کرنے کے بعد بھی اس کو ثابت ہو سکتا ہے، لیکن جو چیز بالفعل معقول ہوتی ہے، اس کا حال یہ نہیں ہے، اس لئے کہ ایسی چیز جو بالفعل معقول ہوتی ہے، اس کا کوئی وجود اس کے وجود کے سوا نہیں ہوتا، جو بذات خود معقول اور معلوم ہے، یعنی اس کا عقل کسی دوسری چیز کے ذریعے سے نہیں ہوتا اب یہ بھی ایک کھلی ہوئی بات ہے، کہ کسی شے کے معقول ہونے کی صورت یہ ہی ہو سکتی ہے کہ

کوئی چیز اس کی عاقل ہے، پھر عاقل کے متعلق اگر یہ تسلیم کیا جائے کہ شے معقول اور اس عاقل میں متاثرات ہے، یعنی باہم ایک دوسرے کے غیر ہیں تو یہ ماننا پڑے گا کہ عاقل سے قطع نظر کر لینے کے بعد بھی خود اپنی ذات کی حد تک شے معقول غیر معقول ہونے کی حیثیت میں باقی رہ سکتی ہے، اور اس کا مطلب یہ ہوگا کہ اس کا وجود بحسنہ عقلی وجود نہیں ہے، یعنی اس کا وجود اور عقلی صورت کا وجود ایک نہیں ہے، حالانکہ مادے سے جو شے مجرد ہو، اس کی صورت معقولہ کا ہمیشہ بالفعل معقول رہنا ضروری ہے، خواہ مادے سے اس کی تجربہ بد کسی مجرّد کرنے والی قوت کے عمل کا نتیجہ ہو، یا فطرۃً وہ مجرّد ہی ہو، ہر حال میں اس کا بالفعل معقول ہونا لازمی ہے، یعنی کوئی بیرونی امر اس کا تعقل کرے یا نہ کرے بہر صورت یہ بات اس کے لئے ناگزیر ہے، اس صورت معقولہ کے معقول ہونے کی کیفیت وہ نہیں ہے جو جسم کے متحرک ہونے کی ہے، یعنی جسم کے محرک سے جب قطع نظر کر لیا جاتا ہے، تو اس اعتبار کے بعد وہ متحرک باقی نہیں رہتا، بلکہ صرف ایک جسم ہو کر رہ جاتا ہے اس کی وجہ یہ ہے کہ جسم کا بحیثیت جسم ہونے کے جو وجود ہے، یہ مجنبہ وہ وجود نہیں ہے جو بحیثیت متحرک ہونے کے اس کو ثابت ہوتا ہے اور نہ صورت معقولہ کا حال وہ ہے کہ جو جسم کے گرم ہونے کی کیفیت کا ہے، یعنی جب گرمی پہنچانے والی چیز سے قطع نظر کر لیا جاتا ہے تو اس وقت وہ گرم باقی نہیں رہتا، اس لئے جسم کا وجود اور گرمی کا وجود ایک نہیں ہے، مگر جو چیز بالفعل معقول ہوتی ہے، اس کی تو یہ حالت نہیں ہے، کیونکہ وہ تو مجرّد معقول ہونے کے اور کچھ ہو ہی نہیں سکتی۔ اس لئے کہ اس کا ذاتی وجود، اور اس کا معقول ہونا دونوں بحسنہ ایک ہی بات ہے، خواہ اس کا تعقل کسی غیر نے کیا ہو یا نہ کیا ہو، وہ ہر حال بالفعل معقول ہونے والی ہویت ہے اور اس کے لئے اس کی قطعاً ضرورت نہیں کہ کوئی دوسرا عاقل جو اس کا غیر ہو، وہ اس کا تعقل کرے، پس معلوم ہوا کہ وہ بالفعل عاقل بھی ہے،

جس طرح وہ بالفعل معقول ہے اگر ایسا نہ ہوگا تو لازم آئے گا کہ جو بالفعل عاقل ہے اس سے بالفعل معقول ہونے کی صفت الگ ہو جائے، حالانکہ اس سے پہلے مقناط کی حیثیت میں یہ بات گزر چکی ہے کہ ایسی دو چیزیں جن میں تضاد کا علاقہ ہو، وہ دونوں وجود میں بھی برابر برابر ہوتی ہیں اور وجود کے درجے میں بھی، یعنی اگر ان میں سے کوئی ایک بالفعل ہے، تو دوسرے کو بھی بالفعل ہی ہونا چاہئے اور اگر کوئی ایک بالقوہ ہے تو دوسرے کو بھی بالقوت ہی ہونا چاہئے، ان میں اگر کوئی ایک مختلف مراتب میں سے کسی مرتبے میں ثابت ہے تو دوسرے کو بھی اسی مرتبے میں ثابت ہونا پڑے گا، اور صورت معقولہ کے متعلق جب یہ معلوم ہو چکا کہ اس کا یہ حال ہے یعنی جو اس میں معقول ہوتا ہے وہی بحسنہ عاقل بھی ہوتا ہے، تو اب تم کو جانتا چاہئے کہ صورت محسوسہ کی بھی علیٰ بذالقیاس یہی حالت ہے، مطلب یہ ہے کہ اشارۃً تم کو بتایا جا چکا ہے کہ محسوس کی دو قسمیں ہیں یعنی بالقوۃ محسوس اور بالفعل محسوس، پھر جو بالفعل محسوس ہوتا ہے اس کا وجود احساس کرنے والے جوہر کے وجود کے ساتھ متحد ہوتا ہے، اور احساس کے وہ معنی تو غلط ہیں، جو اہل فلسفہ کے عامیوں کا خیال ہے، یعنی وہ سمجھتے ہیں کہ حسی قوت محسوس کی صورت کو مادے سے مجرّد کر کے اس صورت کے ساتھ مع ان عوارض کے جو اس کو گھیرے رہتے ہیں متعلق ہو جاتی ہے، پھر خیال کی قوت اس صورت میں اور زیادہ تجرید پیدا کرتی ہے، اس نے جو کہا کہ یہ عامیوں کا خیال ہے اور غلط ہے، اس کی وجہ یہ ہے کہ جو چیزیں مادے میں منطبع اور چھپی رہتی ہیں ان کے متعلق یہ معلوم ہو چکا ہے، کہ وہ اپنی شخصی ہوتوں کے ساتھ ایک مادے سے دوسرے مادے کی طرف منتقل نہیں ہو سکتیں، اسی طرح احساس کا وہ مطلب بھی غلط ہے، جو بعضوں کی طرف منسوب ہے، یعنی احساس کرنے والی قوت محسوس کی اس صورت کی طرف حرکت کرتی ہے جو مادے میں موجود رہتی ہے، جیسا کہ البصار (دیکھنے) کی حقیقت بیان کرتے ہوئے بعض لوگوں نے بیان کیا ہے، اسی طرح

بعض لوگ جو یہ کہتے ہیں کہ مادی صورتوں کے ساتھ نفس کو ایک نسبت پیدا ہو جاتی ہے، اسی کا نام احساس ہے، جیسا کہ صاحب تلویحات کا خیال ہے، لیکن یہ بھی صحیح نہیں ہے کیونکہ جیسا کہ پہلے بھی بیان کیا جا چکا ہے کہ اجسام سے جو وضعی نسبت پیدا ہوتی ہے، اس نسبت کو ان اجسام کا ادراک اور احساس نہیں قرار دیا جاسکتا، اور یہ بھی بتایا جا چکا ہے کہ ایسی چیزیں جو مادی وضع اور مادی اشیائوں سے موصوف ہیں ان کے ساتھ عقلی نسبت متعلق نہیں ہو سکتی، بہر حال احساس کی یہ جتنی صورتیں بیان کی گئی ہیں، ان کو واقعے سے کوئی تعلق نہیں ہے، بلکہ درحقیقت احساس کسی چیز کا جو ہوتا ہے، تو اس کی وجہ یہ ہوتی ہے، کہ واسطہ عطا بخش کی طرف سے ایک نوری اور اکی صورت کا فیضان ہوتا ہے، اور اسی سے ادراک اور شعور کی حالت پیدا ہوتی ہے، تو دراصل بالفعل احساس کرنے والی بھی یہی صورت ہے، اور بالفعل محسوس بھی وہی ہے، لیکن اس نوری صورت کے فیضان سے پہلے، نہ کوئی احساس کرنے والا ہوتا ہے، اور نہ کوئی محسوس ہوتا ہے، ہاں ابالقوت ادراک و احساس کے طور پر اگر کہا جائے، تو اس حد تک درست ہو سکتا ہے، باقی مخصوص مادوں میں جو صورتیں پائی جاتی ہیں، ان کا تعلق احساس سے معد ہونے کا ہے، یعنی جو صورت واقع میں احساس کرنے والی اور واقع میں محسوس ہوتی ہے اس صورت کے فیضان کی استعداد و صلاحیت وہی پیدا کرتی ہیں یہ اور اکی نوری صورت خود ہی احساس خود ہی احساس کرنے والی اور خود ہی محسوس کس طرح ہوتی ہے، اس کی تقریر وہی ہے، جو عقلی صورتیں کی گئی تھی کہ وہ کس طرح خود ہی تعقل اور خود ہی عاقل اور خود ہی محقول ہوتی ہے، معلم اول نے اپنی کتاب انو لوجیا میں لکھا ہے :-

بنائی (بصر) کی رسائی انھیں چیزوں تک ہوتی ہے جو

اس سے باہر ہوتی ہیں، لیکن ان چیزوں تک رسائی

اسی وقت ہو سکتی ہے جب وہ یعنی بنائی کی قوت خود ہی

چیز بن جائے جو دیکھی جاتی ہے یعنی وہ یہ ہو جائے گویا دونوں میں
 ہو ہو کا تعلق قائم ہو جائے جب اس حال میں بنائی کا حاسہ
 آجاتا ہے، تب ان چیزوں کی اسے صحیح یا ثبوت اس حد تک
 ہوتی ہے، جس حد تک اس قوت کی پرواز ہو، اسی طرح
 تعقل کرنے والا آدمی جب اپنی نگاہ عقلی چیزوں پر ڈالتا ہے، تو
 ان چیزوں کو وہ اس وقت تک نہیں پاسکتا جب تک کہ وہ
 عقلی آدمی اور عقلی چیز دونوں ایک چیز بن جائے لیکن نگاہ تو
 اشیاء کی خارجی حصے پر پڑتی ہے، اور عقل اشیاء کے باطن میں
 چلی جاتی ہے، اسی لئے اشیاء کے ساتھ اس شخص کے اتحاد کی
 نوعیت مختلف ہوتی ہے، بعضوں کے ساتھ تو اس کا اتحاد سخت کم
 ہوتا ہے، یعنی حس کرنے والی قوت کا جو اتحاد اپنے محسوسات
 کے ساتھ ہوتا ہے اس سے یہ عقلی اتحاد قوی تر اور سخت تر ہوتا ہے
 پھر نگاہ کا قاعدہ ہے کہ شے محسوس متبنی زیادہ دیر تک دیکھی جائے گی،
 اسی قدر اس کے لئے نقصان دہ ہوگی حتیٰ کہ آخر میں تو حس سے وہ
 چیز خارج ہو جاتی ہے، اور کوئی چیز محسوس نہیں ہوتی، لیکن عقلی نظر کا
 حال اس سے مختلف ہے، اسطرح کا کلام ختم ہوا۔

بہر حال میں نے جو تقریر کی اس کے ذریعے سے بہت سی دشواریاں
 حل ہو جاتی ہیں، اور ان خرابیوں کا ازالہ ہو جاتا ہے جو اس قول کے بنیاد پر
 لازم آتی تھیں، یعنی علم کے متعلق جو لوگ یہ کہتے ہیں کہ عقل میں ایسے
 معقولات جس کی ماہیتیں باہم مختلف اور متباہن ہیں، ان کی صورتوں کا
 ارتسام اور انتقاش ہوتا ہے، اسی طرح جو اس کے قائل ہیں کہ باری عزوجل
 کی ذات میں ممکنات کی صورتیں جھپی ہوئی ہیں، جیسا کہ مشائخوں کے
 ماننے والوں میں مشہور ہے، بہر حال اس عقیدے پر جو اعتراضات
 وارد ہوتے ہیں وہ بھی اٹھ جاتے ہیں، مطلب یہ ہے کہ اگر تعقل کی
 صورت یہ قرار دی جائے کہ عاقل کی ذات میں عقلی صورت کا

ارستام ہوتا ہے، تو اس سے یہ لازم آتا تھا کہ جب نفس کو جوہر اور مقدار (کم) وغیرہ کا علم ہو، تو اس وقت شے واحد دو مقبولوں کے نیچے بالذات مندرج ہو جائے اور علم باری کی جو صورت بیان کی گئی، اس میں یہ خرابی درپیش ہوتی ہے کہ حق تعالیٰ کی ذات ممکنات کی محل بن جاتی ہے ان کے سوا بھی دوسری بدترین خرابیاں لازم آتی ہیں جن کا ذکر اپنے اپنے مقام میں کیا گیا ہے اب ایک اور مسئلے کا ذکر کرنا چاہتا ہوں اور وہ یہ ہے کہ لوگوں کا جو یہ خیال ہے کہ انسان میں ایک انقبول کرنے والا انفعالی جوہر ہے جس میں عقل اور معقول ہونے کی قوت و صلاحیت ہوتی ہے، اسی جوہر منفعل کا عقلی صورتوں سے تعلق اور لگاؤ جب پیدا ہوتا ہے تب اس جوہر میں ان عقلی صورتوں کا ادراک پیدا ہو جاتا ہے یا یوں کہو کہ اس کو ان صورتوں کا عقلی ادراک حاصل ہو جاتا ہے، میں کہتا ہوں کہ اس انفعالی قوت کو اس عقلی صورت کا ادراک آخر کس طرح اور کیوں حاصل ہو جاتا ہے، کیا عقلی صورتوں سے معرا اور جدا ہو کر اس کی ذات اس عقلی صورت کا ادراک کرتی ہے تو میری سمجھ میں نہیں آتا کہ ایسی ذات جو قطعاً جاہل ہے، اور عقلی نور سے منور نہیں ہے وہ اس عقلی صورت کا ادراک کیسے کرتی ہے، جو بذات خود روشن و منور اور صرف معقول ہے، اگر یہ ادراک اس انفعالی جوہر کو بذات خود حاصل ہوتا ہے، تو ایسی شے جو (علمی صورت) سے عاری اور خالی ہے، نیز بالکل جاہل اندھی اور سخت اندھی ہے، اسے علمی صورت کا ادراک کیسے میسر ہو سکتا ہے، آخر اندھی آنکھ کس طرح دیکھ سکتی ہے، فمن لم يجعل الله لہ نورا فما لہ من نور (تو جس کے لئے خدا نے روشنی نہیں بنائی اس کو پھر کہاں روشنی مل سکتی ہے) اور اگر اس انفعالی جوہر کو عقلی صورت کا ادراک اس وجہ سے ہوتا ہے کہ وہ اس عقلی صورت سے روشن ہو چکی ہے، تو معلوم ہو کہ بالفعل عاقل تو وہی صورت ہے، جیسے وہی بالفعل معقول بھی تھی، یعنی اس تعقل کے لئے کسی دوسری صورت کی حاجت نہیں ہے اور نہ گفتگو میں درازی پیدا ہوگی،

اور لامتناہی حدود تک صورتوں کی تعداد پھیلتی چلی جائے گی پس معلوم ہوا کہ عاقل اور معقول دونوں بغیر کسی فرق و امتیاز کے ایک ہی ہیں، یہاں پر کسی کو یہ کہنے کی مجال نہیں ہے کہ انفعالی جو ہر یعنی نفس جب اس عقلی صورت کے سوا کسی اور چیز کا ادراک کرتا ہے، تو اس وقت یہی عقلی صورت واسطے کا کام دیتی ہے، لیکن اس صورت کا ادراک خود اسی کی ذات سے نفس کو حاصل ہوتا ہے، یعنی اس عقلی صورت کے سوا اور جو چیزیں ایسی ہیں جن کے ساتھ یہ صورت مطابقت رکھتی ہے، ان کا نقل نفس کو اسی صورت کے ذریعے سے ہوتا ہے، اس توجیہ کی گنجائش اس لئے نہیں ہے کہ یہاں واقعے کی صورت یہ ہے کہ اگر یہ عقلی صورت نفس کی معقول اور معلوم پہلے نہ ہو سکتی، تو پھر یہ ناممکن ہوتا کہ اس کے ذریعے سے دوسری صورتوں کا اسے تعقل حاصل ہو، کیونکہ اشیاء کے ادراک میں صورتوں کے توسط کی شکل وہ نہیں ہے، جو صنعتی آلات کی دستکاریوں میں ہوتی ہے، بلکہ ان کے توسط کی نوعیت وہی ہے، جو نور اور روشنی کی حیثیت چیزوں کے دیکھنے میں ہے، یعنی دیکھنے میں نور کا ادراک پہلے حاصل ہوتا ہے، پھر اس کے توسط اور ذریعے سے آدمی دوسری چیزوں کو دیکھتا ہے، نیز قطعی دلیل سے ہم یہ ثابت کر چکے ہیں کہ عقلی صورتوں کو اپنی ذات کا تعقل خود اپنی ذات ہی سے ہوتا ہے، خواہ کسی غیر کو ان کا تعقل ہوا ہو یا نہ ہوا ہو اسی طرح بالفعل جو چیز محسوس ہو، یہ ناممکن ہے کہ اس کے لئے کوئی ایسا وجود فرض کیا جائے، جس کے اعتبار سے وہ محسوس باقی نہ رہے، خلاصہ یہ ہے کہ بہر حال وہ محسوس ہی رہے گا، خواہ اس وقت ان تمام چیزوں سے قطع نظر ہی کیوں نہ کر لیا گیا ہو جو اس کے سوا ہیں۔

اب یہ معلوم ہونا چاہئے کہ ادراک کی صورتیں خواہ عقلی ہوں یا حسی، ان سب کا جو تعلق جو ہر مدبر (نفس) سے جو ہوتا ہے، اس تعلق کی نوعیت وہ نہیں ہے، جو مثلاً کسی گھر کا تعلق گھر والے سے یا اولاد کا تعلق

اولاد والے سے یا مال کا تعلق مال والے سے ہوتا ہے، اس لئے کہ ان چیزوں میں
 و در حقیقت ان چیزوں کا حصول دوسرے کے سامنے نہیں ہوتا، بلکہ ان کو
 دوسری چیز سے ایک قسم کی نسبت حاصل ہوتی ہے بخلاف اس تعلق کے
 جو جو ہر مذکر (نفس) کو صورتوں سے ہے، البتہ جبہائی طبعی صورتوں کا
 حصول مادے میں جس طریقے سے ہوتا ہے یعنی اس حصول کے بدولت مادہ
 اپنے کمال کو حاصل کرتا ہے، اور ایک تحصیل یافتہ حقیقت بن جاتا ہے،
 اس حصول میں اور جو ہر مذکر (نفس) کے حصول میں گونہ زیادہ مشابہت ہے
 مطلب یہ ہے کہ مادہ جس طرح بالفعل ایک معین شے ہونے کے درجے تک
 صورتوں ہی کے ذریعے سے پہنچتا ہے، اور جیسے مادے کے ساتھ صورت کا
 اسحاق جب ہوتا ہے تو اس وقت یہ صورت پیش نہیں آتی کہ ایک
 موجود چیز کا دوسری موجود چیز سے میل ہوا ہے، یعنی ان دونوں میں
 کوئی ایک چل کر دوسرے کے پاس پہنچا ہے، بلکہ خود مادہ اپنے ذاتی
 مرتبے سے بلند ہو کر کمال کے درجے تک پہنچتا ہے، یہی حال نفس کشمکش ہے،
 کہ وہ بھی پہلے تو بالقوۃ عقل ہونے کی حیثیت میں رہتا ہے، پھر اس کے بعد
 وہ عقل بالفعل کے مقام تک اسی طرح پہنچ جاتا ہے، جیسے مادہ درجہ کمال تک
 پہنچتا ہے۔ اسی طرح خیالی قوت کے بالفعل ہونے کی وجہ سے نفس جب
 بالقوۃ عقل ہونے کی حیثیت اختیار کرتا ہے، اور اس وقت عقلی صورت
 جو اس کو لاحق ہوتی ہے، تو اس لحوق کی حالت وہ نہیں ہوتی جو ایسی دو چیزوں
 کے لحوق کی ہوتی ہے جن میں ہر ایک کا وجود دوسرے سے جدا ہوتا ہے،
 مثلاً گھوڑے کے وجود کو جو تعلق ہم سے ہے، اور وہ صورت بھی نہیں
 ہوتی جو عرض اور معروض کے لحوق کی ہوتی ہے، یعنی عرض جب ایسے
 جوہری معروض کو لاحق ہو، جس کا وجود اپنی بقا اور قیام میں عرض سے
 بے نیاز ہوتا ہے، وجہ یہ ہے کہ حصول اور لحوق کی ان تمام صورتوں میں
 صرف چند ایسی نسبتیں یا ایسی اضافتیں پائی جاتی ہیں، جن سے کسی شے کی
 تکمیل نہیں ہوتی، بخلاف اس حصول اور لحوق کے جو عقلی صورت اور

جو ہر دراک (نفس) کے درمیان پایا جاتا ہے کہ اس ذریعے سے جس قسم کی تکمیل اور جس قسم کا تحصیل نفس کو حاصل ہوتا ہے، وہ اس سے بھی کہیں زیادہ بڑھا اور چڑھا ہوا ہے، جو مادے کو طبعی صورتوں سے حاصل ہوتا ہے۔
 میں متغریب پھر اس مسئلے کی طرف پلوں کا اور بناؤں کا عقل اور معقول کے اتحاد کے نظریے سے قوم مثلاً شیخ رئیس اور ان کے متبعین کیوں گھبراتے ہیں، میں تمام شکوک کا ذکر کر دوں گا۔ اور ہر ایک کا جواب ایسے انداز میں دوں گا کہ پھر ارباب بصیرت کے لئے شک و شبہ کی قطعاً کوئی گنجائش اللہ کی توفیق سے باقی نہ رہے گی۔

عقل اور معقول یا عالم و معلوم کے اتحاد کے نظریے کی مزید تشریح و توضیح، اور پر زور تاکید و تاکید اس فصل میں کی جائے گی واقعہ یہ ہے کہ شیخ رئیس نے اپنی اکثر کتابوں میں اس نظریے کے غلط اور باطل ہونے کی تصریح کی ہے، شیخ کو اپنے اس دعوے پر بہت اصرار ہے، وہ اس خیال کو انتہا سے زیادہ دور از عقل اور بعید از قیاس گھبرانہ چاہتے ہیں۔

اس فصل میں میرا ارادہ ہے، کہ شیخ کی ان دلیلوں کا پہلے ذکر کروں، اور اس نظریے پر انھوں نے جو لعنت و ملامت کی ہے اسے بیان کروں، آخر میں ان کے پیش کردہ شکوک و شبہات اور ان کی قائم کردہ دلائل و براہین سے نجات کی جو راہیں ہیں، انھیں پیش کروں گا، اس مسئلے میں شیخ نے اشارات میں لکھا ہے :-

سربر آوردہ لوگوں کا ایک گروہ اس بات کا قائل ہے، اور یہی بات ان کی سمجھ میں آئی ہے، کہ جو ہر عاقل (نفس) جب کسی عقلی صورت کا ہر دراک و تعقل کرتا ہے، تو اس وقت وہ وہی ہو جاتا ہے، یعنی عاقل معقول ہو جاتا ہے مثلاً جو آکا دراک کرتا ہے وہ آہو جاتا ہے، اور جو ح کا اوراک کرتا ہے وہ حج ہو جاتا ہے اب اس بنیاد پر ہم فرض کرتے ہیں کہ جو ہر عاقل نے

پہلے آکا اور اک کیا، اور آ ہو گیا، پھر سج کا اور اک کیا تو سج
 ہو گیا ظاہر ہے کہ یہ سج آ کا اور اک کرنے والا جو ہر عاقل، ان
 کے قول کے مطابق وہی ہے، جو پہلے صرف آ تھا، اب جو اس نے
 سج کا اور اک کیا تو یقیناً اس بنیاد پر دوح ہو گیا، اب سوال ہوتا ہے کہ
 وہ سج جو ہوا ہے، تو کیا ایسا ہوا ہے جیسے اس وقت ہوتا جب
 آ کا اور اک کرنے والا وہ نہ ہونا، یا سج اس طرح ہوا کہ آ
 ہونے کی حیثیت جو تھی، وہ باطل ہو گئی، اور اس کے باطل
 ہونے کے بعد وہ سج ہوا، اگر پہلی صورت مانی جائے تو اس کا
 مطلب یہ ہوا کہ آ کا اور اک اور عدم اور اک دونوں مساوی
 ہے، اور اگر یہ صورت ہوئی، کہ آ ہونے کی حیثیت جو اس کی تھی
 وہ باطل ہو گئی، اور اس کے باطل ہونے کے بعد وہ سج بنا ہے تو
 اب یہ پوچھا جاتا ہے کہ آ ہونے کی حیثیت آیا اس جو ہر عاقل کی
 کوئی ایسی حالت تھی جو سج ہونے کے بعد جاتی رہی، یعنی ہر عاقل کی
 ذات تو ہر حال میں باقی رہی، لیکن آ کے اور اک کے وقت جو
 حال طاری ہوا تھا، وہ سج کے اور اک کے بعد باطل ہو گیا،
 ظاہر ہے کہ ایسی صورت میں ان کا جو دعویٰ تھا کہ عاقل بجنسہ معقول
 بن جاتا ہے اور دونوں میں ذاتاً اتحاد ہے غلط ہو جاتا ہے، بلکہ
 اس کی حالت وہی ہو جاتی ہے جو عام استخوانوں کی ہے (مثلاً
 حرارت کر چھوڑ کر کوئی جسم برودت کی حالت کی طرف منتقل
 جیسے ہو جاتا ہے وہی علم میں بھی ہوتا ہے) اور اگر یہ صورت
 نہیں ہے، بلکہ آپہلے بجنسہ جو ہر عاقل کی ذات تھی اور سج
 ہونے کے بعد اس کی ذات جو آ بنی ہوئی تھی باطل ہو گئی، تو
 اس کا یہ مطلب ہو گا، کہ سج ہونے کے بعد کوئی نئی چیز نئے
 سرے سے پیدا ہوئی پھر یہ کہنا کہ جو ہر عاقل معقول بن جاتا ہے
 صحیح نہ ہو گا، بلکہ پہلی ذات تو سرے سے ناپید ہو گئی، اور

سج کے ادراک و تعقل کی وجہ سے کوئی نئی ذات پیدا ہو گئی۔
 علاوہ ازیں تم زیادہ تامل و فکر سے اگر کام لو گے تو سمجھ
 سکتے ہو کہ اگر یہ صورت صحیح مانی جائے گی تو ایک مشترک ہیولی کے
 ماننے پر مجبور ہونا پڑے گا، اور یہ کسی بسیط امر (یعنی نفس) کا
 بقدر باقی نہ رہے گا، بلکہ مرکب حقیقت کی تجدید پذیری کی
 شکل ہو جائے گی۔“

شیخ نے اس کے بعد بطور ایک زائد تنبیہ کے یہ اضافہ کیا ہے :-
 کہ آگاہ جب تعقل ہو اور اس کے بعد پھر تب کا تعقل ہو، تو
 اس تب کے تعقل کے وقت آج جو ہر عاقل کا وہی حال رہتا ہے
 جو آ کے تعقل کے وقت تھا، گویا تب کے تعقل اور عدم تعقل کا
 اس پر کوئی اثر نہ پڑا، اور جو حال اس تعقل سے پہلے تھا وہی حال
 اس تعقل کے بعد بھی ہے، یا تب کے تعقل کے وقت کہ وہ کوئی
 اور شے بن جاتا ہے، اس سے بھی وہی بات لازم آتی ہے جو
 پہلے کہی گئی۔“

اشارات ہی میں شیخ نے ایک اور جگہ لکھا ہے :-

ان لوگوں (یعنی اہل فلسفہ) میں ایک آدمی فرقوریوس کے نام سے
 مشہور تھا، اس نے عقل اور معقولات کے متعلق ایک کتاب
 لکھی ہے جس کی مشابہت تعریف کرتے ہیں، لیکن حقیقت
 وہ صرف خرافات اور حشو چیزوں سے بھری ہوئی ہے ان لوگوں کا
 خیال تھا کہ یہ ایسی کتاب ہے جس کا سمجھنے والا ان میں کوئی نہیں ہے،
 حتیٰ کہ فرقوریوس خود بھی اپنی اس کتاب کو نہیں سمجھتا تھا۔

فرقوریوس کے ایک معاصر نے اس پر اعتراضات
 کئے تھے، جس کے جواب میں اس شخص نے جواب نہیں لکھیں، وہ
 اس کی پہلی باتوں سے بھی زیادہ مہمل تھیں۔

شیخ نے اس کے بعد اس عام دلیل کا ذکر کیا ہے جس کے ذریعے سے

مطلقاً دو چیزوں کے متحد ہونے کو باطل کیا جاتا ہے، شیخ نے اس دلیل کی تقریر یہ کی ہے :-

”تم کو یہ جاننا چاہئے کہ کوئی چیز دوسری چیز ہوگی“ اس قول کا مطلب اگر یہ نہیں ہے، کہ ایک حال کو چھوڑ کر شے نے دوسرا حال اختیار کر لیا جیسے استعمالہ کہتے ہیں، یا ایک چیز دوسری چیز کے ساتھ مل کر تیسری چیز بن گئی، یعنی جو ترکیب میں ہوتا ہے، ہر حال اگر ان دو مطلبوں میں سے کوئی مطلب اس فقرے کا نہیں ہے، بلکہ یہ مراد ہے، کہ کوئی واحد شے تھی دوسری واحد شے بن گئی، اگر کسی کی اس قول سے یہ غرض ہے تو یہ صرف ایک شری قول ہے، (یعنی محض شاعری ہے) اور عقل اسے سمجھ نہیں سکتی، اس لئے کہ اگر ان میں ہر ایک موجود ہے تو پھر وہ دو الگ الگ چیزیں ہیں، اور اگر ان میں کوئی ایک ناپیدا اور باطل ہو گیا ہے، تو اس کا مطلب یہ ہوگا کہ ایک چیز جو موجود تھی وہ معدوم اور باطل ہو گئی (یہ کہ کوئی دوسری چیز ہو گئی)

پھر طبعیات شفا کی فصل ششم میں جو مقالہ پنجم کے فن ششم کی ایک فصل ہے جس میں ”علم النفس“ سے بحث کی گئی ہے، شیخ نے لکھا ہے :-

اور یہ جو کہا جاتا ہے، کہ خود نفس کی ذات بجنسہ معقولات بن جاتی ہے میرے نزدیک اس کا شمار ناممکن امور میں ہے، یہ بات کہ ایک چیز دوسری چیز بن جاتی ہے، میں اس کے مطلب سمجھنے سے نااصر ہوں، میری سمجھ میں نہیں آتا کہ آخر یہ کیسے ہو سکتا ہے، اگر اس کی کیفیت یہ ہے، کہ ایک صورت کو چھوڑ کر دوسری صورت اختیار کر لی جاتی ہے، تو عاقل پہلی صورت کے ساتھ ایک خاص چیز ہوگا، اور دوسری صورت کے ساتھ وہ دوسری چیز ہوگا اگر وہی ہوتا ہے تو درحقیقت پہلی چیز دوسری چیز نہیں بنی ہے، بلکہ پہلی چیز ناپیدا اور باطل ہو گئی، البتہ اس کا موضوع یا اس کا کوئی جز باقی رہ گیا، اور اگر اس کے سوا کوئی اور حالت ہے، تو دیکھنا چاہئے کہ آخر وہ

کیا ہے، اب میں کہتا ہوں کہ ایک چیز جب ایک دوسری چیز بن جاتی ہے تو اس وقت قطعاً پایا یہ ہوتا ہے کہ جو چیز دوسری چیز بنی، وہ دوسری چیز بننے کے بعد موجود رہتی ہے یا معدوم ہو جاتی ہے، اگر موجود رہتی ہے تو اب سوال دوسری چیز کے متعلق ہے، کہ وہ موجود ہے یا معدوم، اگر وہ بھی موجود ہی ہے، تو ظاہر ہے، کہ دونوں الگ الگ رو موجود ہیں، نہ کہ دونوں ایک موجود بن گئے ہیں، اور اگر دوسری چیز معدوم ہے، تو اس کا مطلب یہ ہوا کہ وہ پہلی چیز جو موجود تھی، وہ کوئی موجود شے نہیں بلکہ معدوم شے بن گئی، ظاہر ہے کہ یہ بات کیا سمجھ میں آسکتی ہے، اور اگر پہلی چیز معدوم ہو جاتی ہے، تو پھر وہ کوئی دوسری چیز بنی نہیں، بلکہ وہ تو معدوم ہو گئی، اور ایک اور چیز پائی گئی، ہر حال نفس اشیا کی صورت بن جاتا ہے اس کا کوئی مطلب سمجھ میں نہیں آتا۔

اس سلسلے میں جس شخص نے سب سے زیادہ لوگوں میں اس خیال کو پھیلایا، یہ وہی شخص ہے جو ایسا غوجی کا مصنف ہے، اس شخص کو ایسے اقوال اور نظریات کے بیان کرنے کا بہت شوق تھا، جن میں تخیل، اور صوفیانہ شاعری سے کام لیا گیا ہو، وہ اپنے ان خیالات میں خود اپنی تسلی کے لئے بھی اور دوسروں کے لئے بھی تخیل ہی پر بھروسہ کرتا تھا اور اس کو کافی خیال کرتا تھا، ارباب بعیرت و غیر کلام کا امانہ اس کی ان کتابوں سے ہو سکتا ہے جن میں اس نے عقل و مقولات سے بحث کی ہے، اور ان کتابوں سے بھی جو نفس کے متعلق اس نے لکھی ہے، (بہر حال اس کے خیالات تو صرف شاعرانہ ہیں) البتہ یہ بات درست ہے، کہ اشیا کی صورتوں کا نفس میں حلول ہوتا ہے، نفس ان صورتوں سے آراستہ و پیراستہ ہوتا ہے، عقل ہیولانی کے توسط سے نفس ان صورتوں کے لئے گویا مکان ہونے کی حیثیت رکھتا ہے، اگر نفس موجودات میں سے کسی شے کی بالفعل صورت

بن جاتا ہے، (جیسا کہ فروریوس کا خیال ہے) تو ظاہر ہے کہ فعلیت کی وجہ صورت ہی ہوگی، یعنی فعلیت صورت ہی کا نام ہوگا، اور ایسی حالت میں صورت والی ذات یعنی نفس میں اب کسی دوسری شے کے قبول کرنے کی صلاحیت باقی نہ رہے گی، کیونکہ قبول کرنے کی صلاحیت تو اس میں ہوتی ہے جو شے کی قابل ہو، لیکن جو خود وہ شے بن جاتی ہو اس میں صلاحیت کیسے باقی رہ سکتی ہے) اور اس کا مطلب یہ ہوگا کہ اب نفس میں دوسری صورت کے قبول کرنے کی صلاحیت باقی نہ رہے گی، حالانکہ مشاہدہ اس کے خلاف ہے، یعنی ایک صورت کے قبول کرنے کے بعد یا جاننے کے بعد نفس دوسری صورتوں کو قبول کرتا اور جانتا ہے، اب یہ دوسری صورت پہلی صورت کی غیر اور مخالف نہیں ہے، تو یہ عجیب تر بات ہوگی، کیونکہ اس کے معنی تو یہ ہوں گے قبول اور عدم قبول دونوں ایک ہی بات ہو، اور اگر یہ دوسری صورت پہلی صورت کی مخالف اور غیر ہے، تو (انتخاب کی بنیاد پر) اب نفس مجسمہ ہی دوسری متحول صورت بن جائے گا، یعنی نفس کی جو اپنی ذات تھی وہ ایسی چیز ہوگئی جو اس کی ذات کی غیر ہے۔

مگر سچ یہ ہے کہ تعقل و ادراک میں یہ سب کچھ بھی نہیں ہوتا، بلکہ عاقل تو نفس ہوتا ہے، اور عقل سے مراد نفس کی وہ قوت ہے جس کے ذریعے سے وہ ادراک اور تعقل کرتا ہے، یا عقل معقولات و معلومات کی ان صورتوں کو قرار دیا جائے چونکہ نفس میں ان صورتوں کی حیثیت معقول اور معلوم ہونے کی ہے، اس لئے عاقل و معقول عقل، یہ تینوں چیزیں ہمارے نفوس میں تو ایک نہیں ہو سکتیں، البتہ ایک دوسری شے میں یہ ہو سکتا ہے، جیسا کہ اپنے مقام پر میں اسے بیان کروں گا۔

اسی طرح عقل مہیولاتی سے اگر نفس کی صرف استفادہ و صلاحیت

مراد ہو، تو جب تک ہمارے نفوس کا بدن سے تعلق ہے، عقل ہیولانی ہم میں موجود رہتی ہے، اور اگر نفس کی مطلق استعداد و صلاحیت کا نام عقل ہیولانی نہ رکھا جائے، بلکہ ہر شے کے عقل کی صلاحیت اس سے مراد ہو، تو اس بنیاد پر یہ مانا جائے گا کہ فعلیت جب موجود ہو جاتی ہے تو استعداد باطل ہو جاتی ہے (یعنی جس صورت کی عقل ہیولانی ہم میں تھی جب اس صورت کا حصول نفس میں ہو جاتا ہے تب عقل ہیولانی جو اسی صورت کی استعداد کا نام تھا باطل ہو جاتی ہے) شیخ کا کلام انہی کے الفاظ میں ختم ہوا۔

میں کہتا ہوں کہ عموماً دو چیزوں کا باہم اس طرح متحد ہو جانا کہ دونوں بجائے دو ہونے کے ایک ہو جائیں، خصوصاً عاقل و معقول عالم و معلوم میں اس قسم کے اتحادی علاقے کے پیدا ہونے کو شیخ نے جو نام لکھنا اور ناجائز قرار دیا ہے، اور شیخ نے اس کی جو وجہ بیان کی ہے، یا جن دلائل سے اس قسم کے اتحاد کا باطل ہونا ثابت کیا ہے، قبل اس کے کہ ان کی نتیجہ و تنقید کی جائے، اور جو اعتراضات شیخ نے اس دعوے پر کئے ہیں ان کا جواب دیا جائے، ان چند تہیدیں امور کو ذہن نشین کر لینا ضروری ہے۔ پہلی بات تو یہ ہے، کہ شے کے موجود ہونے میں جس چیز کو اصل اور بنیاد ہونے کی حیثیت حاصل ہے، وہ وجود ہے، وجود ہی شے کی شخصیت کا مدبر ہے اور وہی اس کی ماہیت کا منشا بھی ہے، اسی کے ساتھ یہ بھی مسلم ہے، کہ وجود کا شمار ان امور میں ہے، جو شدت اور ضعف کو قبول کرتے ہیں، اور جو کمال اور نقص سے موصوف ہوتے ہیں، جو دوسریہ حالات اس طور پر طاری ہوتے ہیں کہ شے کی شخصیت ہر حال میں محفوظ رہتی ہے، آدمی ہی کو دیکھو کہ جس وقت وہ شکم مادر میں ہوتا ہے بلکہ جس وقت نطفہ کی شکل میں رہتا ہے، اس وقت سے عاقل و بالغ معقول و معلوم ہونے تک کتنے حالات و انقلابات سے وہ گذرتا ہے، لیکن بائیں ہمہ ابتداء سے آخر تک اس کی شخصیت اور اس کا وجود برابر محفوظ ہوتا چلا آتا ہے۔

دوسری بات یہ ہے کہ، اتحاد کے لفظ کا اطلاق تین مختلف طریقوں سے کیا جاتا ہے، کسی ایک ہستی کا دوسری ہستی کے ساتھ کسی ایک موجود کا دوسرے موجود کے ساتھ اس طور پر متحد ہو جانا کہ دونوں کے جو دو الگ الگ وجود تھے وہ بجائے دو رہنے کے بالکل ایک ہو جائیں، یہ اتحاد کا پہلا اطلاق ہے، کوئی شبہ نہیں کہ اس قسم کا اتحاد یقیناً ناممکن ہے اور شیخ نے نظریہ اتحاد کے ابطال کی جو دلیلیں بیان کی ہیں وہ اس قسم کے اتحاد کے ابطال کی حد تک بالکل درست اور صحیح ہیں اتنی طرح معانی اور مفہومات میں سے کوئی ایسا مفہوم یا مابہتوں میں سے کوئی ایسی مابہت جو دوسرے مفہوم یا مابہت کی بالکل غیر ہو، باوجود اس غیریت کے پھر ان دونوں مفہوموں یا مابہتوں کا متحد ہو کر ایک ہو جانا اور اس طرح ایک ہو جانا کہ ایک کو دوسرے پر حل ذاتی ادنیٰ کے طور پر محمول کرنے لگیں، یعنی وہ وہی ہے (جیسے انسان انسان ہے) اس قسم کا حل صحیح ہو جائے ہو اتحاد کا دوسرا اطلاق ہے، یقیناً اتحاد کی یہ شکل بھی محال اور ناممکن ہے، اس لئے کہ ایسے دو مفہوم جو باہم ایک دوسرے کے غیر ہوں ناممکن ہے، کہ دونوں باوجود اس غیریت کے ایک ہی مفہوم بن جائیں، اور معنی و مفہوم کے رو سے ایک بجنسہ دوسرا بن جائے، یہ بات بالکل بدیہی ہے، آخر جو معنی اور مفہوم دوسرے مفہوم کا غیر ہے، وہ باوجود غیریت کے ایک کس طرح ہو سکتے ہیں، مثلاً عاقل اور عالم کا مفہوم بجنسہ معقول اور معلوم کا مفہوم کیسے بن سکتا ہے، ہاں یہ ہو سکتا ہے کہ کسی بسیط وجود پر عاقل اور عالم کا لفظ بھی، اور معقول و معلوم کا لفظ بھی صادق آئے، یعنی وجود تو ایک ہی ہو، لیکن اس پر چند ایسے معانی جو باہم مفہوم کے رو سے ایک دوسرے کے غیر ہوں صادق آئیں، مطلب یہ ہے کہ ان معانی میں ایسی مغائرت نہ ہو جس کی وجہ سے شے میں وجودی جہات کے اعتبار سے تعدد پیدا ہو جائے۔

اتحاد کا تیسرا اطلاق یہ ہے کہ کوئی موجود یا ہستی ایسی ہو کہ

ایک زمانے تک اس پر ایک بات صادق نہ آتی تھی پھر اس کے کمالات اور صفات میں اضافہ ہوا، اور اس اضافے کی وجہ سے اب وہی مفہوم یا ماہیت جو اس پر صادق نہیں آتی تھی پھر صادق آنے لگی، اور جو چیز وہ نہ تھی اس اضافے کے بعد وہی وہ ہو گئی، ظاہر ہے کہ اس قسم کا انتخاب صرف ممکن ہی نہیں بلکہ آئے دن ایسا ہوتا رہتا ہے، مثلاً جمادات، نباتات، حیوان میں جو صفات اور معانی الگ الگ متفرق طور پر پائے جاتے ہیں ایک انسان میں سب کا اکٹھے ہو کر پایا جانا روزمرہ کامشاہدہ سے یہاں یہ اعتراض نہ کرنا چاہیے، کہ حیوانی، نباتی، جمادی صفات و معانی انسان میں جو پائے جاتے ہیں، تو یہ کسی ایک قوت کا نتیجہ نہیں ہے، بلکہ مختلف قوتوں کی وجہ سے یہ مختلف امور اس پر صادق آتے ہیں، اس اعتراض کی گنجائش یہاں اس لئے نہیں ہے، کہ انسان پر یہ مختلف امور جو صادق آتے ہیں، یہ اس کی ذات کی اس صورت کا نتیجہ ہے جو اپنے اندر مختلف قوتوں کو سمیٹے ہوئے ہے، اس لئے کہ انسان کی تمام قوتیں خواہ ادراکی ہوں یا تحریقی، یعنی اس کے قوی مدرکہ ہوں یا محرکہ دونوں قسم کی قوتیں بدن کے مادے پر اور اعضا کے مختلف حصوں پر ایک ہی بسیط مبداء سے فائض ہوتی ہیں، یعنی ان کا سرچشمہ انسان کا نفس اور اس کی حقیقی ذات ہے، یہی نفس درحقیقت جڑ اور اصل ہے اور قوتیں گویا اس کی شاخیں اور فروغ ہیں، نفس کی حیثیت گویا تمام حاسوں کے حاسے کی ہے، اور تمام اعمال و حرکات کے عمل و حرکت کی ٹھیک جو حال اس عقل بسیط کا ہے، جسے حکما و ثابت کرتے ہیں اور کہتے ہیں کہ تمام تفصیلی معقولات و معلومات کی وہی اصل اور بنیاد ہے، یہی حال نفس کا بھی ہے، اسی کتاب میں تم پر یہ مسئلہ انشاء اللہ آئندہ اسے مقام پر واضح ہو گا کہ عقل فعال یعنی ہمارے نفوس پر جو غیبی عقلی قوت عمل کرتی ہے، وہی تمام موجودات کی کل ہے، جس کا مطلب یہ ہے کہ عالم کی ساری پیداوار اور تمام کمونات کی

صورتوں میں جو کلی معانی اور مفہومات پائے جاتے ہیں عقل فعال بذات خود ان تمام معانی اور مفہومات کی مصداق ہے، اور سب اس کی ذات پر محض اسی کی ذات کی بنیاد پر صادق آتے اور اس پر محمول ہوتے ہیں۔

خلاصہ یہ ہے کہ ایسی ہستیاں اور ایسے موجودات جن میں کمالات اور صفات کا اضافہ ہوتا رہتا ہے، ان کے متعلق اس کا انکار نہیں کیا جاسکتا، کہ جو معانی اور مفہومات ان پر پہلے صادق نہیں آتے تھے وہی پھر خود ان کی ذات پر بذات خود صادق آئیں، یہ ہو سکتا ہے اور ہوتا رہتا ہے جیسا کہ کسی شاعر نے کہا ہے: لیس علی اللہ بمستنکر + ان یجمع العالم فی واحد + (حق تعالیٰ کے لئے یہ کوئی قابل تعجب امر نہیں ہے کہ کسی ایک ذات میں سارے عالم کو اکٹھا کر دے) بہر حال جب یہ تمہیدی امور ذہن نشین ہو چکے، ثواب میں شیخ کے دلائل و وجوہ کے جواب کی طرف متوجہ ہوتا ہوں، اور تفصیل کے ساتھ ہر دلیل کا جواب دیتا ہوں شیخ نے اپنے دعوے کے ثبوت میں جس عام دلیل کا ذکر اپنی کتاب اشارات میں کیا ہے، پہلے اس کے مقدمات پر گفتگو کی جاتی ہے۔ شیخ نے جو یہ کہا تھا کہ جن دو چیزوں میں اختلاف کا دعویٰ کیا جاتا ہے، اگر دونوں موجود ہیں تو ظاہر ہے کہ وہ ایک نہیں بلکہ دو ہوں گی، اور دونوں ایک دوسرے سے جدا ہوں گی، پس کہتا ہوں کہ شیخ کا یہ دعویٰ بالکل مسلم نہیں ہے، کیونکہ ہو سکتا ہے کہ معنی کے اعتبار سے چند مفہوم ایک دوسرے سے الگ الگ ہوں، لیکن باوجود اس کے سب کے سب ایک ہی وجود کے ساتھ موجود ہوں، آخر خیال اور ناطق ظاہر ہے کہ دو الگ الگ مفہوم ہیں، دونوں ایک دوسرے کے غیر ہیں اور ایسے غیر کہ ان میں ایک دوسرے سے جدا ہو کر پایا جاسکتا ہے، لیکن باوجود اس کے انسان میں یہ دونوں معانی ایک ہی وجود کے ساتھ موجود ہیں۔

اسی طرح شفا والی عام دلیل اتحاد کے ابطال کی شیخ نے جو پیش کی ہے اس کے متعلق میں کہتا ہوں کہ شیخ نے جو یہ سوال اٹھایا تھا کہ ایک چیز جب دوسری چیز ہو جاتی ہے، تو سوال یہ ہے، کہ جب پہلی چیز دوسری چیز بنی تو اس وقت وہ پہلی چیز موجود رہتی ہے یا معدوم ہو جاتی ہے؟ میں کہتا ہوں کہ کبھی ایسا بھی ہوتا ہے کہ پہلی چیز موجود رہتی ہے، اب شیخ کا اس پر یہ اعتراض کہ اگر پہلی چیز موجود رہتی ہے، تو دوسری چیز کے متعلق سوال ہوتا ہے کہ وہ موجود رہتی ہے یا معدوم ہو جاتی ہے؟ میں کہتا ہوں کہ ہاں! یہ دوسری چیز بھی موجود رہتی ہے، لیکن اس پر شیخ کا یہ دعویٰ کہ پھر یہ دونوں دو موجود ہوئے نہ کہ ایک؟ میں کہوں گا کہ ہاں دو موجود ہیں، لیکن ایسے دو موجود جو ایک ہی وجود کے ساتھ موجود ہیں، اور یہ جائز ہے، کہ چند ایسے معانی جو مفہوماً ایک دوسرے کے غیر ہوں، لیکن وجوداً واحد کے ساتھ موجود ہوں جس کی مثال (حیوان و ناطق) کی گزر چکی بلکہ اگر ہر مفہوم اور ہر معنی کے لئے یہ بھی ضروری ہو، کہ ان کے لئے وجود بھی ایک ہی ہو، اور اس بنیاد پر ایسے معانی جو باہم ایک دوسرے کے غیر ہوں ان کا وجود واحد کے ساتھ موجود ہونے کو نا ممکن قرار دیا جائے گا، تو پھر نفس انسانی کے متعلق یہ عقیدہ غلط ہو جائے گا جو سمجھا جاتا ہے کہ باوجود اپنی بساطت کے نفس ایک ایسا موجود جو ہرے جو عالم بھی ہے، قادر بھی ہے، سمیع و بصیر بھی ہے، حی و زندہ بھی ہے اور وہی محرک اور تمام حرکات و اعمال کا سرچشمہ ہے، بلکہ حضرت حق سبحانہ و تعالیٰ کی احدی ذات کو بھی تو تمام کمالی صفات و معانی، اور اسمائے حسنی کا مصداق یقین کیا جاتا ہے، اور سمجھا جاتا ہے کہ باوجود اس کے ذات حق اپنے ان تمام کمالات و صفات کے ساتھ بہ وجود واحد موجود ہیں، اور اس طرح موجود ہیں، جس میں قطعاً کسی قسم کی حیثیت کا کوئی اختلاف اور اس کا شائبہ بھی پایا نہیں جاتا، یہ تنقید اور جواب تو شیخ کی ان دلیلوں کا تھا،

جن سے مطلقاً دو چیزوں میں اتحاد کو باطل ثابت کرنے کی کوشش کی گئی تھی، باقی شیخ کی وہ دونوں دلیلیں جن سے عاقل و معقول عالم و معلوم کے اتحاد کو محسوسیت کے ساتھ ناممکن قرار دیا گیا تھا، تو شیخ کی وہ دلیل جس کا ذکر اشارات میں کیا گیا ہے اس کے متعلق میں یہ عرض کرتا ہوں کہ شیخ نے جو یہ لکھا ہے، کہ بس ہم فرض کرتے ہیں کہ جو ہر عاقل نفس نے اس کا تعقل کیا اور نظریہ اتحاد کی بنیاد پر اب یہ جو ہر عاقل خود آ معقول ہو گیا، تو سوال ہوتا ہے، کہ جس وقت تک جو ہر عاقل نے اس کا ادراک نہیں کیا تھا، اور اس وقت وہ سچ تھا، اب آگے ادراک کے بعد وہ سچ باقی ہے یا نہیں، یا سچ ہونا اس کا باطل ہو گیا شیخ کے اس مقدمے کے متعلق میں یہ تسلیم کر لیتا ہوں کہ جو ہر عاقل نے جس وقت اس کا ادراک کیا، اس وقت سچ ہونے کی صفت باطل نہیں ہوتی، بلکہ آہونے کی حالت سچ ہونے کی کیفیت کے ساتھ متحد ہو گئی، البتہ آہونے کی صورت میں وہ نقائص اور کوتاہیاں جو سچ ہونے کی صورت میں پائی جاتی تھیں ان کا ازالہ ہو جاتا ہے، اس کی مثال ایسی ہے کہ بچہ جب جوان ہو کر پورا مرد ہو جاتا ہے اس وقت آخر کیا صورت پیش آتی ہے یہی کہ بچپن سے کامل مرد ہونے تک وہ وہی چیز باقی رہتا ہے، البتہ بچپن کے زمانے میں جو نقائص اور عدمی امور اس میں پائے جاتے تھے ان کا ازالہ مرد ہونے کے بعد ہو جاتا ہے، الہیات شفا میں شیخ نے جہاں اس مسئلے کو بیان کیا ہے کہ چیز سے چیز کس طرح پیدا ہوتی ہے، خود اس کا اعتراف کیا ہے اس مقام پر شیخ رقم طراز ہیں :-

چیز سے چیز کے پیدا ہونے کی دو صورتیں ہیں پہلی صورت تو یہ ہوتی ہے ایک چیز جیسی کہ وہ ہے، طبعاً کمالات کی طرف حرکت کر کے دوسری چیز بنتی ہے، مثلاً بچہ ہمیشہ بچہ ہونے کے جب مرد ہونے کی طرف حرکت کرتا ہے تو ظاہر ہے کہ بچہ جب پورا مرد ہو جاتا ہے اس وقت بچہ فنا ہو کر مٹ نہیں جاتا، بلکہ وہی بچہ اور کامل و مکمل

ہو جاتا ہے، کیونکہ ابتدا سے آخر تک ایک جوہری امر ہر حال میں باقی رہتا ہے نہ صرف جوہری امر بلکہ عرضی صفات جو بچے کے ہوتے ہیں وہ بھی باقی ہی رہتے ہیں، البتہ جن امور کا تعلق نقص ادھی سے ہوتا ہے مرد ہونے کے ساتھ ساتھ ان کا ازالہ ہونا چلا جاتا ہے یا مرد ہونے کے کمالات کے اعتبار سے جو باتیں بچے میں قوت و استعداد کی شکل میں تھیں وہ ختم ہو جاتی ہیں۔

چیز سے چیز بننے کی دوسری صورت یہ ہے کہ حقیقت چیز میں دوسری چیز بننے کی لگائی شش اور خاصیت نہیں پائی جاتی اگر پہلی چیز میں دوسری چیز کی صورت کے قبول کرنے کی صلاحیت و استعداد ہوتی ہے، لیکن یہ صلاحیت اس کی ماہیت کا اقتضا نہیں ہوتا بلکہ ماہیت کی جو چیز حامل ہوتی ہے، دراصل یہ استعداد اور قابلیت اسی حامل یا محل کی راہ سے اس میں پائی جاتی ہے، پھر جب پہلی چیز دوسری چیز بنتی ہے، تو پہلی چیز میں جو بالفعل جوہر پایا جاتا ہے وہ دوسری چیز نہیں بنتا، البتہ یہ کہہ سکتے ہو کہ دوسری چیز اس بالفعل جوہر کے بعد پیدا ہوئی ہے۔ بہر حال پہلی چیز میں جو جوہر فعلیت کے رنگ میں پایا جاتا تھا اسی جوہر کا جز دوسری چیز بنتا ہے اور یہ اس کا وہ جز ہوتا ہے جو قوت اور استعداد سے تعلق رکھتا ہے، مثال سے اس کو یوں سمجھو کہ پانی مثلاً جب ہوا بن جاتا ہے تو اس وقت پانی کا ہیولی (مادہ) آبی صورت کو ترک کر کے ہوائی صورت اختیار کرتا ہے، دونوں صورتوں میں فرق یہ ہے کہ پہلی صورت میں چیز جب دوسری چیز بنتی ہے، اس میں دوسری چیز میں بحسنہ وہی جوہر باقی رہتا ہے جو پہلی میں تھا، لیکن دوسری صورت میں دوسری چیز میں بحسنہ پہلی چیز کا جوہر باقی نہیں رہتا بلکہ پہلی چیز کا صرف ایک جز دوسری چیز میں منتقل ہوتا ہے اور خود وہ جوہر (مثلاً پانی) ناسد ہو کر ختم ہو جاتا ہے بحسنہ شیخ کے الفاظ کا یہ ترجمہ ہے۔

ظاہر ہے کہ اس بیان میں پوری صراحت کی گئی ہے، کہ

چیز سے جب دوسری چیز بنتی ہے، تو کبھی اس میں یہ بھی ہوتا ہے کہ پہلی چیز بجسہ دوسری چیز سے متحد ہو جاتی ہے، اور پہلی چیز بجسہ وہی چیز باقی رہتی ہے، البتہ اس میں بعض ایسے امور کا اضافہ ہو جاتا ہے جو اس کے ساتھ متحد ہو جاتے ہیں، جب شیخ کو خود اس کا اعتراف ہے اور اتنے کھلے الفاظ میں خود وہی اس کی تصریح کر رہے ہیں تو پھر سمجھ میں نہیں آتا کہ نظریۂ اتحاد کا وہ کس بنیاد پر انکار کرتے ہیں جب چیز سے چیز بننے کی جو پہلی قسم ہے اس میں وہ اسی اتحاد کے قائل ہیں یہ تنقید تو اس مقدمے کی ہوئی، اس کے بعد شیخ کی دلیل کا یہ فقرہ کہ ”آپ کے تعقل کے بعد اگر جو ہر عاقل کی حالت وہی رہتی ہے جو سچ کے تعقل کے وقت تھی تو ایسی صورت میں آپ کا تعقل اور عدم تعقل دونوں اس کے لئے برابر ہے“ میں کہتا ہوں کہ شیخ نے جو دعویٰ کیا ہے، صحیح نہیں ہے اس لئے کہ یہ بات اس وقت درست ہو سکتی تھی اگر اس جو ہر عاقل کی ذات کسی ایسی کمالی صفت کی مصداق نہیں بنتی، جو نہ ہونے کے بعد اس میں پائی گئی ہے، شیخ پر تعجب ہے کہ باوجود اپنی جلالت شان، اور رفعت قدر کے انھوں نے یہ فیصلہ کیسے صادر کیا کہ نفس انسانی اس وقت سے جس وقت اس میں ہر قسم کے ادراکی کمالات قوت و استعداد کے رنگ میں تھے، حتیٰ کہ تخیل اور احساس کی حالت بھی صرف استعداد اور صلاحیت کی تھی، اور اسی نفس کی وہ حالت جب اکثر معقولات اور معلومات، بلکہ جب کل معلومات اور معقولات کا بالفعل حصول اس میں ہو جائے، جیسا کہ عموماً بسبب عقول کا حال ہے، کہ ابتداً ان میں صرف معقولات و معلومات کی استعداد ہوتی ہے اور بعد کو یہی معلومات و معقولات کا ان میں بالفعل حصول ہو جاتا ہے، شیخ کہتے ہیں کہ باوجود اس کے بھی نفس پر کوئی ایسی چیز صادق نہیں آ سکتی، جس کا اپنی ابتدائی فطرت میں وہ مصداق نہ تھا، گویا اس کے یہ معنی ہوئے کہ انبیاء علیہم السلام کے نفوس اور مجنونوں یا پاگلوں بچوں بلکہ ننگمادریں جو بچے ہوتے ہیں ان کے نفوس ذات انسانی کی جو ہریت، اور

حقیقت کے روئے درجے میں برابر ہیں اور ان دونوں قسموں کے نفوس میں اگر کسی قسم کا تفاوت اور اختلاف پایا جاتا ہے، تو وہ محض ان بیرونی اور عارضی عوامل اور عوارض کا نتیجہ ہے، جو ان نفوس کو خارج سے لاحق ہوتے ہیں ہاں! اگر یہ کہا جائے کہ جو حال خود اصل وجود کا ہے، وہی حال ان وجودی کمالات کا ہے، یعنی ان وجودی کمالات کے معانی اور ان کے مفہومات انسانیت کے مفہوم اور ماہیت سے مختلف ہیں تو یہ بات جیسا کہ کہا گیا ہے اس وقت درست ہو سکتی ہے جب یہ مانا جائے کہ ماہیت پر واقع میں وجود زائد نہیں ہوتا، بلکہ یہ زیادتی صرف تصور اور مفہوم کی حد تک محدود ہے، جیسا کہ بار بار اس کا ذکر کیا جا چکا ہے کیونکہ یافت اور تحقق تو دراصل صرف وجود کو حاصل ہے اور ماہیت اس سلسلے میں وجود کی صرف تابع ہونے کی حیثیت رکھتی ہے شیخ نے اس کے بعد جو یہ لکھا تھا کہ پہلی چیز اگر باطل اور غائب ہو جاتی ہے، تو اس کے معنی یہ ہوں گے کہ شے کا حال باطل ہو گیا اور اس کی ذات باقی رہتی ہے ظاہر ہے کہ ایسی صورت میں اس کی نوعیت ان استحالات کی ہو کر رہ جائے گی جن میں شے ایک حال کو چھوڑ کر دوسرا حال اختیار کرتی ہے جیسا کہ عام حکماء کا خیال ہے "اس شق کے متعلق میں یہ دعویٰ کرتا ہوں کہ اتحاد کی صورت میں کوئی ایسی چیز باطل اور غائب نہیں ہوتی جسے شے کے تقوم میں دخل ہو، یعنی مقومات شے میں اس کا شمار ہو، یا ذات کی ہستی سے اس کا تعلق ہو، ہاں! ایسے امور جن کا تعلق نقص اور عدم سے ہوتا ہے، وہ بلاشبہ غائب ہو جاتے ہیں، مطلب یہ ہے کہ ابتداء میں شے اپنے جو ہر ذات کے اعتبار سے مثلاً ناقص تھی پھر جو ہر ہونے میں شدت اور تیزی پیدا ہوئی، لیکن یہ وہ کیفیت نہیں ہوتی ہے جو استحالات کی صورت میں پیش آتی ہے، یعنی جن میں کسی وجودی صفت کو چھوڑ کر شے کوئی ایسی صفت اختیار کرتی ہے جو اس وجودی صفت کی ضد اور مخالف ہوتی ہے، مثلاً پانی جب ہوا ہوتا ہے، یا کوئی سرد چیز

گرم ہو جاتی ہے استخوان کی ان صورتوں میں جو بیا ہوتا ہے، وہ صورت اس کی نہیں ہے۔

شیخ نے اس کے بعد جو یہ لکھا تھا کہ اگر یہ حالت ذات پر طاری ہوتی ہے، تو اس کا مطلب یہ ہوگا کہ شے کی ذات باطل اور معدوم ہو جاتی ہے اور ایک نئی چیز نئے سرے سے پیدا ہوتی ہے، ظاہر ہے کہ اسی کو پھر یہ کہنا کہ چیز دوسری چیز بن جاتی ہے صحیح نہ ہوگا نیز اگر تم تامل و فکر سے کام لو گے تو معلوم ہوگا کہ اگر صورت حال یہی ہے تو ایک مشترک ہیولی کو وہ مقتضی ہوگی اور یہ تجد و پذیر ہی بسیط شے کی نہیں بلکہ مرکب کی ہوگی۔

میں کہتا ہوں کہ یہ بات گذر چکی کہ جو بات یہاں باطل اور غائب ہوتی ہے وہ ایک عدمی اور منفی امر ہے جس کا تعلق قوت اور استعداد سے ہے، نیز ہم نے مقولے میں حرکت کے وقوع پذیر ہونے کی کیفیت کی جو تحقیق کی ہے، اور یہ بتاتے ہوئے کہ کن کن مقولوں میں حرکت واقع ہوتی ہے، ہم نے جو یہ ثابت کیا ہے کہ کیفیت و کم بلکہ جو ہر تک کے مقولوں کے لئے ایسے افراد کا ہونا ناگزیر ہے جن کا وجود تدریجی ہو، اپنی اس تحقیق کی بنا پر ہم یہ کہہ سکتے ہیں کہ شے کی ذات کو خود اپنی فوات ہی میں اس قسم کے تجد و انقلاب سے سابقہ پڑے جس میں نہ شے کی ذات باطل ہو، اور نہ اس کا وجود زائل ہو، اور اس کے وجود یا ذات سے الگ نہ کوئی نئی چیز پیدا ہو، بلکہ حرارت جس طرح بذات خود تیز سے تیز تر ہوتے ہوئے شدت پذیر ہوتی چلی جاتی ہے وہی صورت یہاں بھی پیش آتی ہے، اس لئے کہ شدت پذیر ہی کے زمانے میں اگر حرارت کی ذات کو ہر لمحہ اور ہر آن کسی دوسرے وجود کے ساتھ موجود مانا جائے گا تو اس سے تتالی آفات والی خرابی لازم آتی تھی، اور یہ ماننا پڑتا ہے کہ مسافت اور حرکت کی ترکیب ایسے اجزا سے ہو، جن کی تقسیم ناممکن ہو، جو ظاہر ہے کہ محال ہے، جیسا کہ

جزء لائیجری کے مباحث میں ثابت کیا گیا ہے کہ کسی ایسے جز کا پایا جانا ناممکن ہے جس کی تقسیم کسی طرح نہ ہو سکتی ہو، بہر حال حرارت جب تیز تر ہوتی چلی جاتی ہے، تو اس اشتدادی حرکت کے وقت اس کا ایک ہی وجود اول سے آخر تک باقی رہتا ہے، یعنی شدت پذیری کی اس پوری مدت کے ہر ہر جز میں ایک ہی وجود مسلسل قائم رہتا ہے، اگرچہ اس عرصے کی حرارت میں حرارت کی ایک نئی قسم اس کو ثابت ہوتی چلی جاتی ہے، جیسا کہ ان لوگوں کا عقیدہ ہے، کہ حرارت کے مختلف درجات میں باہم نوعی قسم کا اختلاف پایا جاتا ہے، گویا ہر درجے کی حقیقت دوسرے درجے سے نوعاً مختلف ہوتی ہے، جیسا کہ اس مسئلے کو ہم پہلے بیان کر چکے ہیں مگر باوجود اس اختلاف کے حرارت کے تمام مدارج ایک ہی تدریجی وجود کے ساتھ موجود ہوتے ہیں، ایسی صورت میں چند مختلف معانی اور مفہومات کے متعلق اگر یہ مانا جائے کہ ایک ہی وجود کے ساتھ وہ موجود ہوتے ہیں، یعنی وجود اسب کے سب متحد ہوں، تو اس کے ناجائز ہونے کی آخر کیا وجہ ہو سکتی ہے مطلب یہ ہے کہ ان تمام معانی اور مختلف مفہوموں کے متعلق یہ فرض کیا جائے کہ کسی ایک ہستی اور موجود سے عقل انھیں مترشح اور حاصل کرتی ہے، جس طرح اس وقت حاصل کرتی جب وہ متعدد موجودات کے ساتھ تعلق رکھتے ہیں واقعہ یہ ہے کہ مثلاً ایسی حرارت جو بالفعل موجود ہو، اس کا کسی ایسی حرارت کے ساتھ متحد ہو جانا جو خود بھی بالفعل ہی موجود تھی، یا ایسی دو ذاتیں جن میں ہر ایک موجود ہو، ان دونوں کا ایک ہو جانا اور اس طرح ایک ہو جانا کہ بجائے دو موجود ہونے کے وہ ایک ہی موجود بن جائیں یہ بلا شبہ ناممکن اور محال ہے، اس لئے کہ بالفعل جو چیز موجود ہوتی ہے اس کے لئے ایک خاص اور بالفعل تعین و شخص کا ہونا بھی ضروری ہے، ظاہر ہے کہ کوئی خاص تعین بجنسہ کوئی دوسرا خاص تعین نہیں بن سکتا اس قسم کے دو خاص تعینوں کا باہم متحد ہو کر ایک ہو جانا قطعاً محال ہے،

اسی طرح ایسی ماہیت جس کی خاص تعریف اور خاص حد ہو، اور وہ کوئی محصل غیر مبہم مفہوم بھی رکھتی ہو، ناممکن ہے، کہ وہ کوئی ایسی ماہیت بن جائے جس کی خاص تعریف اور خاص حد ہو، اور جس کا مستقل و محصل مفہوم ہو آخر انسان کے مفہوم پر گھوڑے کے مفہوم کو محمول کرنا کیوں محال ہے، یعنی باہم ایک کو دوسرے پر حمل اولی ذاتی کے طور پر محمول نہیں کر سکتے ہیں وجہ ہے کہ خود اپنی اپنی ذات کی حیثیت سے ہر ماہیت بجز اپنی ذات ہونے کے اور کچھ نہیں ہوتی، ہائی ایسی ماہیتیں جو معنی اور مفہوم میں باہم مختلف ہوں لیکن کسی واحد وجود کے ساتھ موجود ہوں، تو کلی طور پر عقل اس کو ناجائز نہیں قرار دیتی البتہ بعض مقامات میں برہان اور دلیل سے یہ ثابت کیا گیا ہے کہ وہاں ایسا نہیں ہو سکتا، مثلاً واجب اور ممکن کی ماہیتیں ایک وجود کے ساتھ موجود نہیں ہو سکتیں، اسی طرح جو چیز بالفعل ہو، اور جو بالقوہ ہو، یا ایک جو ہر ہو دوسری عرض ہو، یا ان دونوں میں تضاد کا علاقہ ہو، یعنی ہر ایک دوسرے کی ضد ہو، یا ان میں عدم و ملکہ کا تعلق ہو، الغرض اسی قسم کی وہ ساری ماہیتیں جن کے متعلق دلیل نے یہ ثابت کر دیا ہو، کہ ان کا کسی ایک وجود کے ساتھ موجود ہونا ناممکن ہے۔

باقی شیخ نے جو یہ کہا تھا کہ یہ بات مشترک ہیونی کو مقتضی ہے میں کہتا ہوں کہ ایسی شے جس میں کمالات کے اضافے کی وجہ سے تبدل و تغیر ہونا رہتا ہو، یہ ہو سکتا ہے کہ اس کا تعلق کسی ایسے مادی جو ہر سے ہو جو نامے اور حرکت کے زیر اثر ہو، ہمیں اس کے انکار کرنے کی کوئی ضرورت نہیں ہے۔ اس کے بعد شیخ کا یہ قول کہ ”یہ بسیط کی نہیں بلکہ کسی مرکب شے کی تجدید پذیری ہوگی“ میں کہتا ہوں کہ مرکب سے شیخ کی کیا مراد ہے، ایسا مرکب جس کی ذات میں خارجی طور پر ترکیب پائی جاتی ہو، اگر یہ مراد ہے تو ان کا دعویٰ قابل تسلیم نہیں ہے، یعنی ایسا ہونا ضروری نہیں ہے، اس لئے کہ ہر ایسی ہستی جو خالص صورت رکھتی ہو ضروری نہیں ہے کہ

خارجی طور پر وہ مرکب ہو، خصوصاً ایسی صورتی ہو، جو بالفعل عقل ہونے کے لئے
آمادہ اور تیار ہو چکی ہو، اور اگر مراد خارجی نوع ہے، جو اس نوع اور
بدنی مادے سے مرکب ہو، تو ان کا دعویٰ صحیح ہے، لیکن نظریۃ اتحاد کو اس سے
ضرر نہیں پہنچتا، شیخ نے نظریۃ اتحاد کے ابطال پر جو دلیل اشارات میں
قائم کی تھی، اس کی تنقید کے بعد اب ہم اس خاص دلیل کی طرف متوجہ
ہوتے ہیں جس کا تذکرہ شیخ نے شفا میں کیا ہے، اشفا میں شیخ کے اس قول کی
ابتداء ان الفاظ سے ہوتی ہے ”بالفعل موجودات میں سے کسی شے کی صورت
اگر نفس بن جائے“ اور آخر میں ان الفاظ پر ختم ہوتا ہے ”اور ہم کبھی
اس کو دیکھتے ہیں کہ وہ کوئی دوسری صورت قبول کرتا ہے“ ہم کہتے ہیں کہ
اس مسئلے کی نتیجہ تنقیح کی واقعی شکل یہ ہے کہ بدن کے مادے پر جب نفس کا وجود قائم
ہوتا ہے، یعنی بدن کے ساتھ جب نفس کا تعلق شروع میں قائم ہوتا ہے، تو
اس وقت اس کی حیثیت وہی ہے جو کسی جسمانی ہستی کے صورت کی ہوتی
ہے گویا ابتداء میں اس کی حیثیت وہی ہوتی ہے، جو عام محسوس اور
خیالی صورتوں کی ہوتی ہے، یعنی شروع میں دنیا کی کسی چیز کی عقلی صورت
نہیں ہوتی، کیونکہ کسی عقلی صورت اور جسمانی مادے سے یہ ناممکن ہے کہ
کوئی واحد جسمانی نوع کی آفرینش ہو مثلاً مختلف صفات اور کمالات کے
اضافے کے بغیر مختلف انقلابات و تغیرات سے گزرے بغیر نہیں ہو سکتا کہ
ان دو مختلف امور سے انسان جیسی حقیقت تیار ہو، میرے نزدیک
یہ بات تمام محالات میں محال ترین امر ہے، اور بدترین قسم کی پیچیدگیاں
اس سے لازم آتی ہیں، اس لئے کہ شے کا جو قریب ترین مادہ ہوتا ہے،
در اصل وہ شے کی صورت ہی کے جنس سے ہوتا ہے کیونکہ اس قسم کے
مادے سے شے کی صورت کو وہی نسبت ہوتی ہے، جو کسی فصل مقوم و محکم کو
جنس قریب سے ہوتی ہے، اسی بنیاد پر میں خیال کرتا ہوں کہ اپنی ابتداء و پیدائش میں
نفس کی حیثیت در اصل عالم کے موجودات میں سے کسی واحد صورت کی
ہوتی ہے، یعنی منجملہ عام صورتوں کے وہ بھی ایک قسم کی صورت ہی ہوتی ہے،

لیکن چونکہ اس میں عالم ملکوت کی طرف بہ تدریج ترقی کرنے کی صلاحیت و قوت ہوتی ہے، اس لئے شروع میں تو جسمانی موجودات کی وہ ایک صورت ہونے کی حیثیت رکھتا ہے مگر اس میں عقلی صورتوں کے قبول کرنے کی صلاحیت ہوتی ہے، نفس کا عام صورت کی شکل میں بالفعل ہونا اور عقلی کمالات کی طرف بڑھنے کی اس میں قوت و استعداد کا ہونا ان دونوں باتوں میں کوئی منافات نہیں ہے، جیسا کہ خود شیخ ہی کے اس بیان سے معلوم ہوتا ہے جس کا تذکرہ کچھ پہلے کیا گیا ہے، یعنی شیخ نے لکھا تھا کہ چیز سے چیز بننے کا ایک طریقہ یہ ہے کہ کمالات کا شے میں اضافہ ہوتا چلا جاتا ہے، اور یہ اس وقت ہوتا ہے جب طولی سلسلے میں کوئی چیز راہ ترقی میں گام زن ہوتی ہے، اور کبھی چیز سے چیز کے بننے کی صورت یہ ہوتی ہے کہ ایک چیز دوسری چیز کو بگاڑ کر بنتی ہے اور یہ اس وقت ہوتا ہے کہ عرضی سلسلے میں شے حرکت کرتی ہے جیسا کہ معدّات کے سلسلے میں ہوتا ہے گویا اب واقعے کی شکل یہ ہوتی ہے کہ نفسانی صورت جب حسی درجے میں ہوتی ہے، تو خیالی صورت کے لئے اس کی حیثیت مادہ کی بن جاتی ہے، اور خیالی صورت عقلی صورتوں کے لئے مادہ کی حیثیت رکھتی ہے اور اس کا آغاز اس وقت سے شروع ہوتا ہے جب ابتدائی معقولات کا فیضان نفس پر ہوتا ہے، اس کے بعد دوسرے درجے کے معقولات کا فیضان بہ تدریج ہوتا چلا جاتا ہے، جیسا کہ اس کی طرف پہلے بھی اشارہ کیا گیا ہے اور عقربہ ہم اس مسئلے کو زیادہ وضاحت سے بیان کریں گے، بہر حال اس کے بعد اب شیخ کا یہ قول کہ ”صورت کی ذات میں کسی شے کے قبول کرنے کی صلاحیت نہیں ہوتی“ قابل غور ہے، میں کہتا ہوں کہ شیخ کا یہ دعویٰ غیر مسلم ہے بلکہ صورت میں بھی قبول کرنے کا پہلا اس طرح سمٹا ہوا ہوتا ہے جس طرح بسیط نوع فصل کو اپنے اندر لئے رہتی ہے، شیخ کا اس کے بعد یہ قول کہ قبول کی صفت شے کے قابل میں ہوتی ہے، میں کہتا ہوں کہ ہاں یہ درست ہے لیکن اس کا دوسرا مطلب ہے یعنی قبول کرنے سے کبھی اس قسم کا افعال اور اثر پذیری مقصود ہوتی ہے، جو آہستہ آہستہ تجدیدی رنگ میں ظہور پذیر ہو، اور یہ بات

اس وقت پائی جاتی ہے جب شے کی ضد اس شے کے بعد حادثہ اور پیدا ہو
مثلاً کوئی متصل چیز جب انفصال کو قبول کرے یعنی انفصال کے بعد شے میں انفصال
پیدا ہو، یا جیسے پانی جب ہوا ہو جائے۔ باقی کمالات و صفات کے اضافہ و ترقی کی
قوت و صلاحیت پر جب قبول کا لفظ بولا جاتا ہے، تو یہ اس کا ایسا معنی ہے
جو صوری اشیا میں بھی پایا جاسکتا ہے، یعنی کمالات میں ترقی کرنے کی جو
صلاحیت اس میں پائی جاتی ہے، اس کے اعتبار سے صوری اشیا کو بھی
قبول کی صفت سے موصوف کر سکتے ہیں، خلاصہ یہ ہے کہ شے میں خارجی امور کا
جب عدم ہوتا ہے، تو اس وقت بھی قبول کا لفظ بولا جاتا ہے، اور ذہنی امور کا
عدم جب شے میں ہوتا ہے، تو اس وقت بھی قبول کے لفظ کو استعمال کرتے ہیں،
قبول کی پہلی صورت اس مادے میں پائی جاتی ہے جو صورتوں کو قبول کرتا ہے
اور دوسری شکل ان صورتوں کے ساتھ مخصوص ہے جو مادے سے متعلق
ہوتی ہیں باقی ایسی صورتیں جو ہر لحاظ سے اور ہر اعتبار سے مادے سے
بے تعلق ہوتی ہیں جنہیں مادے سے بالکل یہ کسی قسم کا لگاؤ نہیں ہوتا تو ان میں
ظاہر ہے کہ تمام کمالات بالفعل موجود ہوتے ہیں، اور ایسے کمالات جو
بالفعل موجود نہ ہوں، لیکن آئندہ ان کی توقع کی جاسکتی ہو، ان میں
نہیں پائے جاتے۔

شیخ نے اسی شفا دلی دلیل میں اس کے بعد جو یہ لکھا ہے کہ ”اگر وہ
غیر ایسا ہے جس میں اور اس صورت میں کوئی اختلاف نہیں ہے، تو
یہ عجائبات میں سے ہے، کیونکہ ایسی صورت میں قبول و عدم قبول
دونوں باتیں ایک ہی ہو جائیں گی“ میں کہتا ہوں کہ اس غیر کے غیر
ہونے کے معنی یہ نہیں ہیں کہ وہ بالفعل کوئی موجود صورت ہے، بلکہ وہ
ایک ایسا معنی ہے جو اس نفسانی صورت کے ساتھ متحد ہے، یعنی وجوداً
دونوں ہیں اتحاد ہے، کیونکہ ہمارے نزدیک شے کی صورت بحسنہ
شے کے وجود ہی کی تعمیر ہے، شے سے ذہن میں جو کلی مفہوم حاصل ہوتا ہے
ہم اس کو صورت نہیں سمجھتے، اور ایسی حالت میں ہر شے کی صورت بجز

ایک واحد بسیط امر ہونے کے اور کچھ نہیں ہو سکتی مگر با این ہمہ کبھی چند کمالی صفات اور معانی کی بھی وہ مصداق ہوتی ہے، اور کبھی ایسا نہیں بھی ہوتا ہے، ٹھیک جس طرح وجود کبھی تو قوی اور شدید ہوتا ہے اور کبھی وہی ضعیف اور ناقص ہوتا ہے یونہی جب نفس قوی اور طاقتور ہو جاتا ہے تو ایسے متعدد اور چند معانی کا وہ مصداق بن جاتا ہے کہ ان معانی میں سے اگر ہر ایک الگ الگ پائے جائے، تو بسا اوقات کسی ناقص جسمانی نوع کی وہ صورت قرار پاتے، مثلاً گھوڑے کی وہ صورت جس کا عقل تصور کرے یا اسی طرح عقلی درخت، اور عقلی زمین وغیرہ یعنی ان سب کے ذہنی وجود کی وہ صورت بن جاتا ہے، کیونکہ ان میں ہر ایک کی ایک ایسی جسمانی صورت ہوتی ہے، کہ جب خارج میں وہ پائی جائے گی، یعنی جسمانی مادوں میں اس کا ظہور ہوگا، تو کسی مادی نوع کی وہ صورت ہوگی، لیکن انھی صورتوں کا تحقق جب عقل میں ہوتا ہے، تو گو اس وقت عقلی جو ہر کے ساتھ وہ متحد ہوتی ہیں، لیکن محض اس اتحاد کی وجہ سے یہ لازم نہیں آتا کہ اس عقلی جوہر کی ذات کی وہ صورت بھی بن جائیں، (یعنی جو گھوڑے کو تصور کرے لازم نہیں آتا کہ اس کا نفس جو اگرچہ اس گھوڑے سے عقل و تصور کے وقت متحد ہے خود بھی گھوڑا بن جائے) یا اس عقلی جو ہر کے وجود کی وہ کوئی شکل قرار پائے بلکہ ان کی حیثیت صرف ان معانی کی ہوتی ہے، جو اس عقلی جوہر کے ساتھ اتحاد کا علاقہ رکھتے ہیں اور ان کا یہ اتحادی تعلق اس اتحادی تعلق سے کہیں زیادہ برتر و بلند ہے، جو ان صورتوں کو ادنیٰ درجے کی جسمانی صورتوں سے ہوتا ہے اس لئے کہ عقلی وجود دظاہر ہے کہ بہر حال عالی و شریف ہے، اس کی بلندی و شرافت کا یہ حال ہے کہ کبھی کبھی تمام معقولات ایک ہی وجود کے ساتھ اس میں پائے جاتے ہیں، لیکن اس وجود کی وحدت ویسی نہیں ہوتی جو اجسام اور جسمانی امور کی وحدت کا حال ہے۔

شیخ کا اس کے بعد یہ قول کہ غیر اس صورت کا اگر مخالف ہے، تو اگر نفس ہی صورت معقولہ ہو تو لا محالہ وہ اپنی ذات کا غیر ہو گیا، میں

کہتا ہوں کہ نفس اپنی ذات کا غیر ضروری ہو جاتا ہے لیکن یہ غیریت وہ نہیں ہے جس میں دو چیزیں باہم عدد اور شخص ہونے میں ایک دوسرے کے مغائر ہوں بلکہ کمال و نقص یا معنی اور مفہوم کے اعتبار سے یہ جو غیریت پیدا ہوتی ہے لیکن باوجود غیریت کے وجود وہی باقی رہتا ہے جو پہلے تھا، بلکہ اس غیریت کے بعد وہی وجود جو پہلے ناقص حال میں تھا اب زیادہ افضل اور بہتر حال میں آگیا۔

شیخ کا قول اور یہ دعویٰ کہ نفس دراصل عاقل ہوتا ہے، اور عقل سے مراد نفس کی وہ قوت ہے جس سے وہ معلومات کا ادراک کرتا ہے، بمعقولات و معلومات کی صورت کا نام عقل رکھ دیا جائے اور چونکہ ان معلومات و معقولات کی نفس میں معلوم و معقول ہونے کی حیثیت ہے اس لئے عقل و عاقل معقول تینوں ایک ہی چیز نہیں ہو سکتے ہیں کہتا ہوں کہ عقل کا جو پہلا معنی شیخ نے بیان کیا ہے، عقل بالفعل کا صحیح ترجمہ نہیں ہو سکتا، اس لئے کہ عقل جس قوت کا نام رکھا گیا ہے اس قوت سے مراد خواہ نفس کی صلاحیت اور استعداد ہو یا معلومات و معقولات سے نفس کی ذات جب خالی اور پاک ہو، اس قوت سے یہ مراد ہو، ہر حال میں یہ ناممکن ہے کہ وہ بحسنہ عقل بالفعل ہو، کیونکہ اگر ایسا ہو گا تو لازم آئے گا کہ ایک ہی شے بحسنہ قوت و استعداد بھی ہو، اور وہی فعلیت بھی ہو وہی جہل بھی ہو، اور وہی علم بھی ہو، باقی دوسرا احتمال یعنی ان معقولہ اور معلومہ صورتوں کو عقل بالفعل قرار دینا، جیسا کہ شیخ کا خیال ہے، اور وہ اس کے مدعی ہیں کہ نفسانی جو ہر جو گوشت پوست رکھنے والے بشری حیوان کی کمالی صورت کا نام ہے، وہ ان صورتوں کا ادراک اس طور پر کرتا ہے کہ خود اس کی ذات وہی رہتی ہے جو تھی، جیسا کہ میں نے پہلے ذکر کیا ہے، تو یہ ایسی بات ہے جس کے ناممکن ہونے کو میں پہلے ثابت کر چکا ہوں، اور اس میں جو خرابیاں ہیں وہ بیان کر چکا ہوں، یعنی نہ یہ بات نفس کے اعتبار سے درست ہے اور نہ ان صورتوں کے حساب سے، نفس کے اعتبار سے تو یہ خیال

اس لئے غلط ہے کہ جو نفس عقل سے خالی ہو گا وہ ان عقلی صورتوں کا ادراک کیسے کرے گا جو اس کی ذات سے مابین اور جدا ہیں اور جن کا وجود نفس کے وجود سے خارج ہے، نیز چیز کے لئے کسی چیز کو جس طرح اس وقت تک ثابت کرنا صحیح نہیں ہے، جب تک کہ وہ شے جس کے لئے چیز ثابت کی جا رہی ہو، خود ثابت اور موجود نہ ہو، اسی بنیاد پر سمجھا جاتا ہے کہ ذہن میں اگر کوئی چیز کسی چیز کو ثابت کی جائے گی تو اس کا ثبوت ذہن میں ضروری ہے اور خارج میں اگر کوئی چیز کسی چیز کو ثابت کی جائے گی تو خارج میں اس کا وجود ضروری ہے، اس لئے کہ دلیل سے یہ بات ثابت ہو چکی ہے کہ جو چیز وجود کے مقامات و ظروف و ذہن یا خارج میں سے جس مقام یا ظرف سے معدوم ہوگی، اسی مقام اور ظرف میں کوئی شے اس کو ثابت نہیں ہو سکتی یا جس عالم سے وہ معدوم ہوگی اسی عالم میں کوئی شے اس کو ثابت نہیں ہو سکتی، کیونکہ کوئی موجود چیز ظاہر ہے کہ کسی موجود ہی کو ثابت ہو سکتی ہے نہ کہ مفقود اور معدوم کو، پھر جو حال ثبوت کا ہے، یہی حال تقریباً اس عقلی وجود کا بھی ہے جو عالم عقل میں پایا جاتا ہے، یعنی ایسا عقلی وجود جو مادے اور مادے کے تمام تعلقات سے بے لگاؤ، اور مجرد و پاک ہو، وہ بھی کسی شے کو اس وقت تک ثابت نہیں ہو سکتا جب تک کہ اس شے کو بھی اسی قسم کا وجود ثابت نہ ہو، یعنی اس کو بھی عقل اور بالفعل معقول ہونا چاہئے جس کا حاصل یہی ہو کہ جو چیز خود بالفعل معقول اور معلوم نہ ہوگی اس کے لئے کوئی چیز بالفعل معقول و معلوم ہونے کی حیثیت سے ثابت نہیں ہو سکتی جس طرح جو چیز بالقوۃ معقول اور معلوم ہوتی ہے، مثلاً مادی صورتوں کا جو حال ہے، وہ انھی چیزوں کو ثابت ہو سکتی ہے، جو معقول بالقوۃ ہو، مثلاً اجسام اور متادیر جو مختلف وضع و شکل کے صفات کے ساتھ منصف ہیں، اس معلوم ہوا کہ جب تک نفس خود معلوم اور معقول ذات نہ بن لے گا، اس وقت تک کوئی عقلی صورت بھی اس کو ثابت نہیں ہو سکتی، زیادہ سے زیادہ یہ ہو سکتا ہے کہ اس میں عقلی صورتوں کے

اور اک و تعقل کی صلاحیت و قوت اسی رنگ میں ہو سکتی ہے، جس رنگ میں خیالی اور وہی صورتوں سے نفس کو اس وقت تعلق ہوتا ہے، جب تک خیال کی طرف اس کی توجہ مبذول نہیں ہوتی اور ان صورتوں پر عقل فعال کا نور نہیں چمکتا، نفس کے اعتبار سے تو یہ بات اس لئے ناقابل فہم ہے، باقی خود عقلی صورتوں کے حساب سے اس کا محال ہونا تو جس برہان کا حق تعالیٰ کی طرف سے مجھے الہام ہوا ہے اس کی تقریر تم سن چکے ہو، اس کو پیش نظر رکھنے سے آسانی اس مسئلے کو تم سمجھ سکتے ہو، میرا مطلب یہ ہے کہ عقلی صورتیں چونکہ خود اپنی ذات کے اعتبار سے نینی تمام ماسوا سے قطع نظر کرنے کے بعد بھی چونکہ ایسی ہوتی ہیں اور شخصیتوں کی مالک ہیں، جو بذات خود معقول اور معلوم ہیں، خواہ ایسی چیز جو ان کا تعقل کرے دنیا میں پائی جائے یا نہ پائی جائے، ظاہر ہے کہ ایسی صورت میں جب نفس سے قطع نظر کرنے کے بعد بھی یہ صورتیں معقول اور معلوم ہی باقی رہتی ہیں، تو بذات خود یقیناً یہ اپنی ذات کی عاقل اور عالم بھی ہیں، اور اس بنیاد پر لامحالہ یہ ماننا پڑے گا کہ نفس ان صورتوں کے ساتھ متحد ہے اور یہی ہمارا مقصد ہے۔

مخفی مباد کہ عاقل و معقول اور عالم و معلوم کے اتحاد کے نظریے کی شیخ نے اگرچہ اپنی تمام کتابوں میں شدت سے تردید کی ہے اور اس خیال کے غلط ہونے پر انھیں سخت اصرار ہے، لیکن بائیں ہمہ اپنی کتاب جس کا نام المبد والمعاد ہے شیخ نے اسی خیال کو بیان کر کے اس عقل میں جس کا عنوان یہ ہے کہ واجب الوجود کی ذات معقول اور عقل ہے اسی دعوے کے ثبوت میں دلیل بھی پیش کی ہے، میں نہیں کہہ سکتا کہ اس کتاب میں شیخ نے جو یہ طرز عمل اختیار کیا ہے اس کی وجہ آیا یہ ہے کہ اس عقیدے کے لوگوں کے مذہب کو بیان کر کے بطور نقل کے اس کی دلیل بھی کسی خاص غرض کو پیش نظر رکھ کر انھوں نے درج کر دی ہے، یا عالم ملکوت کے افق سے ان پر حق کے روشنی کی کوئی تجلی ہوئی، اور اس سے ان کی بصیرت جگمگا اٹھی، اس بنیاد پر خود اپنے ذاتی عقیدے کی

حیثیت سے انھوں نے اس کا ذکر کیا ہے، محقق طوسی نے اشارات کی شرح میں
 ”مبدأ و معاد“ کے اس مقام کا تذکرہ کر کے شیخ کی جانب سے عذر پیش کیا ہے،
 اور اس کی تصریح کرتے ہوئے کہ اگرچہ یہ ایک بے بنیاد اور غلط خیال ہے
 یہ لکھا ہے، کہ اس کتاب میں شیخ نے چونکہ اس کا التزام کیا ہے کہ ”مبدأ و
 معاد“ کے متعلق مشائیوں میں معلم اول کے رفقا اور تلامذہ کے جو خیالات ہیں
 صرف انہی کو بیان کروں گا (گویا اس میں جو کچھ بیان کیا گیا ہے اس کی
 حیثیت ذاتی عقائد و خیالات کی نہیں، بلکہ محض نقل اور حکایت کی ہے)
 میں کہتا ہوں کہ اس عبارت سے بھی یہ بات ثابت ہوتی ہے کہ یہ
 شریف و عالی خیال ”محض متقدمین تک محدود رہا، بعد کو ارباب بحث
 و نظر نے پھر اس کی طرف توجہ نہ کی، اور کس میر سی کے اسی حال میں یہ
 پڑا رہنا، اگر حق تعالیٰ بعض مسکین فقیروں پر کرم فرماتے، اور عزیز حکیم کی
 قوت سے اس کا سینہ کھولا نہ جاتا۔

نفس انسانی عقل فعال کے ساتھ متحد ہو کر ادراک اور
 تفعل کرتا ہے، متقدمین کے اس خیال اور نظریہ پر اس
 فصل میں بحث کی جائے گی۔

فصل

اسلامی عہد کے حکماء کی کتابوں میں اس مسئلے کے متعلق بھی یہی مشہور
 ہے، کہ جس طرح مذکورہ بالا عقیدہ (یعنی عاقل و معقول کے استخاد کا نظریہ)
 غلط اور بے معنی ہے، اسی طرح یہ خیال بھی باطل و بے بنیاد ہے، کیونکہ دونوں
 مسئلوں میں بہت قریبی تعلق ہے، بہر حال اس خیال کی تعلیل میں یہ بیان
 کیا گیا ہے، کہ عقل فعال کے متعلق سوال پیدا ہوتا ہے کہ کیا وہ کوئی ایسی
 واحد شے ہے، جو ہر قسم کے نقد و اور تکثر سے پاک اور برہمی ہے، یا اس میں بھی
 اجزاء اور ابعاض پائے جاتے ہیں اگر پہلی شق مانی جاتی ہے، تو اس کا مطلب
 یہ ہوگا کہ کسی ایک چیز کے تفعل و ادراک کی وجہ سے اگر کوئی چیز عقل فعال
 سے متحد ہو جائے، تو چاہئے کہ سارے معلومات و معقولات کا اسے
 علم حاصل ہو جائے اس لئے کہ تمام معلومات و معقولات کا جو عالم ہے،

اس کے ساتھ اگر کوئی چیز متحد ہو جائے گی، تو چاہئے کہ جو کچھ اس کے معلومات و معقولات ہیں وہ سب اس چیز کے ہی معلوم اور معقول بن جائیں، اور اگر عقل فعال کے کل سے نہیں بلکہ اس کے کسی جز سے شے کا اتحاد ہوتا ہے، تو اس شق پر یہ ماننا پڑے گا کہ ہر انسان میں جن جن معلومات کے حامل ہوئے گا امکان ہو، ان میں سے ہر معلوم کے اعتبار سے عقل فعال میں ایک خاص جز ہو، لیکن انسان میں جن معلومات اور معقولات کے حصول کا امکان ہے چونکہ وہ غیر متناہی ہیں، تو یہ تسلیم کرنا پڑے گا کہ عقل فعال ایسے غیر متناہی اجزاء سے مرکب ہے جن میں ہر جز کی حقیقت دوسرے سے مختلف ہے، اس لئے کہ معقولات اور معلومات جو غیر محدود ہیں ان کی حقیقتیں بھی مختلف ہیں، نیز اس کے سوا ایک خرابی یہ بھی لازم آتی ہے کہ ان معقولات اور معلومات میں ہر معقول اور ہر معلوم کے متعلق چونکہ یہ ممکن ہے کہ غیر متناہی اور لامحدود نفوس کو ان کا علم حاصل ہو، اور اس بنیاد پر لازم آتا ہے کہ زید کا علم اور عقل مثلاً سیاہی کا علم جو زید کو ہے وہ عمرو کے اسی علم کے مماثل ہو، یعنی عمرو کو جو سیاہی کا علم ہوگا، وہ زید کے علم کے مماثل ہوگا، اور ان سب کا نتیجہ یہ ہوگا کہ عقل فعال میں ایسے غیر متناہی اجزاء کا ماننا ناگزیر ہوگا، جو نوعی طور پر متحد ہوں، اور یہ لامحدودیت ایک دفعہ نہ ہوگی بلکہ یہ بھی غیر متناہی ہی ہوگی، گویا ہر فرد انسانی کے اعتبار سے غیر متناہی اجزاء کا سلسلہ عقل فعال میں پایا جائے گا، اور ہر سلسلہ نوعاً متحد ہوگا، ان وجوہ کی بنیاد پر حقیقی محالات سے دو چار ہونا پڑتا ہے، وہ تو بجائے خود ہیں، لیکن ان کے سوا بھی عقل فعال سے اتحاد کا جو دعویٰ کیا جاتا ہے، اس میں ایک اور خرابی یہ ہے کہ ایسی چیزیں جو نوعاً باہم متحد ہیں، یعنی عقل فعال کے اجزاء ان کے متعلق یہ ماننا پڑتا ہے کہ ان میں امتیاز نہ ان کی ماہیتوں کی راہ سے پیدا ہوتا ہے اور نہ ماہیتوں کے لوازم سے بلکہ ایسے عوارض و صفات جو لازم نہیں ہیں، بلکہ اپنے اپنے موصوفوں سے ان کا جدا ہونا ممکن ہے وہی یہاں باعث امتیاز ہیں، اور یہ بات جہاں کہیں بھی

پائی جاتی ہے اس کا سبب مادہ ہی ہوتا ہے ظاہر ہے کہ عقل فعال کو مادے سے بھلا کیا سروکار اس کا شمار تو ان امور میں ہے جو مادے سے مجرود اور پاک ہوتے ہیں اور جب عقل فعال ہی مادے سے مجرود اور پاک ہے، تو اس کے اجزاء کا مادی آلہ دگیوں سے پاک ہونا زیادہ ضروری اور بدیہی ہے، خلاصہ یہ نکلا کہ ایسے عوارض و صفات جن کا اپنے موصوفوں سے جدا ہونا ممکن ہے ان کی راہ سے بھی امتیاز کے پیدا ہونے کی یہاں گنجائش نہیں ہے، اور جب اس کی بھی گنجائش نہیں ہے، تو یہی تسلیم کرنا پڑے گا کہ جن امور میں تعدد اور کثرت کا پایا جانا ضروری ہے، وہ متعدد اور متکثر نہیں ہیں، یعنی عقل فعال کے اجزاء کثیر اور متعدد نہیں ہیں پس حاصل یہ ہوا کہ عقل فعال بسیط ہے، حالانکہ فرض یہ کیا گیا تھا کہ وہ مرکب ہے، ہفت (یہ خلاف مفروض ہے) اس لئے یہ دعویٰ کہ عقل فعال کے ساتھ نفس متحد ہو جاتا ہے ثابت ہوا کہ غلط اور بے بنیاد بلکہ ناممکن اور محال ہے، یہ ہے خلاصہ ان مباحث کا جن کا ذکر متاخرین نے اپنی کتابوں میں اس نظریے کی متفقاً تعلیل کرتے ہوئے کیا ہے، شیخ نے اس خیال کا تذکرہ کرنے کے بعد اپنی کتاب اشارات میں اسی کی طرف ان الفاظ میں اشارہ کیا ہے :-

ان لوگوں کے سامنے دو ہی باتیں ہیں یا عقل فعال کو اجزاء سے مرکب مان کر
یتسلیم کریں کہ نفس کا اتصال اس کے بعض جز سے ہوتا ہے اور بعض کے ساتھ
نہیں ہوتا ہے یا یہ مانیں کہ عقل فعال ایک واحد اتصالی وجود ہے، اور
نفس اسی ایکہ سستی کے ذریعے سے کمال حاصل کرتا ہے اور ہر معقول معلوم تک
اسی کی راہ سے نفس کو رسائی حاصل ہوتی ہے۔

میں کہتا ہوں کہ یہ خیال ہو، یا وہ خیال جس کا ذکر اس سے پہلے کیا گیا،
دونوں نظریے دراصل قدیم زمانے کے ایسے حکماء اور اہل علم و حکمت کی طرف
منسوب ہیں جنہیں تعلیم، اور غور و فکر میں خاص امتیاز حاصل تھا،
ظاہر ہے کہ ایسی صورت میں یہ کوئی ادنیٰ درجے کی معمولی باتیں نہیں ہو سکتیں،
بلکہ یقیناً اس کا کوئی نہ کوئی ایسا صحیح و دقیق مطلب ہونا چاہئے جس کے

سمجھنے کے لئے زور زیادہ توجہ، اور بالغ تماش کی ضرورت ہے، خصوصاً ان لوگوں کے اصل مقصد تک پہنچنے کے لئے چاہئے کہ دل و دماغ کو ہر قسم کی کدورتوں اور آلائشوں سے صاف دیا گیا جائے، اور حق تعالیٰ کے آگے عجز و خاکساری کے ساتھ گڑگڑایا جائے، توفیق مانگی جائے، اس کی امداد و اعانت کا آدمی طلبکار ہو، ہم نے تو اللہ تعالیٰ کے سامنے الحاح و زاری کے ساتھ اپنی عقل کو ڈال دیا، اور اس مسئلے والے فنا ہو جانے والے ہاتھوں کو نہیں، بلکہ باطن کے ہاتھوں کو اس کے آگے پھیلا دیا، اپنی جان اس کے آستانے پر پھینک دی، اور اس مسئلے کے لئے خدا کے آگے بیجا رگی کے ساتھ التجائیں کیں، یہی مسئلے کے متعلق بھی اور تمام ایسے حقائق جو اس کے مانند ہیں ہم نے خدا ہی کو اپنا ٹھکانا بنایا، اس باب میں میں نے کبھی کاہلی و غفلت سے کام نہیں لیا، بالآخر اسی کریم وجود نے اپنے درخشاں نور سے میری عقل کو روشن کر دیا، ورمیان کے حجابات کا ایک حصہ ہمارے سامنے سے اٹھایا گیا، اس اوٹ کے مسئلے کے بعد ہم نے دیکھا کہ عقلی عالم ایک واحد ہستی کی شکل میں موجود ہے، اور اس دنیا کے جتنے موجودات ہیں، سب کا دامن اسی واحد ہستی کے ساتھ بندھا ہوا ہے، سب اسی کے ساتھ متصل ہیں، اسی سے اس محسوس کائنات کی ابتداء ہے اور اسی پر ان کی انتہا ہے، تمام معقولات و معلومات اور تمام مہینتوں کی اصل وہی واحد ہستی ہے، لیکن باوجود اس کے اس واحد ہستی میں نہ تعدد پیدا ہوتا ہے نہ تکثر نہ اجزاء نہ ٹکلتے ہیں نہ اس میں تقسیم و تجزی کی گنجائش ہے، جو چیز اس سے فاکٹس ہوتی ہے، اس کی وجہ سے اس کی ذات میں کوئی کمی پیدا نہیں ہوتی، نہ کسی چیز کے اتصال سے اس میں کسی بات کا اضافہ ہوتا ہے، واقعہ یہ ہے کہ مجھ پر اسی حقیقت کا انکشاف ہوا، چائے تھا کہ اس جو ہر اور اس کے احکام کے جو دلائل ہیں ان کا ذکر بھی اسی مقام پر کردوں، لیکن چونکہ اس بحث کی اصلی جگہ اور ہے جو عنقریب انشاء اللہ تعالیٰ آرہی ہے اس لئے تفصیل کے لئے تو اسی کا انتظار کرنا چاہئے، البتہ اتنی بات جس سے اس خیال کے انکار کرنے والوں کا کچھ

شور و غل ایک حد تک دب سکتا ہے، یعنی ہر معقول اور معلوم کے جاننے اور ادراک کرنے کے وقت آدمی کا نفس اس عالم (عقلی عالم) سے متصل ہوتا ہے اس عقیدے کو جو لوگ بعید از عقل قرار دیتے ہیں، ان کی اس وحشت کے ازالے کے لئے تین باتوں کا تذکرہ کرتا ہوں پہلی بات تو وہی ہے جس کا ذکر ابھی گذرا کہ نفس کو جب کسی چیز کا علم حاصل ہوتا ہے تو اس وقت نفس خود اس شے کی بجنسہ عقلی صورت بن جاتا ہے، اس نظریے کو میں برہان اور دلیل سے ثابت کر چکا ہوں، اور جو شبہات اس میں واقع ہوتے تھے ان کا بھی ازالہ کیا جا چکا ہے، دوسری بات یہ ہے کہ تمام اشیاء معلومہ و معقولہ کاکل اور ان کی اصل عقل ہی ہے، اس دعوے کی دلیل جیسا کہ عرض کر چکا ہوں اپنے مناسب مقام پر پیش کی جائے گی، البتہ یہ چیز یا د رکھنے کی ہے کہ تمام معلومہ و معقولہ اشیاء کاکل جو عقل کو قرار دیا جاتا ہے، تو اس کا یہ مطلب نہیں ہے کہ یہ چیزیں اپنے خاص خاص خارجی وجود کے ساتھ ایک ایک کر کے جو پائی جاتی ہیں، پہرا نہی وجودوں کے ساتھ وہ اٹھی ہو کر ایک ہو جاتی ہیں، کیونکہ یہ بات تو ناممکن ہے، اس لئے کہ مثلاً فرسی ماہیت (یعنی گھوڑے کی ماہیت) جس طرح خارج میں ایک خاص قسم کا وجود خاص قسم کی مقدار، وضع قطع شکل و صورت، رنگ و دھنگ، مادہ وغیرہ رکھتی ہے، اسی طرح اس ماہیت کا ایک خاص عقلی وجود بھی ہے جس کے خاص لوازم اور خاص عقلی صفات ہیں، جو اس خاص عقلی وجود کے ساتھ متحد ہوتے ہیں ان کا اتحاد اس عقلی وجود کے ساتھ اسی طرز کا ہوتا ہے، جیسے ماہیت اپنے خاص وجود کے ساتھ اپنے اجزائے متحد ہوتی ہے، خواہ یہ اتحاد خارج میں ہو، یا ذہن میں، گویا ہر ہر نوع اپنا ایک حسی وجود رکھتی ہے اور اسی حسی وجود کی وجہ سے اس کے افراد اور اشخاص باہم ایک دوسرے سے ممتاز اور جدا ہوتے ہیں اور ایک مکان یا جگہ میں اسی کی وجہ سے سما نہیں سکتے، بلکہ ہر ایک دوسرے کا مزاحم ہوتا ہے، تو نہی ہر ہر نوع ایک عقلی وجود بھی رکھتی ہے، جو اسی نوع کے ساتھ مخصوص ہوتی ہے، اور اسی کی وجہ سے

ایک نوع و دوسری نوع سے ممتاز ہوتی ہے، اور اس وجود میں ہر ایک دوسرے کے مزاحم ہوتی ہے، اسی بنیاد پر کہا جاتا ہے اور یہی واقعہ بھی ہے کہ گھوڑے سے جو چیز عقل میں آتی ہے، وہ اور چیز ہے، اور نباتات سے جو چیز عقل میں حاصل ہوتی ہے، وہ دوسری چیز ہے، دونوں ایک دوسرے سے جل و ساخت وجود اور بود میں الگ الگ ہوتی ہیں، عین عقلی عالم میں اشیاء کی وحدت کا یہ مطلب نہیں ہے، بلکہ مقصد یہ ہے کہ تمام ماہیتیں جو خارج میں متعدد و مختلف وجودوں کے ساتھ موجود ہیں، اور ان میں عددی کثرت پائی جاتی ہے، اسی طرح وہ عقل اور ذہن میں بھی ایسے کثیر و متعدد وجود کے ساتھ موجود ہیں جن میں عقلی کثرت پائی جاتی ہے، لیکن باوجود اس کے یہ ممکن ہے کہ وہ کسی واحد عقلی وجود کے ساتھ بھی موجود ہوں، اور یہی واحد وجود باوجود اپنی بساطت اور وحدت کے ان تمام ماہیتوں کے مختلف صفات و معانی کا مصداق بن سکتا ہے اور سب کو اپنے اندر سمیٹ سکتا ہے، تیسری بات یہ ہے کہ عقول کی وحدت وہ وحدت نہیں ہے جسے عددی وحدت کہتے ہیں جو تمام اعداد کا مبداء اور سرچشمہ ہے اور اسی عددی وحدت سے تمام اعداد بنتے ہیں، مثلاً جسم کی وحدت کا جو چال ہے، یا سیاہی، رنگ، حرکت وغیرہ کی وحدتوں کی جو کیفیت ہوتی ہے، عقول کی وحدت کی یہ حالت نہیں ہے بلکہ وہ ایک دوسرے سے طرز کی وحدت ہے، معنی کے رو سے ان دونوں وحدتوں میں یہ فرق ہے کہ جسم اور جسمانی امور کی وحدتوں کی یہ خصوصیت ہے کہ اسی وحدت کے مانند جب کوئی اور وحدت فرض کی جائے تو ان دونوں وحدتوں کا مجموعہ ہر ایک سے بڑا اور زیادہ ہوگا، ظاہر ہے کہ دو جسموں کا مجموعہ یقیناً ایک جسم سے بڑا ہوگا، یہی حال دو سیاہیوں وغیرہ کا ہے، یعنی دو سیاہیوں کی حالت وہی نہیں ہو سکتی جو ایک کی ہوگی، بلکہ یقیناً دوسرے کے اضافے سے سیاہی کے وجود میں تغیر و نما ہوگا، مگر عقلی وحدت کا حال اس سے بالکل مختلف ہے، مثلاً کسی خاص عقل کے مانند ہر عقل اگر فرض کی جائے، تو

جو حال ایک عقل کا اپنی وحدت میں ہو گا یہی حال ہزار عقلوں کا اپنی کثرت میں باقی رہے گا، اسے مثال سے سمجھو، مثلاً انسان کو صرف انسان ہونے کے اعتبار سے فرض کیا جائے اور اس کے بعد انسان کو اس معنی کے ساتھ اسی کے مانند انسان ہی کے معنی کا اضافہ اس طور پر کیا جائے کہ انسان کے ان اضافہ شدہ معانی سے ہر قسم کے عوارض، جو انسان کو لاحق ہوتے ہیں ان سے قطع نظر کیا گیا ہو، یعنی وضع مقدار مکان آبن وغیرہ صفات و عوارض میں سے کوئی چیز ان کے ساتھ نہ ہو، اب غور کرو، انسان کے اس دوسرے معنی کے اضافے اور دہرانے کے بعد کیا اس مجموعے کے حال کو اس حال سے مختلف پاتے ہو، جو حال اسی انسانی مفہوم کا اس وقت تھا، جب اس کے ساتھ دوسرے معنی کا اضافہ نہ ہوا تھا، مطلب یہ ہے کہ دو ہونے کے بعد والا حال اور جب تک وہ ایک تھا، اس وحدت کا حال کیا دونوں میں کیا کوئی فرق محسوس ہوتا ہے، یہی وہ نکتہ ہے جس کی طرف صاحب تلویحات نے ان الفاظ میں اشارہ کیا ہے :-

ایسا خالص وجود جس سے زیادہ اتم اور کامل کوئی اور نہ ہو، جب اس کو دہرا کر فرض کیا جائے گا، تو غور کرنے سے یہ معلوم ہو گا کہ اس فرض کے بعد بھی وہ وہی ہے جو فرض سے پہلے تھا، کیونکہ خالص شے میں امتیاز کے پیدا ہونے کی کوئی شکل ہی نہیں ہے۔

پھر حال جب یہ بین باتیں ذہن نشین ہو چکیں، تو اب میں کہتا ہوں کہ انسانی نفس میں اس کی قابلیت اور لیاقت ہے کہ تمام حقائق کا وہ ادراک کر سکے، اور ان کے ساتھ وہ متحد ہو سکے جیسا کہ تم کو معلوم ہو چکا ہے، اور اسی نفس انسانی کی یہ شان بھی ہے کہ وہ ایسا عقلی عالم بن جائے جس میں ہر عقلی ہستی، اور ہر جسمانی موجود کی صورت پائی جاتی ہو، اب اگر فرض کیا جائے کہ کوئی عقلی معنی نفس میں پایا گیا مثلاً عقلی گھوڑے کا نفس میں حصول ہو، اور یہ طے ہو چکا ہے کہ ایسا عقلی معنی جو شخص اور وضع میں نہیں بلکہ نوع اور حد ذاتی (تقریباً) میں واحد ہو، اس میں وجود و تعدد اس وقت تک

پیدا نہیں ہو سکتا جب تک کہ کسی زائد امر کا اس کے ساتھ اضافہ نہ ہو، ایسی صورت میں وہ عقلی فرس (گھوڑا) جو عقل فعال میں پایا جاتا ہے، اور وہ عقلی فرس جو نفس میں موجود ہے، یعنی جس کے حصول کے بعد نفس بالفعل عقل بن گیا ہے، ان دونوں عقلی گھوڑوں میں معنی اور حقیقت کے رو سے تعدد کا پایا جانا ناممکن ہے بلکہ ان میں تعدد اگر پایا جائے گا، تو ان چیزوں کی راہ سے ہوگا جنہیں ان کی حقیقت اور حد پر زائد ہونے کی حیثیت حاصل ہو، پس معلوم ہوا کہ جو عقلی فرس نفس میں پایا جاتا ہے اور جو عقل فعال میں موجود ہے، دونوں امر واحد ہیں، اسی کے ساتھ یہ بات بھی گزر چکی ہے، کہ نفس جس عقلی صورت کا ادراک کرتا ہے، اسی کے ساتھ وہ متحد ہو جاتا ہے، اور اس بنیاد پر ضروری ہوا، کہ نفس اس عقل فعال کے ساتھ متحد ہو جس میں اس حیثیت سے ہر چیز موجود ہے، یعنی عقلیات کے عدم ادراک کی حیثیت سے نہیں بلکہ ان کے ادراک و علم کی حیثیت سے ہر چیز اس میں موجود ہے، پس ثابت ہوا کہ جو نفس عقلی صورت کا ادراک کرتا ہے وہ عقل فعال کے ساتھ متحد ہو جاتا ہے، یعنی اس ادراک کی جہت سے عقل فعال اور نفس میں اتحاد پیدا ہو جاتا ہے، اور چونکہ عقل فعال میں تمام معانی ایک ہی وجود کے ساتھ موجود ہیں اور اس طور پر موجود ہیں کہ ان کی وجہ سے خود عقل فعال میں کسی قسم کا تعدد اور کثرت نہیں پیدا ہوتا، اگرچہ یہ معانی اور صفات ایسے ہیں جن کے متعلق جائز ہے کہ منفردی اشیاء میں الگ الگ طریقے سے بھی پائی جائیں، پھر جس طرح عقل کے سواء اور دوسرے مقامات اور ظروف میں جب معانی الگ الگ کثرت کے رنگ میں پائے جاتے ہیں، اسی طرح ان معانی کا وجود جب عقل فعال میں اکٹھے ہو کر باہر شکل پایا جاتا ہے، کہ کثرت اور انقسام تجزی و انتشار کی تمام آلودگیوں سے اس وقت وہ پاک ہے، اور اس کی وجہ سے عقل فعال میں کسی قسم کی تقسیم و ترکیب کی کیفیت پیدا نہیں ہوتی یونہی اپنے مختلف کمالات کی جہت سے جب مختلف نفوس کا عقل فعال سے اتحاد ہو جاتا ہے تو اس اتحاد کی وجہ سے بھی عقل فعال میں نہ اجزا پیدا

ہوتے ہیں نہ اس میں انقسام و ترکیب راہ پائی ہے، اور نہ اس اتحاد کی بنیاد پر یہ لازم آتا ہے، کہ ہر ہر نفس کو ہر قسم کا کمال اور ہر طرح کی فضیلت حاصل ہو جائے، جو لوگ اس سچے میں مبتلا ہوئے ہیں اس کا منشا فقط اس قدر ہے کہ عقلی وحدت کی حقیقت ان کی نگاہوں سے اوجھل ہو گئی اور اس وحدت کو بھی انہوں نے عددی وحدت پر قیاس کر کے جو اس کے احکام تھے انہی کو عقلی وحدت کے لئے ثابت کرنا شروع کیا، آخر دیکھنا چاہئے، کہ حیوان کے ساتھ انسان بھی متحد ہے اور گھوڑے، بیل، شیر وغیرہ کو بھی اس سے اتحاد ہی کا تعلق ہے، یعنی ان میں ہر ایک اسی چیز سے متحد ہے جس کے ساتھ دوسرے متحد ہیں، لیکن باوجود اس کے ان میں سے کوئی ایک مثلاً گھوڑے کے ساتھ بیل متحد ہے اور نہ بیل اور شیر کا ایک ہونا لازم آتا ہے اس کا راز یہ ہے، کہ حیوان کی وحدت دراصل ایک قسم کی اطلاقی مرسل وحدت ہے، اور اس قسم کی اطلاقی مرسل وحدت میں یہ جائز ہے کہ اس کے اعتبار سے مختلف امور میں اتحاد کا رشتہ پیدا ہو جائے، یہی حال عقلی وحدت کا بھی ہے، کہ متعدد اور کثیر معانی کے اجتماع کی راہ میں وہ روک پیدا نہیں کرتی، گویا عقلی حیوان کی حالت وہی ہے جو حیوان مطلق و مرسل کی ہے، کہ عقلی حیوانات حیوان مرسل کے ساتھ متحد ہو جاتے ہیں اپنی کتاب اثولوجیا میں معلم اول رقمطراز ہے :-

اعلیٰ اور مافوق عالم ایک ایسا کامل و تام زندہ عالم ہے، جس میں تمام اشیا اکٹھے ہو کر پائے جاتے ہیں کیونکہ آفریدگار اول جو بذات خود تام اور کامل ہے، اس سے سب سے پہلی چیز جو بغیر کسی مادہ کے پیدا ہوئی، وہ یہی مافوق اور اعلیٰ عالم ہے، اسی لئے اس عالم میں ہر نفس اور ہر عقل کا وجود پایا جاتا ہے اس عالم میں نہ کسی قسم کی محتاجی ہے نہ مینوائی، کیونکہ وہاں جو چیزیں بھی پائی جاتی ہیں، سب کی سب غنا، اور زندگی سے معمور ہیں، گویا وہ ایک دنیا ہے جس میں زندگی ابل رہی ہے، اور حیات جوش مار رہی ہے،

ان چیزوں میں زندگی کی موجودگی کا جو تلامیہ برپا ہے، ان کا مشتمل
ایک ہی ذات ہے، یہ نہ سمجھنا چاہئے، کہ اس عالم میں ایک
حرارت، یا ایک ہوا، الگ الگ پائی جاتی ہے، بلکہ یہ ساری
چیزیں درحقیقت اس دنیا میں ایک ہی کیفیت کے رنگ میں
پائی جاتی ہیں، ایسی ایک کیفیت جس میں ساری کیفیتیں سمٹی
ہوئی اور رکھی ہوئی ہیں، ایک ہی چیز میں گویا ہر چیز کا مزہ
پایا جاتا ہے۔

اسی کتاب میں دوسرے مقام پر یہ لکھا ہے :-
اس عالم میں حیات اور عقول میں جو اختلاف پایا جاتا ہے یہ حیات اور عقل کے
مختلف حرکات کا نتیجہ ہوتا ہے، مختلف حیوانات اور زندہ ہستیاں اور مختلف
عقول کا وجود انہی مختلف حرکات پر مبنی ہے، پھر ان میں بعض سے بعض زیادہ روشن اور
زیادہ اشرف ہیں اور یس لئے ہے کہ ان عقول ہی بعض ابتدائی عقول یا عقول اولی سے زیادہ
قریب میں اسی لئے نور اور روشنی میں وہ زیادہ درخشاں اور زیادہ شدید و تیز ہیں،
اور بعض عقول دوسرے یا تمیز سے درجے میں پائے جاتے ہیں، اسی لئے،
اس عالم میں بعض عقول تو الہی عقول کے مرتبے میں ہیں، اور بعض ناہی ہیں،
بعض غیر ناطق، بہر حال عقول شریفہ سے جتنی زیادہ دوری ہوتی چلی
جاتی ہے، اسی اعتبار سے ان کا درجہ بھی گھٹتا چلا جاتا ہے، لیکن (ان
نتائج کا ظہور تو اس عالم میں ہوتا ہے باقی) اس عالم میں جو چیزیں
بھی پائی جاتی ہیں سب کی سب عقل والی ہی ہوتی ہیں، اسی لئے
گھوڑا بھی وہاں ایک عقل ہی ہے اور گھوڑے کی جو عقل اس عالم میں
پائی جاتی ہے وہ بھی گھوڑا ہی ہوتی ہے، یہ نہیں ہو سکتا کہ گھوڑے کی
جو عقل ہے، وہ انسان والی عقل ہو جائے، عقول اولی میں یہ ایسا

۱۔ اتو لوجیا سے جو عبارت صاحب اسفار نے نقل کی ہے، اس کا لفظی ترجمہ تو یہ
ہے کہ گھوڑے کا جو ادراک و عقل کرتا ہے وہی وہ نہیں ہو سکتا جو انسان کا ادراک و عقل

ہونا ناممکن ہے، بہر حال عقل اول جب کسی چیز کا ادراک و نقل کرتی ہے، تو خود عقل اول اور جس چیز کا وہ نقل کرتی ہے دونوں ایک ہی ہو جاتے ہیں، اسی لئے ایسی چیز جس میں عقل نہ ہو، اس کا ادراک و نقل عقل اول نہیں کر سکتی، بلکہ نوعی عقل اور نوعی حیات ہی کا اسے نقل ہوتا ہے، یہ پھر شخصی حیات چونکہ بالکلیہ اطلاق اور مرسل حیات سے خالی نہیں ہوتی اسی طرح شخصی عقل اطلاق اور مرسل عقل سے خالی نہیں ہوتی، اور جب صورت حال یہ ہے، تو اس کا لازمی نتیجہ یہی ہو سکتا ہے کہ بعض حیوانات میں جو عقل پائی جاتی ہے وہ عقل اول سے خالی نہیں ہو سکتی، الغرض عقل کے اجزا میں سے جو جنہ بھی ہوگا وہ وہی ہوگا جو کسی عقل کی تقسیم سے پیدا ہوتا ہے۔ نہی وجہ ہے کہ ہر شے کی جو عقل ہوتی ہے، وہی بالقوت طور پر تمام اشیاء کی کل ہوتی ہے پھر جب یہ بالقوت عقل بالفعل ہو جاتی ہے، تو اس وقت اس میں خصوصیت کا رنگ پیدا ہو جاتا ہے اور یہی خاص عقل عقل کے وجود کا آخری درجہ ہوتا ہے، اور جب یہ آخری درجہ فعلیت کی شکل اختیار کرتا ہے، تب وہ ”مثلاً گھوڑا، یا کوئی اور حیوان بن جاتی ہے، اور قاعدہ ہے کہ حیات اور زندگی جتنا زیادہ نیچے کی طرف حرکت کرے اتنی چلی آئے گی، اسی قدر اس میں خست و فائت، اور کمتری پیدا ہوتی چلی جائے گی، اور یہ اس لئے ہوتا ہے کہ حیوانی قوتوں کا دستور ہے کہ جتنا زیادہ وہ نیچے کی طرف

دبقیہ حاشیہ صفحہ گذشتہ کرتا ہے، لیکن علامہ سبزواری نے حاشیے میں اس کی تصحیح کی ہے، میں نے ترجمے میں انھی کے پیروی کی ہے، ورنہ اگر اصل ترجمہ کو رکھا جائے تو عبارت لغو اور ظلمات واقع ہونے کے سوا اسی اثولوجیا کی دوسری عبارتوں کے مخالف بھی ہے ۱۲ مترجم

اُترتی جائیں گی، اسی ندر وہ کمزور اور ضعیف ہوتی جاتی ہیں، نیز ان کے افعال و اعمال بھی پوشیدہ اور مخفی ہوتے چلے جاتے ہیں، اور یوں ادنیٰ درجہ کے کمزور ضعیف حیوانات پیدا ہوتے ہیں، لیکن جب حیاتی قوتیں اس کی کمزور و ضعیف ہو جاتی ہیں، تو اس حیوان کے ساتھ جو عقل ہوتی ہے، وہ ایک دوسری تدبیر سے اس کی تلافی کرتی ہے، یعنی بجائے ان قوتوں کے اس قسم کے حیوانات میں طاقتور اور مضبوط اعضا پیدا کرتی ہے، جیسا کہ بعض حیوانات میں تیز جنگلوں اور سخت ٹوکدار چوبچوں کا ہم مشابہہ کرتے ہیں، اور بعضوں میں سینگ بعضوں میں ٹوکدار دانت (انیاب) پائے جاتے ہیں، یعنی حیات اور زندگی کی جتنی کمی ہوتی ہے، اسی اعتبار سے ان امور کا اس قسم کے حیوانات میں اضافہ ہوتا ہے، معلم اول کی بات ختم ہوئی۔

اس کلام میں ہمارے دعووں، اور ہمارے نظریات کی تائید و تحقیق کا جو ساز و سامان پایا جاتا ہے، وہ ناظرین سے مخفی نہیں رہ سکتا، البتہ اس کے بعض فقرے ذرا تشریح طلب ہیں، اندیشہ ہے کہ دیکھنے والے مغالطے اور غفلت میں مبتلا نہ ہوں اس لئے ان کی میں تفسیر کرتا ہوں۔

یہ جو کہا گیا تھا کہ حیات اور عقل کے حرکات کے اختلاف سے حیوانات میں اختلاف پایا جاتا ہے، تو اس جملے میں حرکات سے مراد وہ عقلی حیات ہیں جو عقول اولیٰ میں پائے جاتے ہیں، مثلاً وجوب اور امکان یا شدت و ضعف وغیرہ، اور خالق اول سے قرب و بعد نزدیک و دوری کی وجہ سے جو مختلف حیثیتیں پیدا ہوتی ہیں، الغرض حرکت سے یہاں مراد کسی قسم کا تغیر و انقلاب نہیں ہے، بلکہ صادر ہونے اور پیدا ہونے کی جو صفت ان میں پائی جاتی ہے، یہ مقصود ہے، پھر حرکت میں اختلاف کا جو دعویٰ کیا گیا ہے، تو کیفہ اس اختلاف کی صورت وہ ہے، جو وجوب و امکان ماہیت اور وجود کی شکل میں پایا جاتا ہے، اس لئے کہ

جن چیز کا صدور اور پیدائش وجوب اور وجود کی جہت سے ہوگی ظاہر ہے کہ ماہیت اور امکان کی جہت سے جو صدور ہوگا، اس سے یہ مختلف ہوگی، اسی طرح کما اور مقدار اس اختلاف کے تحقق کی صورت یہ ہوگی، جو حضرت حق تعالیٰ سے قرب و بعد کے مختلف مراتب کی بنیاد پر پیدا ہوتا ہے، مثلاً عقل عالی جو حق تعالیٰ اول سے قرب ترین نسبت رکھتی ہے، اس سے جو چیز صادر ہوگی، وہ اس چیز سے اشرف و افضل ہوگی، جو اس سے فروتر درجے کی عقل سے صادر ہوگی، جیسا کہ معلم اول کے کلام سے سمجھا جاتا ہے، اس کے بعد معلم اول کے کلام کا یہ فقرہ کہ ”بعض عقول عقل اولیٰ سے قریب ہوتی ہیں“ عقول اولیٰ سے یہاں مراد وہ عقول ہیں جو مادے سے مجرد اور پاک ہو کر بالفعل پائی جاتی ہیں، اور جنہیں ان عقول اولیٰ سے قرب کی نسبت ہوتی ہے ان عقول سے مراد النوع کی ماہیتیں اور ان کی عقلی صورتیں ہیں، جن کے مختلف مدارج ہیں، مثلاً اول درجہ انسانی عقول کا ہے، دوسرا درجہ حیوانی عقول کا اور تیسرا درجہ نباتی کا ہے۔

اس کے بعد یہ فقرہ کہ عقول اولیٰ میں یہ ناممکن و محال ہے، اس میں عقول سے تنحافی درجوں کے عقول مراد ہیں، اس کے بعد یہ قول کہ شخصی حیات، اطلاقی اور مرسل حیات سے خالی نہیں ہوتی، اس میں اطلاقی و مرسل حیات سے مراد حیوان کی ماہیت ہے اور عقل مرسل سے مراد اس کی عقلی و کلی صورت مراد ہے، اور ان میں ہر ایک بالفعل عقل اول سے اعتباری طور پر مختلف ہے، اگرچہ وجود ادونوں عقل اول بالفعل سے متحد ہوتی ہیں، مطلب یہ ہے، کہ ماہیت خود بحیثیت ماہیت ہونے کے ظاہر ہے کہ کلی ہونے جزئی ہونے، مادے سے مجرد اور پاک ہونے، یا مجسم ہونے وغیرہ احوال سب کی گنجائش اپنے اندر رکھتی ہے، باقی حیوان کی ماہیت کی عقلی صورت سوا اس کا حیوان کے موجودہ افراد ہوں یا مفروضہ دونوں میں اس کا بالفعل مشترک ہونا ضروری ہے، (اور یوں عقل اول بالفعل سے یہ دونوں مختلف ہیں) لیکن باوجود اس کے عقل اول جو فعلیت کے رنگ میں پائی جاتی ہے،

یعنی عقل اول بالفعل وہ اس ماہیت کے وجود کا ایک پیرایہ اور طریقہ ہے، اسی طرح وہ ماہیت کے اس عقلی تعین کا منشا و بھی ہے جو مختلف تعینات کی جامع ہے، اور معلم اول کے کلام کا یہ جملہ کہ بعض حیوانات میں جو عقل پائی جاتی ہے وہ عقل اول سے خالی نہیں ہو سکتی، اس میں بعض حیوانات میں عقل کے پائے جانے کا جو دعویٰ کیا گیا ہے، اس سے حیوانات کی عقلی ماہیت مراد ہے اور وہی اس عقل سے خالی نہیں ہو سکتی، جو یاد سے مجرد اور مفارق ہے، کیونکہ ان دونوں میں اتحادی تعلق ہے آگے عقل کے اجزائیں سے ہر جزہ کے الفاظ معلم نے جو لکھے ہیں، تو یہاں اجزائے مراد معنوی اجزائیں جنہیں خارجی اجزاء کے ساتھ عقلی صورتوں کے ہونے کی حیثیت حاصل ہے مثلاً حیوان معقول کے اعضاء معقولہ کا جو حال ہے، یعنی اس معقول حیوان کے معقول سر معقول پاؤں، معقول ہاتھ کی جو حالت ہے، کہ ان میں ہر ایک کا وہی حکم ہے، جو وجود کے مختلف پیرایوں میں ان کے مجموعے کا ہے، مثلاً معقول ہونے محسوس ہونے وغیرہ کے احکام،

اور معلم کا یہ قول کہ ہر شے کی جو عقل ہوتی ہے وہی بالقوت طور پر تمام اشیاء کی کل ہوتی ہے، پھر جب یہ بالقوت عقل بالفعل ہو جاتی ہے تو اس وقت اس میں خصوصیت کا رنگ پیدا ہو جاتا ہے، اور یہی خاص عقل عقل کے وجود کا آخری درجہ ہوتا ہے، معلوم ہونا چاہئے کہ اس فقرے میں بالقوت اور بالفعل سے مراد یہاں وہ معنی نہیں ہیں، جو عام طور پر ان الفاظ سے سمجھے جاتے ہیں، بلکہ کسی واحد وجود کا اپنی وحدت میں ایسی مختلف ماہیتوں اور معانی کو سمیٹے ہوئے رہنا، جو دوسرے مقام میں مختلف وجودوں کے ساتھ پائے جاتے ہیں، مثلاً ضعیف اور بلکہ درجہ کی سیابیوں کے متعلق اگر یہ کہا جائے کہ یہ شدید اور تیز سیابی کی بالقوت شکل ہے، تو اس کا مطلب یہ نہیں ہوتا کہ تیز سیابی کو ان ہلکی سیابیوں کی شکل میں تقسیم کرنا ممکن ہے، اور نہ یہ مقصد ہوتا ہے، کہ تیز سیابی میں اس کی صلاحیت پائی جاتی ہے کہ وہ ان ہلکی سیابیوں کو قبول کرے، بلکہ

تیز اور شدید سیما ہی تو صرف وجود ہے جس میں عدم کا کوئی حصہ شریک نہیں ہے اور وہ محض فعلیت ایسی فعلیت کی تعبیر ہے جس میں قوت کا کوئی شائبہ پایا نہیں جاتا، ہاں قوت کا اگر وہ مطلب لیا جائے جو میں نے کہا تو اس کی گنجائش یہاں پائی جاتی ہے، اسی طرح بالفعل سے مراد یہاں وہ معنی نہیں ہیں جو اس قوت کا مقابل ہے جس کے ساتھ عدم اور نسبتی کی شرکت ضروری ہے، بلکہ بالفعل ہونے سے مراد اس عبارت میں فقط اس قدر ہے کہ کسی قسم کی جسمانی ہستی مختلف مادی صفات کی خصوصیتوں کے ساتھ موجود ہو۔۔

بہر حال تشریح طلب فقرے بھی تھے، ان کے سوا معلم اول کی اور باتیں ظاہر ہیں، میں نے جن اساسی اور اصولی امور کا پہلے ذکر کیا ہے انہیں اگر پیش نظر رکھا جائے تو ان کے سمجھنے میں کوئی دشواری پیش نہیں آسکتی۔

علم کی تعریف اور اس کے جو معنی بعض متاخرین نے بیان کئے ہیں اس فصل میں تنقید کر کے اس کی کمزوری دکھائی جائے گی اس شخص نے دعویٰ کیا ہے کہ علم اور شعور چونکہ

فصل

ایک اضافی اور نسبتی حالت کا نام ہے، اور اس قسم کی چیز کے وجود کے لئے دو باتوں کی ضرورت ہے یعنی مضاف اور مضاف الیہ کے بغیر اضافی حالت پائی نہیں جاسکتی، اب اگر ایسی صورت ہو کہ معلوم اور معقول خود عاقل اور عالم کی ذات ہی ہو، ظاہر ہے کہ اس شکل میں یہ ناممکن ہوگا کہ عالم اور عاقل اپنے وجود ہونے کے بعد اس معلوم کو نہ جانے، اس لئے ایسی حالت میں اس کی ضرورت نہیں ہوتی کہ عالم کی ذات میں معلوم کی صورت منطبع ہو، بلکہ عالم اور عاقل کو بحیثیت عالم ہونے کے معلوم کی ذات کی طرف اضافت و نسبت بحیثیت معلوم ہونے کی حامل ہو جائے گی اور اسی اضافت و نسبت کا نام تعقل و ادراک ہوگا لیکن اگر معلوم کی ذات عاقل کی خود ذات نہ ہو، بلکہ غیر ہو، تو ایسی صورت میں عالم کے لئے خود اپنی ذات کی بحیثیت سے یہ ناممکن ہوگا کہ معلوم کی ذات کا

علم بحیثیت اس کی خود اپنی ذات کے اس کو اس وقت حاصل ہو جب خارج میں معلوم موجود نہ ہو، یہی وجہ ہے کہ اس شکل میں اس معلوم کے جاننے کی شکل اس کے سوا اور کچھ نہیں ہو سکتی، کہ اس معقول و معلوم سے کوئی صورت غافل میں حاصل ہو، تاکہ دونوں کے درمیان وہ نسبت پائی جائے جس کا نام عاقلیت ہے، اور جب دلیل سے یہی بات ثابت ہوتی ہے، تو علم کا یہی قانون قرار پائے گا، اور سمجھا جائے گا کہ جب علم میں ضرورت ہے، کہ صورت کا الطباع ہو، تو صورت کا ثبوت اسی سے فراہم ہو جاتا ہے اور دلائل سے چونکہ یہ ثابت ہو چکا ہے، کہ صرف صورت کا الطباع یہی علم نہیں ہے، تو ناگزیر ہوا کہ عالم کے سامنے جو صورت معلوم کی حاضر رہتی ہے، محض اس کا علم نام نہ ہو، بلکہ مزید ایک اضافت و نسبت کا بھی اضافہ کیا جائے، ہم نے علم کے متعلق جتنے احتمالات ممکن تھے، سب کو جب باطل کر کے محض اسی شکل کو باقی رکھا، تو لامحالہ ثابت ہوا کہ اس مسئلے میں حق یہی ہے جس کا میں مدعی ہوں میں کہتا ہوں کہ علم کے متعلق جو مسلک اس شخص نے اختیار کیا ہے جتنا مہمل یہ مسلک ہے، یہی حال اس شخص کے اس کلام کا بھی ہے، دونوں باتیں رکیک اور بودی ہیں، مسلک کی خرابی تو اس سے ظاہر ہے کہ قاطع براہین اور واضح دلائل سے ہم یہ ثابت کر چکے ہیں کہ جو صوری ہستی مادے سے مجرد ہوتی ہے، یہی علم کی اصل حقیقت ہے، اس کے بعد یہ بات بھی بدیہی ہے اور ہر شخص اپنے وجدان کی طرف متوجہ ہو کر محسوس کر سکتا ہے کہ ہر چیز کے کمالی صفات کی جو حالت ہے، بجنسہ یہی حال علم کا بھی ہے، مثلاً قدرت کی صفت میں محسوس ہوتی ہے کہ ہمارے نفس کا ایک کمال ہے، کیا علم کی نوعیت بھی یہی محسوس نہیں ہوتی، لیکن علم کو اضافت اور نسبت قرار دینا جیسا کہ اس شخص نے کیا ہے، کیا اس وجدانی علم کی بنیاد پر صحیح ہو سکتا ہے، ظاہر ہے کہ ایسی چیز جس کی حقیقت صرف اضافت اور نسبت ہو وہ کبھی کسی شے کی کمالی صفت نہیں بن سکتی، یہ حال تو اس شخص کے پچر مذہب کا ہے، رہا وہ کلام جسے میں نے ابھی نقل کیا ہے، اس کی کماکت

کی وجہ یہ ہے کہ اس پورے بیان میں کہیں بھی یہ بات نہیں ظاہر کی گئی، کہ علم کا تعلق اگر اضافت و نسبت سے ہے، تو آخر وہ اضافتوں اور نسبتوں کی کس قسم میں داخل ہے، اور اس امر کے اظہار کی ضرورت اس لئے ہے کہ اضافت کے مقولے کی حالت بھی وہی ہے، جو دوسرے مقولوں کی ہے، اور یہ مسئلہ قاعدہ ہے، کہ اعلیٰ ترین اجناس (یعنی سب سے اوپر والی جنس) کی ہر قسم اپنے قوام پذیر ہونے میں اس کی محتاج ہوتی ہے کہ کسی خاص نوع کی وہ شکل ان فصول کے ذریعے اختیار کرے جن کا تعلق ذاتیات سے ہو، الغرض اضافت کے نیچے علم کو داخل کرنے کے بعد ضرورت ہے کہ یہ بتایا جائے کہ اضافتوں کے کس نوع کے نیچے ذاتی فصول کے ذریعے سے وہ داخل ہو سکتا ہے، لیکن اس بات کا تذکرہ اس شخص کے کلام میں نہیں پایا جاتا، اور جو باتیں بیان کی گئی ہیں، یہ تمام اضافی صفات میں پائی جاتی ہیں، بلکہ ایسے تمام امور جو بذات خود متقرر ہوتے ہیں لیکن نسبت اور اضافت ان کے لئے لازم ہے سب میں جاری ہوتی ہیں، مثلاً قدرت، ارادہ، خواہش، غصہ، محبت، خوف، آلم، دکھ درد، شفقت و مہربانی، رحم وغیرہ جتنے ایسے کمالات ہیں سب میں وہی کیفیت پائی جاتی ہے، یعنی ارادے کے متعلق بھی مثلاً کہا جاسکتا ہے کہ وہ ایک اضافی حالت کا نام ہے، اور دو چیزیں یعنی مضاف و مضاف الیہ کے بغیر وہ موجود نہیں ہو سکتی، اب اگر وہ ذات جس کا ارادہ کیا گیا ہو، خود ارادہ کرنے والے کی ذات ہو، تو ایسی صورت میں یہ ناممکن ہے کہ مرید (یعنی ارادہ کرنے والی ذات) اس مراد (یعنی جس کا ارادہ کیا گیا ہے) اس کا ارادہ نہ کرے، ایسی حالت میں قطعاً اس کی ضرورت نہ ہوگی کہ مراد سے مرید کی ذات میں کسی صورت کا اظہار ہو، بلکہ بحیثیت مرید ہونے کے خود اس کی ذات کو اپنی ذات سے یہ نسبت اور اضافت باہر حیثیت جائل ہو جائے گی کہ وہ مراد ہے، پس ثابت ہوا کہ اسی اضافت اور نسبت کا نام ارادہ ہے، لیکن اگر مراد کی ذات بحسنہ مرید کی

ذات نہ ہو، بلکہ اس کی غیر ہو، تو ایسی صورت میں یہ ناممکن ہوگا کہ مرید کی ذات خود اپنی ذات ہونے کی حیثیت سے مراد کی ذات کا بحیثیت اس کی ذات کے اس وقت ارادہ کرے، جب وہ خارج میں موجود نہ ہو، پس ضروری ہو کہ مراد سے مرید کی ذات میں کسی دوسری صورت کا ارتسام و انطباع ہو، اب یہ انطباع خواہ مرید کی ذات میں ہو، یا مرید کی ذات کے سامنے ہو، کیونکہ بغیر اس کے مرید اور مراد کے درمیان وہ نسبت پیدا نہیں ہو سکتی ہے جس کا نام ارادہ ہے، (الغرض علم کو اضافت اور نسبت کی قسم قرار دینے کے لئے جو تقریر کی گئی تھی، بحسبہ ارادے میں بھی وہ جاری ہوتی ہے) اور یہی حال دوسرے صفات مثلاً قدرت کا یا قوت محرکہ کا یا غصے وغیرہ کا ہے، اس پر اگر یہ اعتراض کیا جائے کہ ایک ہی چیز کا قادر اور مقدور ہونا ممکن نہیں ہے، (جس طرح علم میں عالم و معلوم ایک ہو سکتے ہیں) اسی طرح یہ بھی ممکن نہیں ہے کہ خود اپنے آپ کا کوئی محرک ہو، یعنی متحرک اور محرک دونوں ایک ہوں، یا خود اپنے اوپر کسی کو غصہ ہو، میں اس کے جواب میں کہوں گا کہ قدرت کا جو مفہوم ہے، نفس یہ مفہوم ایسا نہیں ہے، جس میں اس کی گنجائش نہ ہو، کہ قادر اور مقدور دونوں ایک ہوں، بلکہ دونوں کے ایک ہونے یا باہم ایک کا دوسرے کا غیر ہونا دونوں باتیں اس میں ممکن ہیں، البتہ قدرت کے اصل مفہوم اور معنی کے سوا جب بیرونی موثرات و اسباب پر غور کیا جاتا ہے، تب خارجاً یہ بات ثابت ہوتی ہے کہ قادر اور مقدور دونوں ایک نہیں ہو سکتے، اور یہی حال اس وقت ہوتا ہے جب کہا جاتا ہے کہ حرکت دینے والا اور متحرک دونوں ایک نہیں ہو سکتے یا کہا جاتا ہے کہ باپ اور بیٹا دونوں ایک نہیں ہو سکتے، یا غصہ کرنے والا اور جس پر غصہ کیا جائے دونوں ایک نہیں ہو سکتے یہ ساری باتیں خود ان امور کے نفس مفہوم کا اقتضا نہیں ہے بلکہ طرفین کے مفہوم سے جو چیزیں خارج ہیں جب

ان پر غور کیا جاتا ہے تب آدمی سمجھتا ہے کہ ان دونوں کا ایک ہونا ناممکن ہے جیسا کہ شیخ کے شفا کے متعدد مقامات میں اس کی تفسیر کی ہے، میں اس مسئلے کی مزید تشریح کی طرف آئندہ توجہ کروں گا۔

ایک ہی چیز کو علم عقل بھی ہو عاقل و عالم بھی ہو معقول و معلوم بھی ہو تو اس سے خود اس شے میں کثرت اور تعدد کا پسیدہ ہونا ضروری نہیں ہے، یعنی اس شے کی ذات میں نہ واقعی

کثرت اور تعدد کا پایا جانا ناگزیر ہے اور نہ اعتباری طور پر کثرت و تعدد کا وجود اس میں ضروری ہے، اس فصل میں اسی مسئلے کی تحقیق کی جائے گی، فخر رازی رقمطراز ہیں :-

ظاہر بینوں کو یہ حیرت انگیز، شاعرانہ کلام چونکہ پسند آیا اس لئے انھوں نے یہ خیال کر لیا کہ عالم اور عاقل کا معلوم و معقول کے ساتھ واقعی اتحاد ہو جاتا ہے یعنی دونوں ایک ہو جاتے ہیں، خواہ عالم کو اپنی ذات کو علم ہوا ہو، یا اپنے سوا کسی دوسرے کا ہر حال میں عالم و معلوم میں اتحاد ہو جاتا ہے لیکن نظریۂ اتحاد پر جب ارباب تدقیق کی نظر پڑی اور اس کی خرابیاں ان پر واضح ہوئیں، تو انھوں نے یہ دعویٰ کیا کہ خود اپنی ذات کا علم جب شے کو ہوتا ہے تو اس وقت عقل و معقول و عاقل یعنی علم و معلوم و عالم تینوں ایک ہوتے ہیں (الفرض اتحاد کا نظریہ اس حد تک صرف ان کے نزدیک صحیح ہے)۔

میں کہتا ہوں کہ شکر ہے اس خدا کا کہ جس نے اس مسئلے میں مجھے سیدھی راہ پر ڈالا، ہم اس راہ کو نہیں پاسکتے تھے اگر اللہ تعالیٰ کی رہنمائی میرے شامل حال نہ ہوتی، بہر حال محض حق تعالیٰ کے بتانے اور اس کی رہنمائی و روشنی میں، میں نے اس مسئلے میں واقعے کی جو حقیقی شکل تھی اسے واضح کیا، اور حق کی راہ لوگوں پر کھولی حالانکہ مجھ سے پہلے اہل حکمت و فلسفہ کی ایک بڑی جماعت اس کے سمجھنے سے

ماجز ہو چکی تھی، اور جب حکماء کا یہ حال تھا تو معمولی علم و فضل والوں کی رسائی یہاں تک کیا ہو سکتی تھی، خدا کے فضل سے اس مسئلے کی تشریح و تحقیق میں نے اس طرز پر کی ہے کہ شک اور تردد کی گنجائش قطعاً باقی نہیں رہی، اکتبتہ اگر سو نہی کے مرض میں کوئی مبتلا ہو، یا اپنی کوتاہ عقلی سے اسے نہ سمجھ سکے تو یہ اور بات ہے، بہر حال اب میں اس مسئلے کی طرف متوجہ ہوتا ہوں جس کا ذکر فصل کے عنوان میں کیا گیا ہے، اس مسئلے کے دو جز ہیں یعنی ایسا جو ہر جو مادے سے مجرد ہو، اگر وہ خود اپنی ذات کا عاقل ہو، اور خود اسی کی ذات اس کی معقول ہو، ایسی صورت میں اس جو ہر مجرد میں نقد و اور کثرت کیوں پیدا نہیں ہوتی؟ پہلے اس کا جواب دیا جاتا ہے، مطلب یہ ہے کہ تعقل اور علم کی اس شکل میں عالم اور عاقل کے وجود پر اس علم کی وجہ سے کسی زائد حیثیت کے اضافے کی ضرورت نہیں ہوتی اور اس لئے اس جو ہر مجرد کی ذات میں کسی قسم کا نقد و اور کسی قسم کی کثرت پیدا نہیں ہوتی، تو یہ ایک ایسا مسئلہ ہے جس پر حکماء کا اتفاق ہے اور کسی نے اس کے متعلق اختلاف نہیں کیا ہے۔ الہیات شفا کے ٹھوس مقالے میں جو فصل شیخ نے یہ بیان کرنے کے لئے قائم کی ہے کہ تمام کامل و ناممکنوں میں حق تعالیٰ کی ذات سب سے زیادہ تمام اور کامل ہے، بلکہ اس کا درجہ تو تمام و کمال سے بھی بالاتر ہے، اس سلسلے میں وہ لکھتے ہیں :-

کہ حق تعالیٰ کی ذات معقول محض، اور صرف معلوم ہے، اس لئے کہ معقول اور معلوم ہونے میں جس چیز سے رکاوٹ پیدا ہوتی ہے، وہ یہ ہے کہ شے کا وجود مادے میں ہو، یا مادے کے تعلقات میں وہ ہو، اور یہی بات شے کے عقل اور علم ہونے میں بھی مانع ہوتی ہے، پس ایسی چیز جو مادے اور مادی تعلقات سے بری اور پاک ہو کہ غیر مادی وجود کے ساتھ موجود ہو۔ ایسی چیز خود اپنی آپ

ذات کی معقول و معلوم ہوتی ہے اور بذات خود علم و عقل ہوتی ہے، اس لئے بذات خود معقول بھی ہوتی ہے، پس اسی بنا پر وہ خود عقل اور عاقل و معقول ہوتی ہے، یعنی علم و عالم و معلوم ہوتی ہے، لیکن یہاں یہ نہیں ہوتا کہ اس میں چند چیزیں ہوتی ہیں، (یعنی ان میں کوئی علم کوئی معلوم کوئی عالم ہو، بلکہ سب کچھ ایک ہی چیز ہے) وجہ اس کی یہ ہے، کہ ایسی چیز جو نہ ہویت مجردہ ہوتی ہے، اس لئے وہ عقل اور علم ہوتی ہے اور جب اس امر کا اعتبار کیا جاتا ہے کہ اس کی مجرد ہویت کا حصول خود اس کی ذات کے لئے ہے اس سے وہ معقول اور معلوم ہوتی ہے، اور جب اس کا اعتبار کیا جاتا ہے کہ اس کی جس ذات کا حصول خود اپنی ذات کے لئے ہے، اس کا تعلق ہویت مجردہ سے ہے، اس لئے وہ اپنی ذات کی خود عاقل اور عالم ہوتی ہے، کیونکہ ایسی ماہیت جو مادے سے مجرد اور پاک ہو، اس کا حصول کسی شے کے لئے ہونا ہی تو معقول اور معلوم ہونے کا مطلب ہے اور جس کے لئے کسی مجرد ماہیت کا حصول ہو، اسی شے کو عاقل اور عالم کہتے ہیں، اس شے کے لئے یہ کوئی ضروری نہیں ہے کہ وہ خود وہی مجرد ماہیت ہو یا اس کی غیر ہو، یہ دونوں باہمی غیر ضروری ہیں، بلکہ دونوں کا ہونا ممکن ہے، الغرض یوں اگر سوچو کہ اس کی ماہیت کسی شے کے لئے مادے سے مجرد ہو کر پائی گئی ہے تو وہ عاقل ہے اور یوں تصور کرو، کہ اس کی مجرد ماہیت کا حصول کسی شے کے لئے ہو تو وہ معقول اور معلوم ہے اور یہ شے خود اس کی ذات ہے، پس وہ اس بات کی عالم اور عاقل ہے کہ اس کی ماہیت کسی شے کے لئے مادے سے مجرد ہو کر پائی گئی ہے، اور یہ شے خود اس کی اپنی ذات ہی ہے، اور اس کی

موجود ثابت کا حصول کسی ایسی شے کے لئے ہوا ہے جو اس کی خود ذات ہے یہی اس کا معقول اور معلوم ہونا ہے جو آدمی تصورِ ثابت غور و فکر سے کام لے گا وہ سمجھ سکتا ہے کہ عاقل اور عالم ہونے کے لیے کسی شے کا معقول اور معلوم ہونا ضروری ہے، لیکن اس کے لیے یہ ضروری نہیں ہے کہ وہ شے معقول اور معلوم عالم عاقل کی ذات کی نوع ہو یا جسم، اسی کی نیت ہو (اور کچھ علم ہی کے لیے یہ ضروری نہیں ہے) بلکہ متحرک ہونے کے لیے بھی اگر محرک کی ضرورت ہو بھی تو صرف اتنی ضرورت اس بات کو ضروری نہیں قرار دیتی کہ محرک کی ذات متحرک سے علیحدہ اور جدا ہو، اور نہ یہ چاہتی ہے کہ دونوں ایک ہوں، بلکہ اس کو متعین کرنے کے لئے دوسری مستقل بحث کی ضرورت ہے جس میں یہ ثابت کیا جائے کہ جو چیز حرکت کرے یہ ناممکن ہے کہ وہ خود حرکت دینے والی ہو، یعنی متحرک بحسنہ محرک نہیں ہو سکتا، یہی وجہ ہے کہ اس بات کو ناجائز نہیں قرار دیا گیا ہے کہ جب تک دلیل سے اس کو ناممکن نہ ٹھہرایا جائے اس وقت تک ہو سکتا ہے کہ کوئی ایسی جماعت متعدد افراد کی پائی جائے جو یہ خیال کرے کہ دنیا کی چیزوں میں بعض چیزیں بذات خود محرک ہی ہو سکتی ہیں، الغرض خود متحرک اور محرک کا مفہوم اس کو بات کو نہیں چاہتا کہ دونوں ایک دوسرے سے الگ الگ ہوں، جس طرح متحرک کا وجود یہ چاہتا ہے کہ اس کا کوئی محرک ہو، لیکن یہ ضروری نہیں ہے کہ وہ خود متحرک بھی ہو، یا اس کے سوا ہو، اسی طرح محرک کا وجود چاہتا ہے کہ اس کا کوئی متحرک ہو، لیکن یہ ضروری نہیں ہے کہ وہ خود محرک ہی ہو، یا اس کے سوا ہو، یہی حال ان امور کا ہے جن میں اضافت اور نسبت پائی جاتی ہے، کہ ان میں دوئی ہونی چاہئے اس کا علم صرف نسبت کی راہ سے حاصل نہیں ہو سکتا، یا جو اضافت فرض کی جائے وہی

یہ بات نہیں چاہتی، بلکہ اس کے لئے دوسرے بیرونی امر
اور علیحدہ بحث کی ضرورت ہوتی ہے۔

شیخ کا بیان ختم ہوا، اس کلام میں کہتے شد و مد کے ساتھ اس پر
زور دیا گیا ہے کہ مادے سے جو چیزیں مجزئ ہیں جب اپنی ذات کا
خود ادراک کرتی ہیں تو اس وقت ان کے عاقل ہونے اور
معقول ہونے یا عالم و معلوم ہونے کی دو نسل جنہیں ایک ہی ہوتی ہیں
مگر شک انداز (امام رازی) نے بلیٹ کر یہ کہنا شروع کیا کہ :-

”شے کو جب اپنی ذات کا خود علم حاصل ہوتا ہے تو اس
وقت واقع میں جو ذات عاقل اور عالم ہونے کی صفت سے
موصوف ہوتی ہے، وہی بحسنہ وہ ذات ہوتی ہے جو معقول
اور معلوم ہونے کی صفت سے متصف ہے، لیکن باوجود
اس کے عاقل ہونے کی صفت یقیناً بحسنہ معقول ہونے کی
صفت نہیں ہے جس کی تائید اس سے بھی ہوتی ہے کہ
ایسی چیز جو کسی شے کی حقیقت ہو، یا اس کی حقیقت کی جزو ہو
یہ ناممکن ہے کہ اس چیز کا تصور و تعقل کیا جائے، اور
اس شے کا جو اس کی عین حقیقت یا جز حقیقت ہو، جو اس کا
تصور نہ ہو، (پس اگر عاقل ہونا اور معقول ہونا دونوں
ایک بات ہوتی تو ایک کا تعقل دوسرے کے بغیر ناممکن
ہوتا) لیکن ہم دیکھتے ہیں کہ کسی شے کے معقول اور معلوم
ہونے کا ہم حکم کرتے ہیں، لیکن اس وقت اس کے عاقل
ہونے کے حکم کا ہم خیال بھی نہیں گذرتا، اسی طرح کسی شے کے
عاقل ہونے کا ہم حکم کرتے ہیں لیکن اس وقت اس کے
معقول ہونے کا خیال ہمیں نہیں ہوتا، پس معلوم ہوا کہ
عاقل ہونا اور معقول ہونا یہ دو ایسے جدا جدا وصف ہیں
جو ایک دوسرے کے غیر ہیں اور یہ بات ہم بتا چکے ہیں کہ

یہ دونوں ثبوتی صفات ہیں اس سے ثابت ہوا کہ دونوں دو
الگ الگ ایسے ثبوتی امور ہیں جن میں ہر ایک دوسرے کا
غیر ہے اس پر اگر یہ سوال کیا جائے کہ کسی شے کے متعلق عاقل ہونے کا
نقصور اس وقت تک ناممکن ہے جب تک کہ معقول ہونے کا
نقصور نہ کیا جائے، اسی طرح کسی شے کے معقول ہونے کا نقصور
اس وقت تک نہیں ہو سکتا جب تک کہ عاقل ہونے کا نقصور
نہ کیا جائے، پس معلوم ہوا کہ یہ دونوں صفات ایک ہی ہیں
میں اس کے جواب میں کہوں گا کہ عاقل اور عالم ہونا ایک خاص حقیقت
ہے اور معقول و معلوم ہونا بھی ایک خاص حقیقت ہے اب اگر ایک کا
مطلب وہی ہونا جو دوسرے کا ہے تو چاہیے تھا کہ جب ان میں سے
کسی ایک کو ثابت کیا جاتا تو دوسری بھی خود بخود ثابت ہو جاتی مثلاً
انسان اور بشر کا مطلب چونکہ ایک ہی ہے اس لئے جہاں انسان کو
ثابت کیا جاتا ہے بشر بھی ثابت ہو جاتا ہے گویا ایک ہی معنی اور مفہوم کی
تعبیر دو مختلف ناموں سے کی جاتی ہے، اور ایسی صورت میں ایک کے
ثبوت سے دوسرے کا ثبوت الگ نہیں ہو سکتا، لیکن جب یہ ممکن ہے
اور ایسا ہوتا ہے کہ عاقل ہونے کے مفہوم کو سوچا جائے اور اس وقت
معلوم و معقول ہونے کے مفہوم کا خطرہ بھی نہ گذرے اور یہی حال
اس کی برعکس صورت کا ہے، اس سے معلوم ہوا کہ عاقل و عالم
ہونے کی ماہیت معقول و معلوم ہونے کی ماہیت کی مختلرت ہے اور
جب دونوں صفات میں مختلرت ثابت ہوئی تو عالم و معلوم یا
عاقل و معقول جب ایک ہی ہوں، اس وقت بھی ان دونوں کا باہم
مختلرت ہونا ضروری ہے، اس لئے کہ جب دو چیزوں میں کسی ایک جگہ
مختلرت ثابت ہو گئی تو چاہئے کہ ہر جگہ وہ ایک دوسرے کے
غیر ہی ہوں مثلاً سیاہی کی ماہیت اگر حرکت کی ماہیت سے مختلف
ہے تو یہ اختلاف ہر جگہ باقی رہے گا، باقی شیخ کا یہ دعویٰ کہ

شے کے بذات خود عاقل ہونے کا تصور اس وقت تک ناممکن اور
 محال ہے جب تک کہ اسی شے کے بذات خود معقول و معلوم ہونے کا
 تصور نہ کیا جائے۔ یہی کہتا ہوں کہ ان دونوں چیزوں میں اگر
 اس قسم کا لزوم پایا جاتا ہے تو اس سے بھی یہ لازم نہیں آتا کہ
 دونوں معلوموں میں اختلاف و مغایرت نہ ہو، مثلاً آب و توت
 (باپ ہونے) کا تصور اور علم ظاہر ہے کہ نبات (بیٹے ہونے) کے
 علم کو مستلزم ہے، لیکن باوجود اس کے یہ دونوں معلومات باہم
 ایک دوسرے سے ذرا مختلف ہیں، آخر تم خود سوچو کہ اگر کسی
 شے کے متعلق یہ فرض کیا جائے کہ وہ محک ہے (یعنی حرکت پیدا
 کرنے والی ہے) تو یقیناً محک ہونے کا یہ علم متحرک ہونے کے علم کو بھی
 مستلزم ہے، لیکن باہم محک ہونے کے مفہوم کو کون کہہ سکتا ہے کہ
 وہ مجسمہ متحرک ہونے کا مفہوم ہے، پس معلوم ہوا کہ شے کا عاقل و
 عالم ہونا، شے کے معقول و معلوم ہونے سے مغایرت و مختلف ہے،
 ہاں! (اس خاص موقع پر یعنی جب اپنی ذات کا علم شے کو حاصل ہو)
 اس وقت وہی ذات جسے عاقل ہونے کی صفت عارض ہوئی ہے،
 وہی مجسمہ وہ ذات بھی ہے جو معلوم و معقول ہونے کی صفت سے
 موصوف ہے، (اور یہ حال تو عاقل و معقول عالم و معلوم کا ہے باقی)
 خود علم اور عقل کا عاقل اور معقول ہونے سے مختلف و مغایرت ہونا
 سو وہ تو اس سے بھی زیادہ ظاہر اور واضح ہے، صاحب تشکیک کا
 کلام ختم ہوا۔

میں کہتا ہوں کہ مباحث و مسائل میں اگرچہ اس فاضل نے بہت کچھ فکر و
 غور کیا ہے، لیکن باوجود اس کے شے کے مفہوم اور شے کے وجود میں جو
 فرق ہے، یہ بات اس کی سمجھ میں نہیں آئی، اور اسی لئے اس کو یہ وہم
 ہو گیا کہ مفہوم میں مغایرت اور مخالفت بھی مجسمہ وجود کی مغایرت و
 مخالفت ہے، اس شخص کو اتنا بھی خیال نہ آیا کہ اللہ تعالیٰ کے صفات جو

اس کے ذاتی کمالات ہیں، مثلاً حق تعالیٰ کا علم اس کی قدرت اس کا ارادہ اس کی حیات سمع و بصر، سب کے سب ایک ہی ذات اور ایک ہی ہویت ایک ہی وجود ہیں، اسی طرح حق تعالیٰ کا جوب، اس کا وجود اس کی وحدت کل کے کل ایک ہی حقیقت ہیں، ایسی ایک حقیقت جس میں کسی جہت سے کسی قسم کا اختلاف نہ ذہن میں پایا جاتا ہے نہ خارج میں آور نہ ان میں تخیلی طریقوں سے کسی طرح کا اختلاف پیدا ہو سکتا ہے، نیز یہ قطعی بات ہے کہ شے کے ذاتیات ظاہر ہے کہ مختلف مفہومات اور معانی ہوتے ہیں، لیکن باوجود اس کے تمام ذاتیات ایک ہی وجود کے ساتھ موجود ہوتے ہیں، خصوصاً خارج میں ان کا یہی حال ہوتا ہے اگرچہ ذہنی اور عقلی طرف میں وہ متعدد اور مختلف ہوتے ہیں، بہر حال اس سے یہ بات معلوم ہوتی ہے کہ کسی جگہ اگر بعض مفہوموں میں مغائرت اور اختلاف پایا جائے تو یہ بات اس کو مستلزم نہیں ہے کہ دوسری جگہ وجود بھی ان میں مغائرت ہو، کس قدر حیرت ہے کہ اس شخص کو اس کا بھی احساس نہ ہو کہ ثبوتی صفات میں اگر وجود اختلاف و مغائرت کا ہونا ضروری قرار دیا جائے گا، تو اس کی وجہ سے ان صفات کے موصوف کی ذات میں کثرت و تعدد کا پایا جانا ناگزیر ہو جائے گا اور اس کا مطلب یہ ہوگا کہ حضرت حق سبحانہ و تعالیٰ کی ذات احدیت میں ترکیب مانی جائے، اسوا اس کے جو بات اس شخص نے کہی اس سے یہ بھی لازم آتا ہے کہ عاقل و عالم ہونے اور معقول و معلوم ہونے میں اور باپ اور بیٹے ہونے میں گویا کوئی فرق نہیں ہے، گویا جس طرح ایک ہی چیز اس شخص کے نزدیک بذات خود عاقل و معقول اس طور پر ہو سکتی ہے کہ ذات و ہوتہ دونوں صفات میں مغائرت ہو، اسی طرح چاہئے کہ یہ شخص اس کو بھی جائز قرار دے کہ ایک ہی امر خود اپنا باپ بھی ہو اور خود ہی اپنا بیٹا بھی، خود ہی اپنا محکب بھی ہو، اور منکر بھی، آخر جب ان تمام صفات کے دونوں طرفین میں اس شخص کے نزدیک مفہوم ہو، ذات و وجود مغائرت پائی جاتی ہے، تو پھر ان دونوں سلسلوں (یعنی

عاقلاً و معقول اور باپ بیٹے ہونے میں) فرق کیسے پیدا ہو سکتا ہے آخر جب
 دونوں سلسلوں میں کوئی فرق نہیں ہے تو حکماء کا اس پر اتفاق کیوں ہے کہ
 ایک ہی شے خود اپنی ذات کی محرک نہیں ہو سکتی اور نہ خود اپنی باپ ہو سکتی ہے،
 نہ اپنی آپ معلم بن سکتی ہے، مگر جہاں یہ کہتے ہیں اسی کے ساتھ یہ جائز قرار دیتے
 ہیں کہ ایک ہی چیز اپنی ذات کی خود عاقل بھی ہو سکتی ہے اور معقول بھی ہو سکتی
 ہے، و نیز حکماء کے بعض ارباب معرفت و کمال کا خیال تو یہ ہے کہ عقل بسیطہ
 تمام معلومات و معقولات سے عبارت ہے، بہر حال معلوم ہوا کہ مفہومات کی
 مغایرت اس بات کو ضروری نہیں قرار دیتی کہ وجوداً بھی ان میں
 مغایرت پائی جائے، اسی لئے یہ جائز سمجھا جاتا ہے کہ ایک ایسی واحدیت
 جو ہر اعتبار سے بسیط ہو، وہی مختلف اور کثیر معانی کی مصداق ہو، اور
 باوجود اس کے خود اس بسیط ہویت کی ذات کی وحدت میں کسی قسم کا
 رخنے پیدا نہیں ہوتا نہ اس کی وحدت میں نہ اس کی وحدت کی جہت میں،
 بلکہ جب کوئی چیز دو مختلف مفہوموں سے متصف ہوتی ہے، اور وہاں
 جہت اور حیثیت کا اختلاف پیدا کیا جاتا ہے، مثلاً تحریک (حرکت دینا)
 تحریک (منحرک ہونا) قوت و فعل، یا امکان و وجوب، یا وحدت و کثرت
 مختلف مفہوموں سے کوئی ایک ہی چیز سے موصوف ہوتی ہے، اور اس
 اتفاق میں جہت و حیثیت کا اختلاف پیدا کیا جاتا ہے تو اس کی وجہ یہ
 نہیں ہوتی کہ دونوں مفہوموں میں معنی اور ماہیت کا اختلاف ہے، بلکہ
 جہت و حیثیت کے اس اختلاف کی بنیاد کسی اور بات پر قائم ہوتی ہے،
 جو ان مفہوموں کے معنی اور ماہیت کے سوا ہوتی ہے، جیسا کہ شیخ کے
 مذکورہ بالا بیان سے بھی معلوم ہوتا ہے، علاوہ اس کے شیخ نے دوسری
 جگہ بھی یہ لکھا ہے:۔

ہم قطعاً یہ جانتے ہیں کہ ہم میں ایک ایسی قوت پائی جاتی ہے
 جس کے ذریعے سے ہم چیزوں کا تغفل و ادراک کرتے ہیں
 تو وہ قوت جس سے تغفل کی اس قوت کا ادراک کیا جاتا ہے

اگر یہ خود ہی تعقل ہی کی قوت ہے، تو ظاہر ہے کہ ایسی صورت میں اس کا یہی مطلب ہوگا کہ اسی قوت کو اپنی ذات کا تعقل ہوتا ہے یا یہ صورت نہ ہوگی، بلکہ اس قوت کا ادراک دوسری قوت کے ذریعے ہوتا ہے، تو اب یہ ماننا پڑے گا کہ ہم میں دو قوتیں ہیں، ایک وہ قوت جس سے چیزوں کا ادراک کرتے ہیں، اور دوسری وہ قوت جس سے خود اس قوت کا ادراک کیا جاتا ہے اب یہ سلسلہ دراز ہوگا اور لامتناہی حدود تک پھیلتا چلا جائے گا، اور اس کا مال یہ ہوگا کہ ہم میں اشیا کے تعقل و ادراک کی بالفعل لامتناہی و غیر محدود قوتیں پائی جاتی ہیں، پس معلوم ہوا کہ کسی شے کے معقول و معلوم ہونے کے لئے یہ ضروری نہیں ہے، کہ جس کی وہ معلوم و معقول ہو وہ اس کے سوا اور اس کی غیر ہو اور اسی سے یہ بات بھی ظاہر ہوئی کہ عاقل و عالم ہونے کے لئے بھی ضروری نہیں ہے کہ وہ دوسری ہی چیز کی عاقل ہو۔

پھر تعلیقات میں لکھتے ہیں :-

حق تعالیٰ کا خود اپنی ذات کا عاقل اور خود اپنی ذات کا معقول ہونا، اس سے ذات حق میں، ثنیت (دوئی) پیدا نہیں ہوتی، نہ واقع میں نہ اعتباری طور پر، پس خدا کی ذات بھی ایک ہی ہے اور اس کا اعتبار بھی ایک ہی ہے، دینے و اقل ہونے اور معقول ہونے دونوں باتوں کا اعتبار ایک ہی ہے، لیکن معانی میں ترتیب پیدا کرنے کے لئے عبارت میں بعض کو مقدم بعض کو موخر کر دیا گیا ہے، مگر جس غرض کا حاصل کرنا مقصود ہے وہ ایک ہی ہے۔

شیخ کے ان بیانات سے یہ بات ثابت ہوئی کہ ایسی صورتی جو مادے سے مجرد اور پاک ہوتی ہے خود اس کے وجود پر بغیر اس کے کہ کسی صفت کا اس پر اضافہ کیا جائے، یہ صادق آتا ہے کہ وہی خود

عقل بھی ہے اور عاقل بھی، اور معقول بھی ہے اور یہ سارے معانی ایک ہی وجود کے ساتھ موجود ہیں، لیکن اس کا یہ مطلب نہیں ہے کہ یہ تمام الفاظ باہم ایک دوسرے کے مرادف ہیں، جیسا کہ حکماء نہیں جو لوگ اس کے قائل ہیں کہ حق تعالیٰ کے صفات عین ذات ہیں، ان کے متعلق بعضوں کو یہ وہم ہوا ہے کہ وہ اللہ تعالیٰ کے مختلف صفات کے الفاظ کو باہم مرادف خیال کرتے ہیں، اور مذکورہ بالا شک انداز صاحب بھی انہی لوگوں میں ہیں جو اس وہم کے فکار ہوئے، یعنی اس نظریے پر کہ واجب کا وجود عین ذات ہے اس پر اس شخص نے یہ اعتراض کیا ہے کہ وجود کا مفہوم تو بدیہی ہے اور اللہ تعالیٰ کی ذات کی کتنے تو مجہول ہے پس کسی شے کی جو چیز معلوم ہو، وہی وہ چیز کیسے ہو سکتی ہے جو نامعلوم اور مجہول ہے، اسی قسم کا اعتراض حق تعالیٰ کے دوسرے صفات کے متعلق ہی کیا ہے، کہ ان صفات کے معانی اکثر عقلاً کو معلوم ہیں بخلاف ذات حق کے کہ اس کے کتنے کا علم بجز ذات حق کے اور کسی کو نہیں ہے، اس شخص کو یہ وہم جو ہوا، تو اس کا اشارہ یہ ہے کہ ان مفہومات کے متعلق حکماء جو عینیت کے قائل ہیں اس کا مطلب اس شخص نے یہ سمجھ لیا کہ ان مفہومات میں وہ تعلق ہے جو ان چیزوں میں ہوتا ہے جن میں باہم حل ذاتی اولیٰ کے ساتھ حکم لگایا جاتا ہے (مثلاً انسان انسان ہے) حالانکہ ان لوگوں کی غرض اس عینیت سے یہ ہے کہ وجود ان میں اتحاد پایا جاتا ہے، یعنی حل متعارف میں مختلف مفہوموں کے اتحاد کی جو نوعیت ہوتی ہے (مثلاً انسان کا تلب ہے) ان کا مقصد قطعاً یہ نہیں ہے کہ ان صفات میں مفہوماً بھی اتحاد ہے، جیسا کہ مرادف الفاظ میں ایک کو دوسرے پر بطور حل اولیٰ غیر متعارف کے محمول کرتے ہیں۔

صاحب تشکیک اس کے بعد رقم طراز ہیں :-

نیز ہم اس پر دلیل قائم کر چکے ہیں کہ تعقل اور علم ایک اضافی و نسبتی حال کا نام ہے، اور یہ بات چاہتی ہے کہ تعقل ذات کے سوا کوئی اور امر ہو، لیکن قوم کا خیال چونکہ یہ ہے کہ کسی شے کا مرادف

حاضر ہو جانا یعنی مجھ و حضور ہی کا نام تعقل اور ادراک ہے پھر ان کو
یہ محسوس ہوا کہ (معلوم) کی ذات سے (عالم) کی ذات کے سامنے
چونکہ علاوہ (معلوم) کی ذات کے کسی دوسری مزید صورت کا
حاضر ہونا ناممکن ہے، اس لئے انھوں نے یہ دعویٰ کر دیا کہ
(معلوم) کا وجود ہی دراصل تعقل اور ادراک ہے، اور ہم نے
چونکہ یہ ثابت کیا ہے کہ علم ایک اضافی حالت کا نام ہے اور
اسی لئے ہم نے یہ دعویٰ کیا کہ عاقل ہونے کی صفت عاقل کی
ذات کے مغائر ہے، چاہئے کہ میرے اس بیان کو ایک اور
دلیل کی بنیاد قرار دی جائے جس سے میرے اختیار کردہ مسلک کی
تائید ہوتی ہے، اس دلیل کی تقریر یوں ہو سکتی ہے کہ اپنی ذات کا
تعقل و ادراک جو شے کو ہوتا ہے یہ بات چاہتی ہے کہ یہ ادراک
اور تعقل شے کی ذات کے سوا ہو، اور اس پر زائد جو موردِ حقیقت اور اک کی ہوگی
وہی شے کی ہی حقیقت یا جو شے کی حقیقت ہوگی، وہی ادراک کی حقیقت ہوگی، گویا یہ ہوگا کہ
ایک جب پائی جائے تو دوسرے کا پایا جانا بھی ضروری ہوگا،
لیکن تالی خلاف واقع اور باطل ہے، پس معلوم بھی باطل ہوا
اور ثابت ہوا کہ شے کا ادراک شے کی ذات کے سوا ہے اور
اس پر زائد ہے، اور اس امر زائد کے متعلق یہ ناممکن ہے کہ
وہ شے کی ذات کے مطابق ہو، جیسا کہ مشہور برہان سے ثابت
ہو چکا ہے، پس معلوم ہوا کہ یہ امر زائد شے کی ذات کے مطابق
نہیں ہے اب یہ امر زائد جو شے کے مطابق نہیں ہے اگر اس کو
شے سے کوئی نسبت اور اضافت حاصل ہے تو اس کے معلوم
ہونے کی وجہ بھی نسبت ہوگی، اور علم کہو، یا شعور یا ادراک
یہ اسی نسبت کا نام ہوگا اور اگر اس کو اس شے سے نہ نسبت ہی
ہوگی، اور نہ مطابقت کا تعلق ہوگا، اور نہ ماہیت میں
اس کے مساوی ہوگی تو اس شے کے معلوم ہونے کی کوئی وجہ

نہیں ہو سکتی اس لئے کہ نہ اس شے کی حقیقت ہی حاضر ہوگی اور نہ ذہن کو اس سے کوئی نسبت ہوگی گویا اس شے کے اعتبار سے ذہن کو اس سے کوئی اختصاصی نسبت نہ ہوگی بظاہر ہے کہ ایسی صورت میں اس کا معلوم ہونا ناممکن ہوگا اور یہ اس بات کی قطعی دلیل ہے کہ علم ایک اضافی اور بشری حالت کا نام ہے۔

میں کہتا ہوں کہ اس شخص پر تعجب ہے کہ امام کے لقب سے لقب ہونے کے باوجود علم کے مسئلے میں اس کے قدم کو کسی سخت لغزش ہوئی ہے اور ایسی صفت جو ہر زندہ ہستی کا کمال ہے، اور ہر صاحب فضل و شرف کی فضیلت اسی سے وابستہ ہے مبداء اور معاد کو جس کی روشنی میں آدمی سمجھتا ہے، یہی صفت اس شخص کے نزدیک تمام اعراض میں ضعیف ترین عرض ہے، اور تمام موجودات کے مقابلے میں ناقص ترین ہستی اسی کی ہے، ایسی ناقص جسے اپنے وجود میں کسی قسم کا استقلال حاصل نہیں ہے کیا اس شخص نے حضرت حق سبحانہ و تعالیٰ کے اس قول میں غور نہیں کیا جو فرمایا گیا ہے کہ نورہم سعی بین ایدیکم و یا یا نعم (ان کی روشنی ان کے آگے آگے اور ان کی سیدھی طرف دوڑے گی) کیا اس نے اللہ تعالیٰ کے اس ارشاد میں تامل نہیں کیا کہ منی لم یجعل اللہ لہ نوراً قلم نورہم کے لئے اللہ نے روشنی نہیں بنائی پھر اس کے لئے کہاں روشنی ہے) اس نے آیت حل یستوی الذین یعلمون والذین لا یعلمون (کیا جو نہیں جانتے ہیں وہ اور جو جانتے ہیں وہ دونوں برابر ہو جائیں گے) اس نے اللہ کے رسول علیہ وآلہ السلام کے اس قول کو نہیں دیکھا جو فرمایا گیا ہے کہ الایمان نور یقذفہ اللہ فی قلب المومن (ایمان ایک روشنی ہے جسے اللہ تعالیٰ اہل ایمان کے دل میں ڈالتا ہے) جس صفت کا یہ حال ہوا اور اس کے سوا بھی اور چیزیں اس کے متعلق وارد ہیں، بھلا اس کی حقیقت وہ ہو سکتی جو کسی اضافت اور نسبت کی ہوتی ہے جسے نہ خارج میں کسی قسم کا تحصیل و تعین میسر ہے، اور نہ ذہن میں اس کی یافت اس وقت تک

ہو سکتی ہے جب تک کہ طرفین کی یافت نہ ہوئے، علاوہ اس کے اس شخص کے
 شک کی بنیاد جس چیز پر قائم ہے وہ یہ ہے کہ شے کی ماہیت اور شے کے
 وجود میں جو فرق ہے اس کو اس کا پتہ نہ مل سکا، اور میں بار بار اس پر متنبہ
 کرتا چلا آ رہا ہوں کہ کسی ایک ماہیت کے متعلق یہ ممکن ہے کہ اپنی ہویت وجود میں
 اس کے حصوں کے مختلف طریقے ہوں، اور ایسی ماہیتیں جن میں مختلف معانی
 پائے جائیں، یہ ہو سکتا ہے اور یہ کثرت ہوتا ہے کہ ذات و اعتبار ان کا
 وجود واحد و بسیط ہو، اب اس کے بعد اس شخص کے دعووں پر غور کرنا
 چاہیے یہ جو اس شخص نے کہا کہ اپنی ذات کا ادراک شے کے لئے اگر مجسمہ
 خود شے کی ذات ہوگی تو جو کچھ ذات کی حقیقت ہوگی وہی ادراک کی حقیقت
 ہوگی اور جو ادراک کی حقیقت ہوگی وہی ذات کی حقیقت ہوگی، اس کے
 جواب میں میں کہتا ہوں کہ حقیقت سے مراد اگر وجود ہے، تو دونوں قضیوں کا
 عکس بغیر کسی خرابی کے صحیح ہے، مثلاً اگر ہم کہتے ہیں کہ مادے سے جو ہر کا
 وجود کا تحقق جب ہوگا، تو وہ اسی جو ہر کا وجود ہوگا، اور جب شے کو
 اپنی ذات کا ادراک ہوگا تو یہ ادراک اسی شے کا تحقق ہوتا ہے پس جب
 جو ہر مجرد کے وجود کا ادراک ہوگا تو اس وقت یہ ادراک مجسمہ ایسا جو ہر
 ہوگا جو مادے سے مجرد ہے، اور اس میں کسی قسم کی کوئی غلطی نہیں ہے،
 بلکہ یہی بات صحیح اور درست ہے، اور یہ جو اس شخص نے کہا کہ جب
 ایک ثابت ہوگا، تو دوسرا بھی ثابت ہوگا، میں کہتا ہوں کہ ہاں یہی واقعہ
 ہے، پھر اس کا یہ دعویٰ کہ تالی باطل ہے، اگر اس کی یہ مراد ہے، کہ دونوں
 حقیقتوں میں وجود لازم کا ہونا ضروری ہے، تو یہ دعویٰ غلط ہے،
 اور اگر حقیقت سے مراد مفہوم اور ماہیت ہے تو اس وقت تالی کے
 بطلان کا تو دعویٰ صحیح ہے، اور لزوم کا ہونا بھی مسلم ہے، لیکن جو وہ
 ثابت کرنا چاہتا ہے، مقدم کا وہ مطلب نہیں ہے، اس لئے کہ حکماء میں
 کوئی اس کا قائل نہیں ہے کہ ادراک کا مفہوم مجسمہ وہ ہے جو مادے سے
 مجرد ذات کا مفہوم ہے، الحاصل مغالطے کی وجہ وہی بات ہے کہ

مفہوم اور وجود یا ماہیت اور ہویت میں جو فرق ہے وہ نظر انداز کر دیا گیا ہے۔

علاوہ اس کے جو شخص اس کا قائل ہے کہ علم صرف ایک نسبت اور اضافت کا نام ہے، اگر وہ ادنیٰ تال سے کام لے اور یہ ثبات عقل و ہوش سوچے، تو سمجھ سکتا ہے کہ جس اضافت اور نسبت کا نام وہ علم رکھتا ہے، یا اسے ادراک و شعور خیال کرتا ہے، آخر اس کا منشا اور اس کی بنیاد کس پر قائم ہے، چاہے کہ وہ اس پر غور کرے کہ آخر یہی نسبت بعض چیزوں کے متعلق کیوں حاصل ہوئی ہے اور بعضوں کے متعلق کیوں نہیں حاصل ہوئی یا بعض چیزوں سے یہ نسبت کیوں پیدا ہو جاتی ہے اور بعضوں سے کیوں پیدا نہیں ہوتی، ماسوا اس کے ہمارے نزدیک سچ یہ ہے کہ نفس الہامی جو نسبتیں وقوع پذیر ہوتی ہیں، ان کے لئے ضرور ہے کہ پہلے ان نسبتوں کے طریقہ یا کسی ایک طرف میں کسی وجودی متقرر و ثابت امر کا حصول ہوئے، کہ اضافت اور نسبت کا حصول بغیر اس کے نہیں ہو سکتا، اور یہی متقرر و ثابت وجودی امر و حقیقت اس اضافت اور نسبت کا مبدیہ و منشا ہوتا ہے پھر یہ وجودی امر کبھی تو جس نسبت کے انھی اطراف میں سے کوئی طرف ہوتا ہے اور کبھی اس کی حیثیت کسی زائد صفت کی ہوتی ہے اور اس کی وجہ یہ ہے کہ اضافت اور نسبت قوام اور ماہیت میں ہمیشہ غیر مستقل ہوتی ہے۔

فصل
میں نے اپنی ذات کی آپ عالم اور عاقل ہوتی ہے، اس کے متعلق اور جو متفرق شکوک و شبہات ہیں اس فصل میں انھی کے حل کی کوشش کی جائے گی، اس سلسلے میں بعضوں نے کہا ہے، کہ علم اور عقل خواہ کسی اضافی اور نسبتی حالت کا نام ہو، یا معلوم و مدرک کی صورت کا عالم اور مدرک کے سامنے متمثل اور حاضر ہونے کا نام ہو، ہر حال میں ضرورت ہے کہ اس کا بتا چلایا جائے کہ آخر کوئی چیز جو جانی جاتی ہے اس کی ذات کا علم کس طرح حاصل ہوتا ہے، یا اس کے جاننے کی کیا کیفیت ہے، کیونکہ اگر علم کسی

اضافی امر کا نام ہے تو ظاہر ہے کہ کسی قسم کی بھی نسبت ہو، وہ چاہتی ہے کہ
دو چیزوں کے درمیان پائی جائے، اس لئے کہ کوئی ایک ہی چیز خود
اپنی ذات کی طرف تو منسوب نہیں ہو سکتی، اور اس بنیاد پر کوئی چیز خود
اپنی ذات کی عالم نہیں ہو سکتی، اور اگر شے کی صورت کے مثل حضور کا
نام علم ہے، تو قاعدہ ہے کہ کسی چیز کا مثل اور حضور ہمیشہ دوسری چیز کے
سامنے ہوتا ہے، لیکن شے کا خود اپنے سامنے حاضر ہونا یہ بالکل ناقابل فہم
بات ہے، میں کہتا ہوں کہ سچی بات وہی ہے جو گذر چکی، یعنی ایسی چیز جو
بالفعل موجود ہو، اس کے وجود کا کسی دوسری شے کے لئے ہونا دراصل
علم کی صحیح حقیقت یہی ہے، بلکہ اور واضح لفظوں میں ہم کہتے ہیں کہ ایسی
شے جو مادے سے مجرد ہو، اس کے لئے کسی چیز کے وجود کا ہونا ہی علم
ہے، خواہ اس چیز کا وجود خود اپنے لئے ہو یا اپنے سوا کسی اور
کے لئے ہو، اگر کسی اور کے لئے اس کا وجود ہے تو یہی وہ علم ہے جس کا
تعلق غیر سے ہوتا ہے اور اگر غیر کے لئے نہیں ہے، تو وہ علم ہے جس کا
تعلق خود اپنی ذات سے ہوتا ہے، اور علم کی اس نسبت کا حال وہی ہے
جو وجود کی نسبت کی کیفیت ہے، یعنی ذاتی وجود کی حالت کبھی تو یہ
ہوتی ہے کہ اس کا قیام بذات خود ہوتا ہے اور کبھی اس وجود کا قیام
غیر کے ساتھ ہوتا ہے، ثانی الذکر حالت اعراض کے وجود کی ہے کہ
اس کا قیام اپنے محل اور موضوع کے ساتھ ہوتا ہے اور اول الذکر کی
مثال جواہر کا وجود ہے کہ جو ہری وجود کا ثبات و قیام غیر کے ساتھ
نہیں بلکہ بذات خود ہوتا ہے، لیکن وجود اور ماہیت کے درمیان
جو نسبت پائی جاتی ہے دراصل اس کا وجود مجازی قسم کا ہوتا ہے
کیونکہ وجود اور ماہیت میں واقعی مغائرت تو ہوتی نہیں، بلکہ یہ
مغائرت صرف ذہنی تحلیل کی بنیاد پر پیدا ہوتی ہے، الغرض اگرچہ
طرفین میں مغائرت نسبت کے لوازم میں سے ہے، لیکن ہر جگہ
اور ہر ظرف و مقام میں ضروری نہیں ہے کہ یہ مغائرت پائی جائے،

بلکہ جس طرف و مقام میں نسبت پائی جاتی ہے اس طرف کی حد تک یہ مغائرت محدود ہوتی ہے، اس نسبت کا وجود اگر خارج میں پایا جائے گا مثلاً اَبوت (باپ ہونے کی نسبت) اور بَوت (بیٹا ہونے کی نسبت) کا بتیت (لکھنے کی نسبت) مکتوبیت (لکھے جانے کی نسبت) وغیرہ کا حال ہے تو اس قسم کی نسبتوں کے طرفین کا خارج میں پایا جانا ضرور ہے، اسی لئے یہ محال ہے کہ باپ اور وہ بیٹا جو اسی باب کی طرف منسوب ہو، دونوں ایک ہی ذات نہیں ہو سکتے، یہ کیفیت تو اس نسبت کی ہے جو خارج میں پائی جاتی ہے مگر جس نسبت کا وجود خارج میں نہیں بلکہ محض عقلی اعتبار میں اس کا تحقق ہو، تو اس قسم کی نسبتوں کے طرفین میں مغائرت بھی اسی طرف تک محدود ہوگی جس طرف میں وہ نسبت پائی جاتی ہے، اور اسی طرف کے حساب سے یہ مغائرت بھی ہوگی، پھر اس دوسری قسم کی دو صورتیں ہیں، ایک صورت تو اس کی یہ ہے کہ خارجی وجود کے رو سے اگرچہ طرفین میں مغائرت نہیں پائی جاتی ہے (بلکہ صرف ذہن تک یہ مغائرت محدود ہے) لیکن باوجود اس کے ان دونوں طرفوں میں سے ہر طرف اپنی ایک ایسی خاص ماہیت کو کہتا ہے جو دوسرے طرف کی ماہیت سے مختلف ہے، اور ایسی مختلف ہے کہ اسی ذہنی تحلیل و تفصیل کے طرف میں ہر ایک کے لئے ایک ایسا حکم اور ایسی خاصیت ثابت ہوتی ہے جو دوسرے طرف کو ثابت نہیں ہے مثلاً وجود اور ماہیت کا جو حال ہے کہ عینی اور خارجی وجود میں اگرچہ دونوں متحد اور ایک ہی ہوتے ہیں لیکن ذہنی تحلیل کے بعد عقلی طرف میں ان دونوں میں سے ایک کی حیثیت عارض و صفت کی ہے اور دوسری کی حیثیت معروض و موصوف کی ہوتی ہے، یعنی جب عروض کی اس نسبت کا خیال کیا جاتا ہے تو طرفین میں مغائرت پیدا ہوتی ہے اگرچہ یہ مغائرت خارج میں نہیں ہوتی اس لئے کہ عروض بھی تو خارج میں نہیں ہے بلکہ اس عروضی نسبت کا جو طرف ہے یعنی تصور اسی میں یہ مغائرت بھی

پائی جاتی ہے، اس مقام میں عارض معروض کا غیر ہو جاتا ہے اور اس اعتبار سے معروض پر عارض کی حیثیت ایک ایسی زائد صفت ہونے کی ہے، جس کا وجود معروض کے وجود سے الگ ہے، جیسا کہ ان تمام چیزوں کا حال ہے جن میں تضاد کی نسبت پائی جاتی ہے، یعنی مضاد کا وجود مضاد الیہ کے وجود سے جدا ہوتا ہے۔

دوسری صورت اس کی یہ ہے، کہ دونوں طرفین میں کسی قسم کی مغایرت نہیں پائی جاتی ہے، نہ خارج کے حساب سے اور نہ عقلی و ذہنی تحلیل کے اعتبار سے، یعنی جو چیز نسبت اور اضافت سے موصوف ہوتی ہے، اپنی انتہائی بساطت کی وجہ سے کسی قسم کی ترکیب کی اس میں کسی طرح گنجائش نہیں ہوتی، مثلاً حضرت حق سبحانہ و تعالیٰ کی ذات مبارک کا جو حال ہے کہ جب ذات حق کو مختلف صفات سے موصوف کیا جائے، یعنی کہا جائے کہ وہ بذات خود موجود ہے یا بذات خود قائم ہے یا بذات خود عالم ہے، یا یوں کہا جائے کہ حق تعالیٰ کی ذات میں قدرت پائی جاتی ہے یا وہ ارادے والا ہے، یا اس کے لئے حیات ثابت ہے، واقعہ یہ ہے کہ یہاں درحقیقت نسبت کا سرے سے وجود ہی نہیں ہے، اسی لئے کہ یہاں کسی قسم کا تضاد سے نہ ربط و ارتباط ہے، نہ عرض ہے نہ لحوق سے الغرض اضافت و نسبت کی جتنی شکلیں ہیں ان میں کوئی شکل یہاں نہیں پائی جاتی، بلکہ وہ تو صرف وجود خالص ہے، اس کا یہی وجود بحت اور ہستی صرف "علم و قدرت ارادہ حیات اور تمام کمالات کی مصداق ہے، گو یا خدا کی موجودیت یا اس کا موجود ہونا، یہ ایسی بات ہے، جو نہ یہ چاہتی ہے کہ یہاں کوئی صفت ہو اور موصوف ہو اس لئے کہ درحقیقت یہاں انضات ہی نہیں ہے، اور نہ یہ چاہتی ہے کہ کوئی عارض ہو اور معروض ہو، کیونکہ خارجاً ہو یا ذہنیاً یہاں سرے سے عروض ہی نہیں ہے، یہی حال حق تعالیٰ کے تمام اسماء کا ہے، یعنی جو وجود کا حکم ہے، وہی ان اسماء کا ہے، اس لئے کہ حق تعالیٰ کے

اسماء و بجنہ اس کا وجود ہی ہے) لیکن باایں ہمہ عقل یہ اعتبار کرتی ہے کہ
ذات حق میں بھی صفت اور موصوف کا تعلق ہے، اور دونوں میں
نسبت بھی پائی جاتی ہے، اسی عقلی اعتبار کی بنیاد پر کہا جاتا ہے کہ
حق تعالیٰ وجود والے علم و ارادے والے ہیں، اس عقلی اعتبار کا
منشا یہ ہے کہ یہی صفات اور معانی بعض ممکنات میں بھی پائے جاتے ہیں
لیکن ممکنات میں ان کا تحقق عروض کے رنگ میں ہونا ہے، یعنی یہ صفات
ان ممکنات کو عارض ہوتے ہیں، اور یہی عروض انصاف کا منشا
بن جاتا ہے جس کے بعد عروض اور انصاف وغیرہ والی نسبت بھی
یہاں پائی جاتی ہے، پھر دلیل سے چونکہ یہ بات ثابت ہو چکی ہے کہ
حق تعالیٰ کی ذات پر نہ اس کا وجود زائد ہے اور نہ اس کے کمالات
اس لئے کہا جاتا ہے کہ حق تعالیٰ کا وجود بذات خود قائم ہے اور
یہی حال اس کے علم کا اور قدرت کا، اور دیگر نعوت و صفات کا ہے
یعنی سب کے سب بذات خود قائم ہیں، الغرض ذات حق اور
ان کمالات و صفات کے درمیان یوں عقل اضافت اور نسبت کا
اعتبار کرتی ہے، یعنی ان ممکنات پر جن میں صفات ذات پر زائد
ہوتے ہیں، خدا کی ذات کو قیاس کیا جاتا ہے جس کا مطلب یہ ہوتا
ہے کہ حق تعالیٰ کی ذات زوائد سے پاک ہے، نہ کہ ان صفات
اور ذات حق کے درمیان نسبت ثابت کی جاتی ہے، خلاصہ یہ
ہے کہ ذات حق کے اعتبار سے نسبت کی حیثیت صرف ایک
مجازی امر کی ہے، اور غرض اس سے یہ ہوتی ہے کہ حق تعالیٰ کی
ذات ترکیب اور کثرت وغیرہ کی شعبوں سے پاک ہے، اور
یہ چیزیں اس کی ذات سے مسلوب ہیں، اور جب نسبت کی یہ حالت
ہے، تو یہی حال اس نسبت کے طریقین کی باہمی مغائرت کا بھی ہے۔
جب یہ باتیں ذہن نشین ہو چکیں، تو اب ہم یہ کہتے ہیں کہ
ایسی چیز جو مادے سے مجرد اور پاک ہے جب وہ خود اپنی ذات کی

عاقل و عالم ہوتی ہے، تو اس وقت جو نسبت یہاں پیدا ہوتی ہے، اس کی حالت بھی وہی ہے، (یعنی حق تعالیٰ کی ذات و صفات کی درمیان نسبت کا جو حال ہے) کیونکہ اس میں بھی واقع میں خارجاً و ذہناً کسی قسم کی کثرت نہیں پیدا ہوتی ہے، البتہ شے کو جب اپنے سواد و سری چیزوں کا علم ہوتا ہے، اس وقت عالم و معلوم کے درمیان ایک قسم کی نسبت چونکہ پائی جاتی ہے، اسی پر قیاس کر کے عقل یہاں بھی (عالم و معلوم عاقل و معقول) میں نسبت کا اعتبار کرتی ہے، پس واقعۃً نسبت اور افضاقت کا سرے سے یہاں وجود ہی نہیں ہوتا، بلکہ درحقیقت یہاں جو چیز پائی جاتی ہے، وہ صرف ایک بسیط ذات ہوتی ہے، جو اپنی ذات سے مخفی اور پوشیدہ نہیں ہوتی، اور ہمارے خیال میں چونکہ علم اسی وجود کا نام ہے جو مادے سے مجرد ہو، اس لئے اس قسم کا وجود جس طرح خود اپنی ذات کے لئے موجود ہوتا ہے اسی طرح اپنی ذات کے لئے وہ معلوم و معقول بھی ہوتا ہے، گویا جس طرح وجود کے موجود ہونے سے نہ تو ذات میں دوئی پیدا ہوتی ہے اور نہ ذات کی حیثیت میں دوئی واقعہ پیدا ہوتی ہے، بلکہ یہ سارا کھیل ذہنی اعتبارات کا ہوتا ہے، اسی طرح اس وجود کے معلوم اور معقول ہونے کی وجہ سے نہ ذات میں مغائرت پیدا ہوتی ہے اور نہ حیثیتوں اور حیثتوں کے اعتبار سے یہاں مغائرت کا پایا جانا ضروری ہوتا ہے، بلکہ (عالم و معلوم) کے صرف معانی اور مفہوم میں اختلاف پایا جاتا ہے، جیسا کہ تم کو بتایا جا چکا ہے کہ ایسے مختلف معانی اور مفہومات جو باہم ایک دوسرے کے غیر ہوں کبھی وجوداً متحد بھی ہوتے ہیں، اگرچہ بعض دوسرے مقامات میں وہی متعدد وجودوں کی شکل میں خارج ہیں یا مختلف جہات اور حیثیات کے رنگ میں ذہن میں پائے جاتے ہیں، اس حال ایسی ذات جو مادے سے مجرد اور بسیط ہوتی ہے چونکہ موضوع اور محل سے وہ مجرد ہوتی ہے اس لئے اس پر جو ہر کا مفہوم صادق

آتا ہے، اور چونکہ وہی ذات ایک ایسی صورت بھی ہوتی ہے جو مادے سے
مجرد ہے اس لئے اس پر عقل کا مفہوم بھی صادق آتا ہے اور چونکہ وہ خود
اپنی ذات ہی کی صورت ہوتی ہے اس لئے اس پر معقول اور معلوم ہونے کا
مفہوم بھی صادق آتا ہے اور چونکہ وہ غیر کے لئے نہیں بلکہ خود اپنے لئے
اور اپنے سامنے موجود ہوتی ہے اس لئے اس پر عامل اور عالم
ہونے کا مفہوم بھی صادق آتا ہے، پھر چونکہ شرور اور برائیوں سے
وہ پاک ہوتی ہے اس لئے وہ محبوب بھی ہوتی ہے اور چونکہ اپنی
اس خیر اور بھلے ہونے کا اسے علم ہے اس لئے وہ اپنی ذات کی محب
اور چاہنے والی بھی ہوتی ہے، یوں ایک ہی ذات پر ایسے مختلف
اضافی معانی صادق آسکتے ہیں اور اس طور پر صادق آسکتے ہیں کہ
ان کی وجہ سے اس ذات واحد میں نہ کسی قسم کی کثرت و ترکیب پیدا ہو
اور نہ واقع میں کسی قسم کی مغائرت، اس کی ذات میں پائی جائے، بلکہ
یہ کثرت و مغائرت صرف ان معانی اور مفہومات تک محدود ہوگی
اب اس کے بعد میں اس مسئلے کے متعلق چند خاص مباحث کی طرف
متوجہ ہوتا ہوں۔

صاحب تشکیک (یعنی امام رازی) نے لکھا ہے :-
شیخ کا بیان ہے کہ ایسی ماہیت جو مادے سے مجرد و معرا ہو،
اس کا کسی شے کے سامنے ہونا کسی چیز کے معلوم و معقول
ہونے کے بس ہی معنی ہیں اب یہ مجرد ماہیت جو کسی شے کے
سامنے ہوگی کبھی خود وہ اس کی ذات ہوتی ہے اور کبھی
یہ شے اس کی غیر ہوتی ہے، بہر حال کسی شے کے سامنے ہونے کا
مفہوم یقیناً اس مفہوم سے عام ہے جو کسی غیر کے سامنے ہونے کے
فقرے سے سمجھا جاتا ہے، مگر شیخ کے اس بیان کے متعلق
کہنے والا یہ کہہ سکتا ہے کہ یہی بات تو بھنسنہ پیچیدگی کی وجہ بنتی ہے،
یعنی وہ یہ کہہ سکتا ہے کہ کسی شے کے سامنے ہونا یہ تو ایک

افاضی حالت ہے جس کا تصور طریقین کے بغیر ممکن نہیں (پیر میں طرح یہاں یہ ثابت کرنے کے لئے کہ شے خود اپنی ذات کی عاقل و عالم ہو سکتی ہے، یہ تقریر کی گئی ہے مجسمہ اسی تقریر کو یوں بھی کر سکتے ہیں کہ کسی شے کے محرک ہونے کا مفہوم بھی عام ہے، جیسے شے خود اپنی ذات کی محرک ہو، پس ثابت ہوا کہ شے خود اپنی ذات کی بھی محرک ہوتی ہے، یا کسی شے کا موجد ہونا اس کا مفہوم بھی عام ہے کہ خود اپنی ذات کی موجد ہو، یا غیر کی، چاہئے کہ اس بنیاد پر خود اپنی ذات کے موجد ہونے کو جائز قرار دیا جائے لیکن کوئی شخص اس دلیل کو کیا مان سکتا ہے؟ اور اس دعوے کی تصحیح کر سکتا ہے؟ پس اگر یہ استدلال صحیح نہیں ہے تو شے اپنی ذات کی عاقل و عالم ہوتی ہے، اس دعوے کو اسی قسم کی دلیل سے جو ثابت کیا گیا ہے صحیح نہ ہو گا۔

میں کہتا ہوں کہ شے اپنی ذات کی عاقل و عالم ہو سکتی ہے، اور خود اپنی ذات کی محرک نہیں ہو سکتی، سبھی بات یہ ہے کہ یہ ہو، یا وہ ہو یہ دونوں باتیں محض اس بنیاد پر ثابت نہیں ہوتیں کہ ان کا مفہوم عام ہے، بلکہ ان میں سے ہر دعوے کی دوسری دلیلیں ہیں، شیخ نے جو یہ کہا تھا کہ کسی چیز کے معقول و معلوم ہونے کا مطلب عام ہے، خواہ شے خود اپنی آپ معلوم ہو، یا غیر کی معلوم ہو تو اس سے یہ غرض نہ تھی کہ محض اس عمومیت ہی سے یہ دعویٰ ثابت ہو جاتا ہے کہ شے اپنی ذات کی معقول و معلوم ہو سکتی ہے، کیونکہ اگر ایسا ہو گا تو چاہئے کہ جمادات جب کسی چیز کے معلوم و معقول ہوں، تو محض اسی وجہ سے یہ جائز قرار دیا جائے کہ جمادات بھی خود اپنی ذات کے معلوم بن سکتے ہیں، آخر یہ بھی تو غور کرنا چاہئے کہ عام خاص کو جب لازم نہیں ہوتا تو پھر صرف مفہوم کی عمومیت سے معلوم ہونے کی ایک خاص شکل کیسے ثابت ہو سکتی ہے مثلاً اگر کسی شے کے متعلق حیوان ہونا ممکن ہو، تو اس سے یہ کیسے ثابت ہو سکتا ہے کہ اس کا انسان ہونا بھی لازمی طور پر جائز ہو گا، ہاں! حیوان ہونا انسان ہونے کے منافی نہیں ہے،

بعض امور میں

اور شیخ کی غرض بھی یہی ہے کہ معلوم و معقول ہونے کی دونوں صورتوں میں
 منافات کا جو وہم پیدا ہوتا ہے اس کا ازالہ ہو جائے، یقیناً بسا اوقات
 یہ خیال جو گزرتا ہے کہ شے کا عاقل اور عالم ہونا، یہ چاہتا ہے کہ معقول اور
 معلوم کی ذات عالم اور عاقل کی ذات کی غیر ہو، جیسا کہ ایسی دو چیزوں میں
 مغائرت کا ہونا ضروری ہے جن میں تضائف کی نسبت پائی جاتی ہے،
 اور یہ بات اس کے منافی ہے کہ شے خود اپنی ذات کی عاقل و عالم
 ہو سکتی ہے، اسی غلط فہمی کو شیخ نے یہ بیان کر کے مٹانا چاہا ہے کہ جن
 دو چیزوں میں تضائف کی نسبت ہوتی ہے ان میں ایک کا دوسرے سے
 خارج کے اعتبار سے غیر ہونا، یہ بات محض مضاف یا اضافت کے
 مفہوم کا اقتضا نہیں ہے، اس لئے کہ اضافت یا مضاف کا مفہوم اگر
 کچھ چاہتا بھی ہے تو وہ صرف یہ ہے کہ دونوں مضامین کے مفہوم میں
 مغائرت ہونی چاہئے، نہ کہ دونوں کے وجود میں مغائرت کا واقعہ پایا
 جانا ضرور ہے بلکہ وجوداً مغائرت بعض مضامین میں جو پائی جاتی ہے،
 یہ چیز خود ان کے مفہوم کا اقتضا نہیں ہے بلکہ یہ ان بیرونی اسباب کا نتیجہ
 ہوتا ہے جو ان کے مفہوم سے خارج ہوتے ہیں، اور خارجی دلائل سے
 یہ بات ثابت ہوتی ہے، مثلاً محرک کا جو مفہوم ہے اس کا زیادہ سے زیادہ
 یہ مطلب ہے کہ تدریجی طور پر کسی چیز میں جو تغیر پیدا ہوتا ہے، اس تغیر کے
 مبداء اور سبب کا نام محرک ہے، لیکن یہ بات کہ جس چیز میں یہ تغیر
 پیدا ہوتا ہے، اس کو اس محرک کے سوا اور اس کا غیر ہونا چاہئے، یا
 اس کا عین ہونا چاہئے، یہ محرک کے مفہوم سے خارج ہے، یہی حال موجد
 اور فاعل وغیرہ کے مفہوموں کا ہے، اگرچہ دوسرے ذرائع سے
 ہمیں یہ معلوم ہی کیوں نہ ہوا ہو، کہ محرک کو متحرک کا اور موجد کو موجد (یعنی
 جو چیز ایجاد کی گئی) کا، اور فاعل کو مفعول کا وجوداً وہیئتہً غیر ہونا چاہئے
 بہر حال ان امور میں صرف ماہیتہً و مفہوماً مغائرت اس کے لئے کافی
 نہیں ہے کہ وجوداً وہیئتہً بھی مغائرت ہے، بخلاف اس کے شے جب خود

اپنی آپ عالم ہوتی ہے، تو یہاں عالم و معلوم عاقل و معقول میں مفہوم غائبات ہوتی ہے اور وجود و ہویت میں دونوں متحد ہوتے ہیں یہ بات الگ دلیل سے ثابت ہوتی ہے، بہر حال ایسی ہویت جو مادے سے مجرد ہو، اس میں عالم و معلوم اور عاقل و معقول کا باہم متحد ہونا، اس مسئلے کی صرف اس لئے تفسیح نہیں کی جاتی ہے، کہ شے کے معلوم و معقول ہونے کا مفہوم عام ہے یعنی خود اپنی ذات کی معلوم ہو، یا غیر کی معلوم ہو، دونوں کی اس میں گنجائش ہے، بلکہ جیسا کہ بتانا چلا آ رہا ہوں کہ مستقل برہان سے اس مسئلے کا جو از ثبوت کیا گیا ہے، اسی طرح ایک ہی چیز خود اپنی ذات کی علت بھی ہو، اور معلول بھی، اس میں جو منافات ہے، یہ بات بھی الگ طریقے سے معلوم ہوئی ہے نہ کہ صرف علت و معلول کا مفہوم ہی یہ چاہتا ہے، یہی وہ مطلب ہے جس پر چاہئے کہ بعض اہل علم کے اس قول کو محمول کیا جائے جو انہوں نے اس موقع پر لکھا ہے کہ:۔

افغانی امور کے سلسلے میں علم کا بھی شمار ہے، اور قاعدہ ہے کہ جب کسی ایک ذات میں دو صفتیں پائی جاتی ہیں تو گویا وہ ایک ذات بمنزلہ دو ذاتوں کے ہو جاتی ہے، الغرض افغانیت اور نسبت کی وجہ سے اس کی عالم ہونے کی حیثیت اس ذات کی مخالف ہے، جب اس کے معلوم ہونے کی حیثیت سے اس کا تصور کیا جائے، اسی لئے، جب یہ دو مختلف جہتیں کسی ایک ذات میں پائی جاتی ہیں، تو وہاں افغانیت اور نسبت کے وجود کی تفسیح ہو جاتی ہے (یعنی نسبت جو طرفین کو چاہتی ہے وہ طرفین پیدا ہو جاتے ہیں)۔

اس شخص نے شیخ کی کتاب مباحثات سے اپنے مدعا کی تائید میں

حسب ذیل عبارت بھی پیش کی ہے:۔

ہر شخص کی ایک حقیقت ہوتی ہے اور ایک شخصیت ہوتی ہے، اور اس کی شخصیت کو شخص کی ماہیت پر زائد ہونے کی حیثیت

حاصل ہوتی ہے جیسا کہ پہلے ہی بیان کیا گیا ہے، پھر اگر یہ ایسی حقیقت ہے، تو اس شخصیت کو چاہتی ہے یعنی یہ شخصیت اس کی انتہا ہے، تو اس قسم کی نوع اسی شخص میں منحصر ہو کر رہ جاتی ہے، اور اگر ایسا نہیں ہوتا تو پھر اس حقیقت میں کثرت پیدا ہوتی ہے، چونکہ خود یہ حقیقت، اور وہ مجموعہ جو اس حقیقت اور شخصیت دونوں سے مل کر تیار ہوا ہے، مغائر ہے، اور اضافت و نسبت کی تفصیل کے لئے اتنی مغائرت کافی ہے، اسی وجہ سے اس حقیقت کے عالم ہونے کی نسبت اس مجموعے کی طرف کرنا جائز ہو جاتا ہے (کہ منسوب اور منسوب الیہ میں اتنی مغائرت کافی ہے)۔

میں کہتا ہوں کہ مباحثات میں میری نظر سے یہ عبارت نہیں گزری، اور یہ ظاہر یہ شیخ کا کلام معلوم بھی نہیں ہوتا جس کی وجہ یہ ہے کہ ماہیت کو جب خود اس کی اپنی ذات کی حیثیت سے پیش نظر رکھا جائے تو عالم اور معلوم ہونا یہ اس کی براہ راست صفت ہی نہیں ہو سکتی، بلکہ یہ تو بالذات وجود کی صفت ہے، اور یہ معلوم ہو چکا ہے کہ وجود پر شخص کو زائد ہونے کی حیثیت حاصل نہیں ہے اور قاعدہ ہے کہ شے کے وجود کو اس کی ماہیت پر بھی تقدم حاصل ہے، اور ماہیت کی جو نسبت اور اضافت وجود کی طرف ہوتی ہے اس پر بھی، اور اس کا مطلب یہ ہوا کہ شے کی ماہیت کی اس شخص کی طرف اضافت جس کا مرتبہ وہی ہے جو وجود کا مرتبہ ہے، ظاہر ہے کہ ماہیت کے وجود کے بعد ہوگا، پس ماہیت اس شخص کی طرف اس وقت تک منسوب نہیں ہو سکتی جب تک کہ ماہیت شخص پذیر نہ ہوئے نتیجہ یہ نکلا کہ شخص ہی کو ایسی صورت میں خود شخص کی طرف مضاف کیا جا رہا ہے، اور ایک شخصی واحد ذات کے متعلق یہ ماننا پڑے گا کہ خود وہ اپنی ذات کی طرف متعدد جہتوں سے نہیں، بلکہ ایک ہی جہت اور حیثیت سے منسوب ہے پس بہتر وہی ہے، جو پہلے کہا گیا، یہاں یہ سوال نہ اٹھایا جائے کہ شخص کو ایک وجودی صفت کا نام ہے،

اس لئے چاہئے کہ اس کا وجود موصوف کے وجود کے بعد ہو، میں کہتا ہوں کہ یہ کلمہ صحیح نہیں ہے، آخر فصل کو جو نسبت اس جنس سے ہوتی ہے جس کا تقویم اسی فصل سے ہوتا ہے وہاں کیا کلمہ نہیں لٹا جاتا ہے؟ اسی طرح وجود کو جو نسبت اس ماہیت سے ہوتی ہے جس کا تحصیل اسی وجود سے ہوتا ہے، وہاں بھی یہ لٹا جاتا ہے، نیز صورت کو جو نسبت اس مادے سے جس کا تقویم اسی صورت سے ہوتا ہے وہاں بھی یہ قاعدہ غلط ہو جاتا ہے، دراصل ان مسائل میں تحقیق وہی ہے جس کا مسلسل تذکرہ میں نے مختلف مقامات میں کیا ہے یعنی ان امور سے فی الواقع وجوداً اشیاء موصوف ہی نہیں ہوتے، کیونکہ وجوداً تو یہ بحسنہ خود موصوف کی ذات ہی ہوتی ہیں، اس اعتبار سے ان کی حیثیت صفت ہونے کی ہوتی ہی نہیں، البتہ عقل اپنے ذہن کی تخلیقی قوت ہے ان میں صفت و موصوف کو پیدا کرتی ہے۔

ادراک اور علم کے جو مختلف اقسام ہیں، ان کی تفصیل اس فصل میں کی جائے گی۔

فصل

معلوم ہونا چاہئے کہ ادراک و علم کی چار قسمیں ہیں، احساس، تخیل، توہم، تعقل، مدرک (عالم) کے سامنے جو مادہ حاضر ہوتا ہے، اس مادے میں جو چیز خاص حالات اور بہتیت کے ساتھ موجود ہوتی ہے اسی چیز کے ادراک کا نام احساس ہے خاص حالات اور خاص بہتیت وغیرہ سے مراد وہ باتیں ہیں جو شے کو اپنے (جگہ، مٹی، وقت) وضع، کیفیت و غیرہ کے اعتبار سے ثابت ہوں ان صفات میں سے بعض صفات تو ایسے ہوتے ہیں کہ ان جیسے صفات سے شے خارج میں جدا نہیں ہو سکتی اور ان صفات میں کوئی غیر شے کا شریک بھی نہیں ہوتا، (احساس میں یہ بات یاد رکھنی چاہئے) کہ وہ چیز جس سے احساس پیدا ہوتا ہے اور جو چیز بالذات محسوس ہوتی ہے، اور مدرک و عالم کے سامنے براہ راست جیسے حضور حال ہوتا ہے، وہ اس شے کی صورت ہوتی ہے نہ کہ خود وہی شے، اس کی وجہ یہ ہے کہ محسوسات سے جب تک جس کو نہ والے میں کوئی اثر پیدا نہیں ہوتا، اس وقت تک بالفعل احساس ہو، یا بالقوة دونوں کی حیثیت برابر ہوتی ہے اسی کے ساتھ یہ بھی ضروری ہے کہ

حس کرنے والے میں جب محسوس سے کوئی اثر پیدا ہو، تو چاہئے کہ یہ اثر اس حالت کے مناسب بھی ہو، کیونکہ اگر اس کے مناسب نہ ہوگا تو اس اثر کے حصول سے حالت میں احساس کی کیفیت پیدا نہ ہوگی، اسی وجہ سے یہ واجب قرار دیا گیا ہے کہ جس میں جو چیز ماقبل ہوتی ہے وہ شے کی صورت ہوتی ہے، اور ایسی صورت ہوتی ہے جو مادے سے مجرد اور پاک ہے لیکن جس میں شے کی صورت کو مادے سے پورے طور پر مجرد کرنے کی قوت چونکہ نہیں ہوتی، اسی لئے احساس میں صورت کی مادے سے تحرید تام نہیں ہوتی، یعنی احساس کا تعلق بھی اگرچہ صورت ہی سے ہوتا ہے لیکن یہ صورت مادی آلاتوں سے بالکلیہ پاک و صاف نہیں ہوتی۔ اسی طرح شے کا مذکورہ بالا حالات اور خصوصیات (یعنی این تین) وضع کم و کیف کی وجہ سے جو خصوصیات پیدا ہوتے ہیں) ان کے ساتھ ادراک و علم کا تعلق بھی تخیل ہے، اس لئے کہ تخیل تو اسی چیز کا کیا جاسکتا ہے، جس کا احساس کیا گیا ہو، یعنی جو چیز محسوس ہو چکی ہے، اسی کا خیال کیا جاسکتا ہے، لیکن تخیل والا ادراک اس وقت بھی ہو سکتا ہے جب شے کا مادہ مدرک اور عالم کے سامنے حاضر ہو، اور اس وقت بھی جب حاضر نہ ہو، (بخلاف احساس کے کہ اس میں شے کے مادے کا مدرک کے سامنے حاضر رہنا ضروری ہے) ایسا معنی جو محسوس نہ ہو، اسی کے ادراک کا نام تو ہم ہے، لیکن ضرور ہے کہ اس معنی کا تصور کلی طور پر نہ کیا جائے بلکہ کسی محسوس چیز کی طرف وہ معنی منسوب ہو، چونکہ یہ معنی شخصی امر کی طرف منسوب ہوتا ہے، اس لئے کوئی دوسرا اس کا شریک نہیں ہوتا اور شے کا ادراک جب کسی اور حیثیت سے نہیں بلکہ فقط اس کی ماہیت کی حیثیت سے کیا جائے تو اسی کا نام تعقل ہے، اب خواہ اس ادراک میں صرف ماہیت ہی پیش نظر ہو، یا ماہیت کے ساتھ وہ صفات بھی ماخوذ ہوں، جن کا ادراک اسی طرز پر کیا گیا ہو، (یعنی ان صفات کا ادراک بھی کلی میں کیا گیا ہو) بہر حال ادراک کی ان تمام قسموں میں مادے سے کسی نہ کسی قسم کی

تقریباً گزیر ہے، تفریدی سلسلے میں ان ادراکات کی جو ترتیب ہے، اس کا یہ اجمالی بیان تھا، اب ان کی کچھ تفصیل کی جاتی ہے۔
ادراک کی پہلی قسم (احساس) تین شرطوں کے ساتھ مشروط ہے، یعنی ادراک کے سامنے مادے کا حاضری ہونا ان خصوصیات و ہیأت کا ہونے کے ساتھ لپٹے رہنا جن کا ذکر کیا گیا، مذکرگ (اور محسوس) کا جزئی امر ہونا، دوسری قسم (تخیل) میں پہلی شرط ساقط ہو جاتی ہے۔ تیسری قسم میں پہلی دو شرطیں ساقط اور چوتھی میں تو سارے شرائط ساقط ہو جاتے ہیں۔
اب یہ معلوم کرنا چاہئے، کہ یہی عقلی ادراک میں بالذات کسی قسم کا فرق نہیں ہے، بلکہ یہ فرق بیرونی امر کا نتیجہ ہے، یعنی ایک کی اضافت جزئی امر کی طرف ہوتی ہے اور دوسرے میں یہ نہیں ہوتا، گویا اس بنیاد پر ادراک کی دو حقیقت تین ہی قسمیں ہیں، جیسے عوالم کے متعلق بھی کہا جاتا ہے کہ تین ہی ہیں، وہم کے متعلق ایسا سمجھنا چاہئے کہ وہ عقل ہی ہے، جس کا اپنے مقام اور درجے سے تنزل ہو گیا ہے۔

یہ بھی یاد رکھنا چاہئے کہ ہر ادراک میں جسمانی قالب اور مادی ہیکلوں سے اشیاء کی حقیقتوں، اور ان کی روح کو کسی نہ کسی طرح سے گویا جدا کیا جاتا ہے، وہ صورت جو محسوس ہوتی ہے، اس کو بھی مادے سے چھڑا کر جدا کیا جاتا ہے لیکن اس کی جدائی ناقص ہوتی ہے، کیونکہ مادے کی حاضری اس میں ضروری ہے، اور خیالی صورت میں مادے سے جدا کرنے اور چھڑانے کا جوکل کیا جاتا ہے، اس کی حالت ایک درمیانی حالت کی سی ہوتی ہے، اسی لئے خیالی صورتوں کا دونوں عالموں کے بیچ میں جو عالم ہے اس سے تعلق ہوتا ہے، یعنی محسوسات کے عالم اور معقولات کے عالم کے بیچ میں اس کا مقام ہے، ان دونوں کے مقابلے میں عقلی صورتوں کو مادے سے کامل طور پر جدا کر لیا جاتا ہے، اور یہ تو اس وقت ہوتا ہے جب صورتیں مادے سے ماخوذ ہوتی ہیں لیکن اگر یہ حال نہ ہو، بلکہ صورت بذات خود عقل ہی ہو، تو اس وقت اس قسم کے تفریدی اعمال میں سے کسی عمل کی ضرورت نہیں ہوتی،

اور یہ ان معانی کا مال ہے جن کے ادراک سے نفس ایک ایسا عقلی عالم بن جاتا ہے جس میں یہ تمام امور ترتیب سے موجود ہوتے ہیں، یعنی دکائیات کے نقطہ آغاز (حق تعالیٰ) سے شروع ہو کر ان ملائکہ تک جو ملائکہ مقربوں کے نام سے موسوم ہیں، اور ان سے آگے بڑھ کر ان نفوس تک جن کا مرتبہ ملائکہ مقربین کے بعد ہے، اور ان سے آگے بڑھ کر آسمانوں تک، اور آسمانوں سے عینا صر تک عناصر کے بعد جو کل عالم کی ہیئت ہے، اور جو کل کی طبیعت ہے، الغرض اس ترتیب سے نفس ان چیزوں کا عالم ہوتا ہے، اور یوں وہ ایک ایسا عقلی عالم اور عقلی جہان بن جاتا ہے، جو عقل اول کے نور سے روشن ہوتا ہے۔

اسی طرح جو چیز بذات خود خیالی صورت ہوتی ہے، اس کے تخیل میں بھی نفس کو تجریدی عمل کی ضرورت نہیں ہوتی، اور یہ وہ صورتیں ہیں جن کے ساتھ نفس کا اتصال ہوتا ہے، تو اس کی وجہ سے وہ جانی (ہستی) عالم اور ایسا ملک کبیر بن جاتا ہے جو اتنا بڑا ہوتا ہے کہ اس کی بڑائی آسمان و زمین کی بڑائی کے برابر ہوتی ہے، کیونکہ جتنے عوالم ہیں، وہ محض اپنی صورتوں ہی کی بنیاد پر عوالم ہیں نہ کہ اپنے مادے کی بنیاد پر۔ یہاں یہ بھی سمجھ لینا چاہئے، کہ کسی شے کے تنقل میں آدمی کو جو ضرورت ہوتی ہے، کہ بیرونی اور اجنبی عوارض سے اسے پاک و صاف اور مجرد کرے تو یہ عوارض اشیاء کی ماہیت اور ماہیت کے معانی و اوصاف نہیں ہوتے، اس لئے کہ کسی خالص شے کا تنقل کرنا، یا اس شے کے ساتھ کسی صفت کا بھی تنقل ان دونوں میں کوئی منافات نہیں ہے، اسی طرح تخیل میں جن چیزوں سے تجرید کی ضرورت پیش آتی ہے وہ ان چیزوں کی خیالی صورتیں نہیں ہوتی ہیں، اس لئے کہ کسی شے کا خود تخیل کیا جائے یا اس کے ساتھ کسی ہیئت کا بھی تخیل کیا جائے ان دونوں میں بھی کوئی منافات نہیں ہے، بلکہ درحقیقت ادراک میں جن چیزوں سے رکاوٹیں پیدا ہوتی ہیں وہ شے کے وجود کے بعض خاص پیرائے اور

اس کی بعض خاص نوعیتیں بھی ہوتی ہیں جیسے وجود کی یہ نوعیتیں ایسی تاریک اور ظلمانی ہوتی ہیں جنہیں اعدامِ نوعیتیاں ہر طرف سے لپیٹی ہوئی ہوتی ہیں اور وہی ادراک کی قوتوں، اور عیبی امور کے درمیان حجاب اور پردہ بننے کا کام کرتی ہیں، اشیاء کے وجود کے ان ظلمانی نوعیتوں کی مثال مثلاً مادے میں کسی چیز کے وجود کا پایا جانا ہے، اس لئے کہ مادہ جو وضع کی صفت سے موصوف ہوتا ہے (یعنی بعض چیزوں کے اعتبار سے قرب و بعد کو قبول کرتا ہے، اور خاص جگہ خاص سمت کے ساتھ اختصاص رکھتا ہے) مادے کی یہی حالت ادراک کی قوتوں پر صورتوں کے انکشاف میں مانع آتی ہے اسی طرح شے کا حس میں یا خیال میں ہونا بھی چیز اس کے عقلی ادراک کی راہ میں مانع آتی ہے، کیونکہ حسی اور خیالی امور بھی مقداری وجود رکھتے ہیں اگرچہ ان کی مقدار مادے سے محدود ہوتی ہے اور ایسی چیز جس کا نقل کیا جاتا ہے یا جو معقول ہوتی ہے اور عقل اس کا ادراک کرتی ہے اس کا وجود مقداری وجود نہیں ہوتا، بلکہ حسی اور خیالی دونوں وجودوں سے وہ پاک اور محدود ہوتی ہے، اور اس کا مرتبہ دونوں عالم (حس و خیال) سے بالاتر ہے۔

بہر حال گزشتہ بالا تقریر سے یہ بات واضح ہوئی کہ وجود کے پیرایے، اور طریقے، مختلف ڈھب اور مختلف مدارج کے ہوتے ہیں، یعنی بعض وجود عقلی مرتبے میں پایا جاتا ہے، بعض نفسانی اور بعض ایسے ظلمانی اور تاریک مراتب سے تعلق رکھتے ہیں، جن کے ساتھ ادراک متعلق نہیں ہو سکتا اور وہ ادراک نہیں ہو سکتے، یہ حال تو وجود کا ہے باقی ماہیتوں کی حالت تو وجود ہی کی تابع ہے، یعنی جس طبقے سے وجود کا تعلق ہوتا ہے اسی سے ماہیت کا بھی، مثلاً انسانی ماہیت بھی تو حسی مادی انسان کی شکل میں پائی جاتی ہے اور بھی نفسانی انسان کے رنگ میں اور بھی ایسے عقلی انسان کے قالب میں کہ سارے آدمی اس کی عقلی اجتماعی وحدت کے اندر کھپے ہوتے ہیں، اور اس عقلی وحدت میں اگرچہ انسان کا یہ وجود انواع انسانی کے ساتھ متحد ہوتا ہے لیکن اس میں

کثرت کی گنجائش نہیں ہوتی، میری اس تقریر سے اس مشہور شبیہ کا ازالہ ہو جاتا ہے، جو قوم کی عام کتابوں میں پایا جاتا ہے، جس کی تقریر یہ ہے کہ، عقلی صورت کا چونکہ جزئی نفس میں حلول ہوتا ہے، اس لئے ظاہر ہے کہ ایسی صورت میں اس کی حیثیت وہی ہوگی جو عرض کی اپنے موضوع و محل میں ہوتی ہے، یعنی عقلی صورت عرض ہوگی اور نفس اس کا موضوع و محل ہوگا اور اس کا مطلب یہ ہوگا کہ یہ عقلی صورت بھی جزئی ہی ہوگی اور نفس میں حلول ہونے کی صفت، نیز جس قسم کا شخص اس کو عارض ہوگا اور عرض ہونے کی کیفیت، پھر نفس کے صفات کے ساتھ اتصال کی وجہ سے جس قسم کے صفات اس عقلی صورت کو عارض ہوں گے اگرچہ اس کی ذات سے وہ خارج ہیں اور ان کی حیثیت اجنبی اور غریب عوارض کی ہوگی، لیکن با این ہمہ ان صفات کا اس عقلی صورت سے جدا ہونا ناممکن ہے، اور یہ چیز حکماء کے اس دعوے کے خلاف ہے جو وہ کہتے ہیں کہ عقل اس پر قادر ہے کہ صورت کو تمام غریب اور اجنبی عوارض سے مجرد و پاک کر کے تصور کر سکتی ہے، اس شبیہ کا مشہور جواب تو یہ دیا جاتا ہے کہ مختلف افراد و اشخاص میں جو انسانیت مشترک ہو کر پائی جاتی ہے، دراصل بذات خود یہ تمام بیرونی عوارض اور خارجی لواحق سے پاک اور مجرد ہوتی ہے، اس انسانیت کا علم چونکہ ایک کلی علم ہے اس لئے اس علم کو بھی علم کلی کہہ دیتے ہیں، لیکن اس کا یہ مطلب نہیں ہے کہ واقع میں خود یہ علم بھی کلی ہی ہے، بلکہ اس علم کا معلوم چونکہ کلی ہے اس لئے یہ خیال کر کے کہ طلبہ اور متعلمین واقعے کو سمجھے ہوئے ہیں خود اس علم پر بھی علم کلی ہوئے کا اطلاق کر دیتے ہیں، مگر عوام حکماء کے اصل مقصد سے ناواقف ہو کر یہ سمجھ بیٹھے کہ علم کلی کا مطلب یہ ہے کہ عقل میں کلی صورت پائی جاتی ہے (اور پھر اسی بنیاد پر وہ شبہ کیا گیا) لیکن شبیہ کے اس جواب کو رد کر دیا گیا ہے مقصد یہ ہے کہ زید میں مثلاً جو انسانیت پائی جاتی ہے ظاہر ہے کہ یہ مجسمہ وہ انسانیت نہیں ہے جو عمر دین پائی جاتی ہے، کیونکہ انسانیت کا

وہ مفہوم جو زید و عمرو دونوں کو شامل ہے اور دونوں کو اپنے اندر سمیٹے ہوئے ہے۔ یقیناً یہ مجنسہ وہ انسانیت نہیں ہو سکتی جو ان دونوں میں سے ہر ایک میں پائی جاتی ہے، اور جو انسانیت ان میں سے ہر ایک میں پائی جاتی ہے وہ مجنسہ وہ انسانیت نہیں ہو سکتی جو دونوں میں ایک ساتھ پائی جاتی ہے کیونکہ یہ انسانیت جو دونوں میں مشترک ہے اس کا جو حصہ ایک میں پایا جاتا ہے، یہ مجنسہ وہ نہیں ہو سکتا جو ہر دو کے ساتھ ہے بلکہ جو حصہ ایک میں پایا جاتا ہے وہ دونوں میں پائی جائے والی انسانیت کا جز ہوگا، اسی طرح تین آدمیوں میں جو چیز پائی جائے گی، یہ مجنسہ وہ نہیں ہو سکتی جو ان تینوں میں سے ہر ایک میں پائی جاتی ہے، بلکہ ہر ہر میں اس مجموعے کی تہائی پائی جائے گی، اس کی وجہ یہ ہے کہ خارج میں انسانیت کی تعداد وہی ہوگی جو انسانی افراد اور اشخاص کی تعداد ہوگی ہاں اگر انسان کو اس طور پر تصور کیا جائے کہ وہ ایک ماہیت ہے، اور اس کے ساتھ کسی قسم کی کوئی شرط پیش نظر ہو، یعنی لا بشرطہ کے مرتبے میں اس کا تصور کیا جائے، ظاہر ہے کہ اس حیثیت سے انسانی ماہیت جو انسانی ماہیت ہونے کے اور کچھ نہیں ہے، یعنی اس نقطہ نظر سے نہ وہ واحد ہے نہ کثیر نہ کلی ہے نہ جزئی اسی کے ساتھ اس میں کوئی ایسی بات بھی نہیں پائی جاتی ہے جس کی وجہ سے انسانیت کے اس مرتبے میں اور ان امور میں کسی قسم کی منافات ہو، گویا جزئی کے ساتھ ایسی صورتیں وہ جزئی ہوئی ہوگی اور کلی کے ساتھ کلی واحد کے ساتھ واحد کثیر کے ساتھ کثیر باقی وہ انسانیت جس میں متعدد اور کثیر اشخاص و افراد شریک ہوں، اس قسم کی انسانیت کا وجود عقل کے سوا اور کہیں نہیں پایا جاسکتا، اور اس کی خصوصیت یہ ہوگی کہ بایں حیثیت کہ یہ ایک ایسی واحد صورت ہے جو کسی واحد عقل مثلاً زید کی عقل میں پائی جاتی ہے، اس اعتبار سے تو وہ جزئی ہوگی اور چونکہ اس کا تعلق ان کثیر اشخاص و افراد میں سے ہر ایک کے ساتھ ہے اس لئے وہ کلی ہوگی، اور ان متعدد اور کثیر اشخاص کے ساتھ اس کے تعلق کے یہ معنی ہیں، کہ یہ صورت جس میں اس کی بھی صلاحیت ہے کہ وہ کثیر ہو، اور اس کی بھی کہ وہ کثیر نہ ہو، اس کے ذریعے سے جس انسانیت کا ادراک ہو رہا ہے وہ ان کثیر اشخاص

اور متعدد افراد کے مادوں میں سے جس مادے میں بھی پائی جائے گی، وہ بجنسہ وہی شخص ہوگی، یا ان اشخاص و افراد میں سے جس شخص اور فرد کا ادراک کسی صاحب عقل کو ہوگا، تو اس وقت بھی انسانیت کی بجنسہ اسی صورت کا عقل میں حصول ہوگا، پس اس انسانیت کے مشترک ہونے کا تو یہ مطلب ہے، باقی اس پر جو تجریدی عمل کیا جاتا ہے، تو اس کے مجرد ہونے کے یہ معنی ہیں کہ وہ طبیعت اور ماہیت جس کی طرف اشتراک کا انتساب کیا گیا ہے اس کو خارج کے مادی لواحق اور عوارض سے پاک و صاف کر کے ذہن نے تصور کیا ہے، یعنی خارجی مادی لواحق سے اس کا انتزاع کیا گیا ہے، اگرچہ ایک دوسرے اعتبار سے (یعنی ایک جنسی عقل و نفس میں پائے جانے کی وجہ سے) ایسے ذہنی لواحق و عوارض سے یہ گھری ہوئی ہے، جن کی وجہ سے اس میں شخص اور تعین پیدا ہو جاتا ہے، انقض مذکورہ بالا دو اعتباروں میں سے ایک اعتبار سے تو اس کی حیثیت ہے، اس کے ذریعے سے دوسری چیز دیکھی جاتی ہے اور دوسری چیز کا ادراک کیا جاتا ہے، اور دوسرے اعتبار سے اس کی حیثیت نہیں ہوتی، بلکہ اس اعتبار میں خود اسی کو دیکھا جاتا ہے اور خود اس کی اپنی ذات کا ادراک کیا جاتا ہے، یہ کہتا ہوں کہ ایک ہی چیز اگر عقلی شخص سے موصوف ہو، اور پھر متعدد و کثیر امور میں وہ مشترک ہو، اس میں میرے نزدیک کسی قسم کی کوئی منافات نہیں ہے، اور مجھ ہی سے تم یہ بھی سن چکے ہو کہ عقلی صورت کا ذہن میں حلول اس طریقے سے نہیں ہوتا جس طریقے سے اعراض کا حلول اپنے اپنے محل میں ہوتا ہے، اگر ایسا ہوتا تو اس وقت عقلی صورت کے لئے ناگزیر ہوتا کہ وہ ذہن کے شخصی خصوصیات اور نفس جن عوارض اور حالات میں گھرا ہوا ہے، ان سے وہ بھی شخص اور تعین پذیر ہو جائے، اور اس کی وجہ یہ بتائی گئی تھی کہ نفس جب تک نفسانی عوارض و حالات کے ساتھ مقید رہتا ہے اس وقت تک نہ وہ بالفعل عالم و عاقل ہی بن سکتا ہے اور نہ اس کے معقولات و معلومات

بالفعل معقولات و معلومات کی شکل اختیار کر سکتے ہیں، کیونکہ نفس جب تک
 فطری وجود یا نفسانی وجود کے ساتھ موجود رہتا ہے، اس وقت تک عاقل
 اور معقول یا عالم و معلوم ہونے کی اس میں صرف صلاحیت و قوت ہوتی ہے،
 لیکن ان امور کی فعلیت اس میں پیدا نہیں ہوتی، البتہ جب اس وجود سے
 منسلخ اور جدا ہو کر اس کا وجود ایک دوسرے طرز کا وجود ہو جاتا ہے،
 اور اس کا تشخص عقلی و کلی تشخص کا رنگ اختیار کر لیتا ہے تب بحسنہ
 اپنے معقولات و معلومات بن جانے کے وہ لائق ہو جاتا ہے، ایسی
 صورت میں تمام اشخاص و شخصیات کے ساتھ اس کی نسبت مساوی ہو جاتی ہے،
 خلاصہ یہ ہے کہ عقلی صورت کا احاطہ نفسانی حالات نہیں کرتے اور
 نہ نفسانی سمیوتوں سے وہ آلودہ ہوتی ہے، اور نہ اس کا وجود نفسانی تسمیم کا
 وجود ہوتا ہے، یعنی نفسانی عوارض و صفات مثلاً شہوت (خواہش) غصہ
 خوف حزن و آلم شجاعت بہادری وغیرہ صفات کے وجود کی جو حالت
 ہوتی ہے وہ حالت اس کی نہیں ہوتی، اسی کے ساتھ تم کو یہ بھی بتایا
 جا چکا ہے کہ تغفل وغیرہ جیسے ادراک میں تجرید کا جو عمل کیا جاتا ہے،
 اس کا وہ مطلب نہیں ہے جو عام طور پر مشہور ہے، یعنی شے سے
 زائد عوارض و صفات کو حذف کر دیا جاتا ہے، اور نہ یہ ہوتا ہے کہ
 نفس تو ایک مال پر قائم اور ٹھہرا رہتا ہے، اور مدركات و معلومات
 اپنے اپنے مادی موضوع و محل سے منتقل ہو ہو کر حس میں پہنچتے ہیں اور
 حس سے خیال میں آتے ہیں، اور خیال سے عقل تک پہنچتے ہیں بلکہ
 واقعے کی اصلی صورت تجرید میں یہ ہوتی ہے کہ مدرک (عالم) اور
 مدرک (معلوم) دونوں ایک ساتھ مجرد ہوتے ہیں، اور دونوں ہی
 وجود کے ایک دائرے سے منسلخ اور جدا ہو کر، وجود کے دوسرے
 دائرے میں پہنچتے ہیں اور ایک نشاوت سے دوسری نشاوت کی طرف
 اور ایک عالم سے دوسرے عالم کی طرف دونوں ہی منتقل ہو جاتے ہیں،
 اور یوں نفس خود ہی بالفعل عقل و عاقل و معقول یا علم و عالم و معلوم بن جاتا ہے

اگرچہ اس سے پہلے ان تینوں امور کی اس میں صرف صلاحیت اور قوت ہوتی ہے۔

فصل

قوت عاقلہ متعدد اور کثیر امور کی توحید (یعنی ایک بنانے پر) یا کسی واحد امر کی تکثیر اور متعدد بنانے پر کس طرح قادر ہے، اس فصل میں اسی سوال کا جواب دیا جائے گا، پہلی بات یعنی کثیر اور چند چیزوں پر

توحید عمل کر کے انھیں قوت عاقلہ جو ایک کر دیتی ہے میرے خیال میں اس کی صورت یہ ہوتی ہے کہ قوت عاقلہ (نفس) چونکہ بسیط و غیر مرکب ہونے کے ساتھ تمام نفسانی علوم کی تفصیل کا انجام کرتی ہے اس لئے ہر وہ معنی جو اس کے معلومات اور معقولات میں سے ہوتے ہیں ان کے ساتھ متحد ہو کر ان میں ہر ایک کی مصداق بن کر وہ خود ایک عقلی عالم بن جاتی ہے، (اور اس کا یہی عقلی عالم بن جانا، متعدد اور کثیر معقولات و معلومات کا ایک ہو جانا ہے، یا یہی کثیر کی توحید کی کیفیت ہے) مثلاً ایک شخص کسی آدمی کو دیکھ کر اپنے بصری حاسے میں اس کو مندرج کرتا ہے، پھر انسان کی جنس و فصل، نیز اس کے دیگر خارجی و ذہنی صفات کی تفصیل کے بعد اسی آدمی کا علم حاصل کرتا ہے، یہی دوسرا کام قوت عاقلہ کا ہے، اور انہی تفصیلی معانی کے ساتھ متحد ہو کر ان میں سے ہر ایک کی مصداق بن کر اس شخص کا نفس ایک عقلی عالم بن جاتا ہے، بصری حس میں اس آدمی کا اندراج جو ہوا تھا، یقیناً اس اندراج سے ثانی الذکر کیفیت اتحادی جہت سے زیادہ تمام اور کامل ہے) بہر حال کثیر کی توحید کی

لہ۔ تو سین کی عبارت علامہ سبزواری محشی کے کلام سے ماخوذ ہے صاحب اسفار کے کلام میں چونکہ اجمال تھا اس لئے تشریحاً یہ فقرے ترجمے میں بڑھادیے گئے۔ ۱۲

یہ کیفیت تو میرے نزدیک ہے، باقی جمہور اس کی تشریح دو اور طریقوں سے کرتے ہیں، یعنی کثیر کو قوت ماقلہ جو واحد بناتی ہے، تو اس کی ایک شکل تو تحلیل ہے، جس کا مطلب یہ ہے، کہ ایسے افراد اور اشخاص جو کسی نوعی حقیقت کے پیچے مندرج ہوتے ہیں، ان سے قوت ماقلہ تمام شخصیات اور ہر قسم کے ان عوارض کو جب حذف اور جدا کر دیتی ہے جو باہر سے انھیں لافض ہوتے ہیں، تو اس وقت صرف ایک نوعی حقیقت واحد ماہیت کی شکل میں باقی رہ جاتی ہے (اور یوں قوت ماقلہ کثیر و متعدد امور کو واحد بنا دیتی ہے) دوسرا طریقہ کثیر کو واحد بنانے کا ترکیب ہے یعنی قوت ماقلہ جب کسی حقیقت کے جنسی معنی اور فعلی معنی کا اعتبار کرتی ہے تو اس وقت اس کے لئے یہ ممکن ہوتا ہے اور یہ کر سکتی ہے بلکہ کرتی ہے کہ جنس کو فصل کے ساتھ اس طرح جوڑ دے کہ دونوں مل کر کسی ایسی واحد حقیقت کی شکل اختیار کر لیں جن میں اجتماعی اتحاد پیدا ہو جائے اور باہم ایک دوسرے پر مہمول ہوئے لگیں، یہ تو کثیر کو واحد بنانے کی صورتیں جمہور کے نزدیک تھیں، لیکن واحد کو کثیر یا ایک کو چند بنانے کی قدرت جو قوت ماقلہ میں پائی جاتی ہے، تو اس کی شکل یہ ہے کہ عقلیات (یعنی وہ امور جن کا تغفل عقل کرتی ہے) انھیں نفس اپنی خیالی قوت کے ذریعے سے مجسم کر دیتی ہے، (اور تجرید و تنزیہ کے مقام سے) اتار کر انھیں مثالی صورتوں کے قالب میں جلوہ گر کرتی ہے، اور بعضوں نے واحد کو کثیر بنانے کا مطلب یہ بیان کیا ہے کہ کسی واحد ماہیت کے ذاتیات کو عرضیات سے اس کے جنس کو فصل سے یا جنس اکمنس کو جنس سے اسی طرح جہاں تک ہر جنس کے لئے جنس نکلتی چلی آئے، قوت ماقلہ الگ کرتی ہے، یونہی فصل کی فصل کو جنس کی فصل سے جہاں تک یہ سلسلہ پھیلتا چلا جائے، وہ جدا کرتی ہے، نیز ماہیت کو جو صفات لازم ہوتے ہیں، ان کو ان صفات سے جدا کرتی ہے جو لازم نہیں ہوئے بلکہ اس سے الگ بھی ہو جاتے ہیں، یعنی عرض مفارقی

ہوتے ہیں، پھر ان میں جو قریب ہوتے ہیں ان کو بعید سے الگ کرتی ہے،
 ایف من جو اس کے سامنے جو چیز ایک شخصی وجود کی حیثیت رکھتی تھی،
 عقل یا قوت ماقلہ ان کو کثیر اور متعدد امور کی عقل میں لے آتی ہے،
 اسی لئے کہا جاتا ہے کہ عقل کی رسائی اور اس کا ادراک، ادراک کی
 تمام قسموں سے زیادہ کامل اور تام ہے، کیونکہ عقلی ادراک صرف
 شے کے ظاہر تک الگ کر نہیں رہ جاتا، بلکہ شے کی ماہیت اور
 حقیقت میں وہ گھس کر اس کے ریشے ریشے تک پہنچ جاتا ہے، اور
 اس کے بعد شے کی اس حقیقت کو سامنے رکھ کر عقل ایک ایسا نسخہ
 تیار کرتی ہے جو اس شے کی ماہیت پر ہر اعتبار سے منطبق ہوتا ہے،
 اور ہر لحاظ سے اس کے مطابق ہوتا ہے، بلکہ شے کی جو حقیقت ہوتی ہے
 خود وہی وہ بن جاتا ہے، بخلاف حسی ادراکات، اور احساسات کے
 کہ وہ جہالتوں سے آلودہ ہوتے ہیں اور ان کی رسائیوں میں نارسائیاں
 شریک ہوتی ہیں، کیونکہ اشیاء کے ظاہری امور کے سوا اس کی گرفت میں
 اور کوئی چیز نہیں آتی، اس کی رسائی اشیاء کے حقائق اور اندرونی
 خصوصیات تک نہیں ہوتی بلکہ محض ماہیتوں کی بیرونی قابووں تک
 اس کی پرواز محدود ہوتی ہے۔

عقل و معقول یا علم و معلومات کے مختلف مدارج کی تفصیل
 اس فصل میں کی جائے گی۔

فصل

علماء کا خیال ہے کہ تعقل اور علم کے تین درجے ہیں،
 پہلے درجے کو عقل بالقوت کہتے ہیں، یعنی عقل میں معقولات کے سلسلے کی
 کوئی چیز بالفعل بنی ہو اور یہ عقل میں معقولات و معلومات میں سے کوئی
 چیز بالفعل حاصل ہوئی ہو، لیکن باوجود اس کے تمام معقولات اور معلومات
 اور ان کے مختلف مدارج و مراتب کے حاصل کرنے کی اس میں قدرت ہو،
 (عقل کے اس مرتبے کا نام عقل ہیولانی ہے) اور یہ عقل ہیولانی دراصل
 ایک ایسے عقلی عالم کا نام ہے جس کی یہ شان ہوتی ہے کہ تمام حقائق کی

وہ مرکب و عالم ہی سکتی ہے اور ہر ایسی ہستی جو اپنی اصل فطرت میں مادے سے خالی اور مجرد ہونے کی وجہ سے یہ ذات خود معقول اور معلوم ہوتی ہے، اس کی صورت بھی اس میں حاصل ہوتی ہے، اور ایسے امور جنہیں کسی مادے سے یا حسی قوت سے یا خیال سے صورت کی حیثیت حاصل ہے، اور اسی لیے وہ یہ ذات خود معقول اور معلوم نہیں ہوتے، لیکن عقل ہیولانی میں ان کی صورت بھی حاصل ہوتی ہے جس کی شکل یہ ہوتی ہے کہ عقلی قوت، اس صورت کو مادے سے مجرد کر کے جدا کرتی ہے، جیسا کہ حکماء نے اس کو بیان کیا ہے اور انشاء اللہ میں بھی اس کی تفصیل آئندہ کروں گا، بہر حال ان مفصل عقلی صورتوں کی عقل ہیولانی اس وقت فاعل بھی ہوتی ہے، یعنی وہی ان صورتوں کو مادے سے جدا کر کے حاصل بھی کرتی ہے اور وہی اس کی قابل بھی ہوتی ہے، یعنی ان صورتوں کو قبول بھی کرتی ہے۔

خلاصہ یہ کہ صورتی عالم (یا صورتوں کی دنیا) کی دو قسمیں ہیں، ایک تو عقلی عالم ہے اور دوسرا حسی عالم ہے، حسی عالم محض ان صورتوں ہی کی بنیاد پر حسی عالم قرار پاتا ہے نہ کہ اپنے مادے کی وجہ سے وہ حسی عالم ہوتا ہے۔ پھر حسی عالم جب ٹھیک اسی حال میں ہو جس میں وہ واقعی طور پر پایا جا رہا ہے، اور اس وقت اس کی صورت کسی شے کے سامنے پیش ہو، تو اس وقت یہی شے جس کے سامنے صورت پیش ہوتی ہے محدود وہی عالم میں جاتی ہے۔

اس سے یہ معلوم ہوا کہ عقل ہیولانی میں اس کی صلاحیت ہوتی ہے کہ جب دونوں عالموں (یعنی عقلی و حسی) کی صورت اس میں حاصل ہو، تو وہ ہر دو عالموں اور ان دونوں جہانوں کی عالم بن جائے، اور اپنی عقل کی صورت کی وجہ سے وہ عقلی عالم کے مشابہ ہو جاتی ہے، اور خود اپنی ذات کی صورت کی وجہ سے حسی عالم کی مشابہ ہو جاتی ہے، اسی بنیاد پر سمجھا جاتا ہے کہ عقل ہیولانی کی ذات میں ہر موجود کی ماہیت اور اس کی صورت پائی جاتی ہے مگر پھر بھی بعض چیزوں کے جاننے میں جو اسے دشواری

محسوس ہوتی ہے تو اس کی وجہ کبھی تو یہ ہوتی ہے کہ وہ کوئی ایسی چیز ہوتی ہے جو بہ ذات خود ضعیف ترین وجود سے موجود ہوتی ہے، یعنی اس کا وجود غیر صوری امور سے تعلق رکھتا ہے، گو یا کہ قریب قریب وہ عدم اور نیستی کا ہم شکل ہوتا ہے، جیسا کہ ہیولی، حرکت، زمانہ، قوت، الامحودیت وغیرہ امور کا جو حال ہے، جن کا وجود قدیس اور ادنیٰ درجے کا ہے، یا اس لیے دشواری ہوتی ہے کہ وہ کوئی ایسی چیز ہے جس کا وجود شدید، اور جس کا ظہور اتنا غالب ہوتا ہے کہ وہ عقل ہیولانی کے وجود پر چھا جاتا ہے اور اس کے نور و روشنی کے سامنے اس کی روشنی اور اس کا نور ماندپڑ جاتا ہے جیسا کہ اس وجود کا حال ہے جو تمام چیزوں کا مبداء ہے، یا جو عقول عالیہ کی کیفیت ہے، اس کی وجہ یہ ہے کہ انسانی نفس کا تعلق چونکہ مادے (بدن) سے ہوتا ہے، اس تعلق کی وجہ سے اس میں ایک ایسی کمزوری پیدا ہو گئی ہے جس کی وجہ سے اس قسم کی تائناک اور درخشاں امور کے تصور سے اپنے کو عاجز پاتا ہے، البتہ نفس کے متعلق اس کی توقع کی جاتی ہے کہ جب وہ مادی علائن سے آزاد ہونے کے بعد ان امور کی طرف متوجہ ہو، اور ان کا مطالعہ جیسا کہ چاہیے کر کے اس کمال کو بھی حاصل کر لے تو اس وقت وہ اس عقلی عالم سے مشابہ ہو جاتا ہے، جو کل اور تمام موجودات کی صورت کی حیثیت سے حق تعالیٰ اور اس کے اس علم کے سامنے حاضر ہے، جو اشیا کے موجود ہونے سے پہلے اللہ تعالیٰ کو حاصل ہے۔

الحاصل یہی قوت جس کا نام عقل ہیولانی ہے، دراصل بالقوت یہ ایک عقلی عالم ہے، جو مبداء اول کے مشابہ ہونے کے لائق ہے۔

پھر کما و کیف اس قوت کے مراتب مختلف ہیں، یعنی کبھی فیعلیت سے قریب ہوتی ہے، اور کبھی بعید ہوتی ہے۔ نیز کبھی تو یہ ہر شے کے اعتبار سے عقل ہیولانی ہوتی ہے اور کبھی صرف بعض چیزوں کے اعتبار سے، پھر دونوں حالوں میں اعداد و شمار کے اعتبار سے اتنے مختلف مدارج پیدا ہوتے ہیں، جن کا احاطہ مشکل ہے، اور ہر ایک کے دو کنارے ہیں یعنی انتہائی بلادت و

کند ذہنی سے شروع ہو کر آخری درجہ اسی کا ایسا پیدا ہوتا ہے جس کی
 غباوت، اور بے حسی، ایک خاص حد تک محدود ہوتی ہے، اسی طرح
 ذکاوت و روشن ضمیری کے مدارج کی انتہا ایک ایسی قوت پر ہوتی ہے
 جسے قوت قدسیہ کے نام سے موسوم کرتے ہیں جس کی حالت یہ ہوتی ہے کہ
 اس کا تیل بھیک اٹھنے کو تیار رہتا ہے، اور اس طرح تیار رہتا ہے کہ
 عقل فعال کی آگ نے اسے ابھی جیوا بھی نہ تھا یہ تو عقل کا پہلا درجہ تھا
 دوسرا درجہ، اس کا وہ ہے، کہ علمی نفسانی صورتیں خیالی قوت میں اس طرح
 حاصل ہوں کہ گویا آبی کی خیالی قوت انہیں دیکھ رہی ہے، اور ان کا
 تفصیلی مشاہدہ کر رہی ہے۔

تیسرا درجہ اس کا وہ ہے جسے عقل بسیط کہتے ہیں، جس میں دوسرے
 معلومات اور مقولات جن کا حصول نفس میں بالقوت نہیں بلکہ بالفعل
 ہو چکا ہے، ان کے ساتھ یہ عقل بسیط متحد ہوتی ہے، کثرت و تفصیل کی
 آلائش سے عقل کا یہ درجہ پاک ہوتا ہے، کتاب شفا کے جس حصے کا تعلق
 "علم النفس" سے ہے، شیخ نے عقل بسیط کی اس نوعیت کو حسب ذیل
 الفاظ میں بیان کیا ہے:-

"مقولات اور معلومات کے تصور کے تین طریقے ہیں، پہلا
 طریقہ یہ ہے کہ عقل میں مفصل اور منظم شکل میں تصور کا قیام ہو،
 دوسرا طریقہ یہ ہے کہ تصور کا حصول تو عقل میں ہوا ہو، لیکن اس کی
 طرف سے توجہ ہٹی ہوئی ہو، یعنی اس معقول اور معلوم کی طرف اسے
 التفات نہ ہو، بلکہ اس معقول سے نفس کسی دوسرے معقول کی طرف
 منتقل ہو گیا ہو، کیونکہ ہم لوگوں کے نفس کے بس میں یہ نہیں ہے کہ
 چند چیزوں کا عقل ایک ہی وقت میں کریں۔"

تصور کی ایک اور شکل بھی ہے، مثلاً تم سے کوئی بات
 پوچھی جائے، اور اس کے جواب کا تمہیں علم ہو، یا قریب ہے کہ
 تمہاری سمجھ میں وہ بات آجائے اور جواب دیتے وقت وہ بات

تمہارے ذہن میں آجائے۔ ایسی صورت میں ظاہر ہے کہ تم کو اس کا یقین ہوگا کہ اس کا جواب میں دے دوں گا اگرچہ اس جواب کے تفصیلات اس وقت تمہارے سامنے نہیں ہونے، بلکہ ٹھیک جس وقت تم جواب دینا شروع کرتے ہو، انہی کے ساتھ ساتھ تفصیلات اور ان کی ترتیب تمہارے نفس میں قائم ہوتی چلی جاتی ہے، اور یہ جواب تم جو دے رہے ہو، اس یقین کے ساتھ دے رہو، کہ اس کا علم تمہیں حاصل ہے اگرچہ تفصیلات ابھی تمہارے سامنے نہیں ہیں، گویا تمہارا یہ اجمالی علم و یقین اس تفصیل کا مبدیہ اور سرچشمہ ہے، اگر کوئی اس پر یہ کہے کہ یہ (بالفعل) نہیں بلکہ اس جواب کا بالقوت علم ہے، لیکن ایسی قوت جو فعلیت سے قریب ہے تو میں کہوں گا کہ اس کا یہ خیال درست نہیں ہے، بلکہ واقعہ یہی ہے کہ جواب دینے والے کے اندر بالفعل یقین پایا جاتا ہے، اور اس کا وہ قطعاً محتاج نہیں ہے کہ اسے وہ حاصل کرے (یعنی نہ اس جواب کی قریبی قوت اس میں ہے اور نہ بعید قوت) بلکہ بالفعل یقین ہے، اور یہ یقین اس میں یہ اس طور پر پایا جاتا ہے، کہ جواب دینے والے کو (جواب دینے سے پہلے) اس کا یقین ہوتا ہے، کہ یہ جواب میرے دماغ میں موجود ہے، اور اس طرح موجود ہے کہ جب چاہے اسے جان سکتا ہے، یعنی اپنے اندر اسے حاضر کر لے سکتا ہے الغرض اس شخص میں بالفعل یہ یقین پایا جاتا ہے کہ یہ جواب اس میں بالفعل یقین کے رنگ میں حاصل شدہ ہے، کیونکہ حصول نو آخر کسی چیز ہی کا ہوتا ہے، پس یہی چیز جس کی طرف وہ اپنے دماغ میں اشارہ کرتا ہے بالفعل اس کا حصول اس کے اندر ہے، کیونکہ ایسی چیز جو بالفعل مجہول اور نامعلوم ہو، اس کے متعلق اس یقین کا پیدا ہونا ناممکن ہے کہ بالفعل اس کو وہ

معلوم ہے اور اس کے دماغ میں محفوظ ہے، خلاصہ یہ ہے کہ کسی چیز کے کسی حال کے متعلق یقین اسی وقت پیدا ہو سکتا ہے، جب یقین کی یہ بہت اسے معلوم ہو، جب اس چیز کی طرف بالفعل اپنے دماغ میں جوئے کا وہ اشارہ بھی کر رہا ہے، اور اس بات کا اسے بالفعل یقین بھی حاصل ہے کہ اس کے دماغ میں وہ محفوظ ہے، تو اس قسم کے بسیط علم کے اعتبار سے قطعاً وہ اس کا معلوم ہے، البتہ اس کے بعد پھر اسی معلوم کو علم کی دوسری قسم (یعنی بجائے بسیط علم کے تفصیلی علم) کے ذریعے سے معلوم بنانا چاہتا ہے کس قدر عجیب بات ہے کہ اس طریقے سے جواب دینے والے جب کسی کو تعلیم دینا شروع کرتے ہیں، تو اس وقت وہی بات جس کا احساس انہیں اچانک اجمالی طور پر ہوتا ہے اسی کی تفصیل کرتے ہیں، اور دوسرے طریقے سے پھر اسی علم کو بیان کر اے سکھاتے ہیں (یعنی اجمالی علم کو مفصل کر کے اس کی تعلیم دیتے ہیں) اس وقت (تفصیلی صورتیں) اس کے ذہن میں مرتب ہوتی ہیں، اور انہی کے مطابق الفاظ میں بھی ترتیب پیدا ہوتی ہے۔

بہر حال علم کے ان دو طریقوں میں سے ایک طریقے کا نام علم فکری ہے (اور یہ وہی تفصیلی علم ہے) اور دوسرا علم بسیط ہے جس کی خاص شان یہ ہے، کہ اس میں ایک صورت کے بعد دوسری صورت نہیں ہوتی، بلکہ اس کی حیثیت ایک واحد بسیط امر کی ہوتی ہے، پھر اسی سے تفصیلی صورتیں نکل نکل کر اس چیز میں حاصل ہوتی ہیں جو ان صورتوں کو قبول کرتی ہے، گویا یہ بسیط علم اس چیز کا فاعل اور پیدا کرنے والا ہے جس کا نام ہم نے علم فکری رکھا ہے اور وہی بسیط علم اس تفصیلی علم کا مبدؤ اور بمنزلہ تخم کے ہوتا ہے اور نفس جو عقول فعالہ سے گونہ مشابہت رکھتا ہے اس مشابہت کی بنیاد اس کی یہی مطلق عقلی قوت ہے، باقی تفصیلی علم، تو نفس کے لیے

اس کا حصول یہ حیثیت نفس ہی کے ہوتا ہے، اگر نفس میں اس علم کا حصول نہ ہو، تو اس کے یہ معنی ہوں گے کہ نفسانی علم اس میں نہیں پایا گیا، اور یہ سوال کہ نفس ناطقہ کا مبدع کوئی ایسی چیز کیسے ہو سکتا ہے جو خود نفس نہیں ہے، اور اس کا علم وہ نہیں ہے جو نفس کا علم ہوتا ہے، تو یہ بات ذرا قابل غور ہے چاہیے کہ خود اپنے اوپر تم غور کرو، یہاں جاننے کی ایک چیز یہ ہے کہ محض عقل میں دراصل کسی قسم کی کثرت نہیں ہوتی، اور نہ اس میں صورتوں کی ترتیب اس طور پر ہوتی ہے کہ ایک صورت کے بعد دوسری صورت ہو، بلکہ یہی خالص عقل "بہر صورت کی مبدع ہوتی ہے اسی سے تمام صورتیں چوٹ چوٹ کر نکلتی ہیں، اور نفس پر ان کا فیضان ہوتا ہے، اسی پر ان "مفارقات" اور "غیر مادی مجردات" کو قیاس کرنا چاہیے، جیسے اشیاء کا عقل ان کو جو ہوتا ہے اس کی بھی یہی حالت ہے۔ کیونکہ ان "مفارقات" کی عقل وہی عقل ہے جو صورتوں کو پیدا کرتی اور ان کی فعال و خلاق ہوتی ہے، جیسے ان کے عقل کی صورت یہ نہیں ہوتی کہ صورتوں کا صرت ادراک کر لیتے ہوں، بلکہ ان صورتوں کو وہی پیدا بھی کرتی ہیں، اور ان کی وہ حالت ہوتی ہے، جو عالم کی صورتوں کا حال نفس میں یہ حیثیت نفس ہونے کے ہوتا ہے، بہر حال عقلی ادراک کو ان صورتوں سے گونہ مشابہت و مناسبت ہوتی ہے جو مادے اور مادے کے عوارض سے مجرود و پاک ہوتی ہیں، نفس کو تو ان مجرود غیر مادی صورتوں سے یہ مشابہت ہے کہ وہ ایک ایسا جوہر ہے جو ان غیر مادی صورتوں کو قبول کرتا اور اس میں ان کا انطباع ہوتا ہے، اور عقل کو ان سے یہ تعلق ہے، کہ وہ ایک جوہر ہے جو ان صورتوں کا مبدع ان کا فعال و خلاق ہے۔"

یہ ہے شیخ کی عبارت کا خلاصہ، میں کہتا ہوں کہ اس قسم کی عقل بسیطہ کو اس وقت تک ثابت کرنا ناممکن ہے، جب تک کہ مائل و معقول اور

عالم و معلوم میں اس قسم کا اتحاد نہ ثابت کر لیا جائے جسے بدلیل میں پہلے بیان کر چکا ہوں۔ شیخ پر تعجب ہے کہ اس قسم کی باتوں کا وہ ان مقامات پر ذکر بھی کرتے ہیں اور ان پر یقین رکھتے ہیں، لیکن باوجود اس کے مذکورہ بالا اتحاد کے نظریے کے انکار پر انھیں شدت سے اصرار بھی ہے، اگر اس عقل بسیط میں جس کے وجود کا شیخ انسانی نوع میں بھی قائل ہیں، اور مواد و اجساد سے جو جو اہر بالکلیہ علیحدہ اور جدا رہتے ہیں (یعنی مفارقات میں) ان کے وجود کو تسلیم کرتے ہیں، اس عقل میں اگر ان معانی اور ان امور کا وجود نہیں ہوتا تو پھر ان سے نفوس پر ان معانی کا فیضان کس طرح ہوگا جو ان کے لیے حاصل شدہ نہ تھے اور قوت و صلاحیت کی حالت سے شکل کروہ ان امور کے متعلق فعلیت کس طرح حاصل کر سکتے ہیں جن کا حصول ان کے لیے نہ تھا، نیز اس عقل بسیط میں اس کی بساطت کے باوجود ان معقولات اور محسوسات کی صورتیں کیسے محفوظ اور جمع ہو سکتی ہیں جو نفس سے اوجھل ہوتی ہیں، لیکن جب اپنے عقلی خزانے کی طرف نفس توجہ کرتا ہے، تو انھیں اپنے اندر محفوظ پاتا ہے، جیسا کہ شیخ نے اسی فصل میں ان الفاظ میں بیان کیا ہے:-

”ہم اس وقت انسانی نفوس کے متعلق اور ان معقولات و معلومات کے متعلق آخر کیا کہہ سکتے ہیں جنہیں نفس حاصل بھی کرتا ہے اور ان سے ہٹ کر دوسرے معلومات کی طرف متوجہ ہو جاتا ہے آیا یہ معلومات اور معقولات نفس میں کامل اور تمام فعلیت کے ساتھ موجود رہتے ہیں، اگر یہی واقعہ ہے تو چاہیے کہ نفس ان معلومات کا کامل اور تمام فعلیت کے ساتھ عالم ہو، یا نفس کی حیثیت ایک خزانے کی ہوگی جس میں یہ معلومات محفوظ اور مخزون ہوں گے، اب یہ خزانہ جس میں یہ معلومات جمع ہوتے ہیں، یا نفس کی خود ذات ہوگی یا اس کا بدن ہوگا، یا کوئی ایسی چیز خزانہ ہوگی جس کا بدن سے تعلق ہوگا، میں

پہلے بتا چکا ہوں کہ بدن ہو، یا ایسی چیز ہو جس کا بدن سے تعلق ہو، وہ معقولات اور معلومات کے محل نہیں ہو سکتے۔

یا یہ سمجھا جائے کہ ان عقلی صورتوں کا قیام بذات خود ہے (یعنی کسی دوسری چیز میں ہو کر نہیں پائی جاتیں) بلکہ بذات خود قائم ہیں، اور اس طرح قائم ہیں کہ ہر صورت ایک مستقل نوع ہے اور بذات خود قائم ہے۔ نفس کی نظر ان پر پڑتی ہے اور کبھی ان سے غافل ہوتا ہے، جب ان پر نفس کی نظر پڑتی ہے، تو ان کا تشل نفس میں ہو جاتا ہے، اور جب ان سے نفس نظر بھی لیتا اور اعراض کرتا ہے، تو ان کا تشل اس میں نہیں ہوتا۔ گویا ان کے اعتبار سے نفس کی حالت آئینہ جیسی ہے، اور ان کی حیثیت اس آئینے کے اعتبار سے خارجی امور کی ہے، اس لیے اس آئینے میں کبھی یہ نمایاں ہوتی ہیں اور کبھی نہیں نمایاں ہوتی ہیں، اور یہ دونوں باتیں ان مختلف نسبتوں کا نتیجہ ہوتا ہے، جو ان میں اور نفس کے درمیان قائم ہوتی ہیں، یا ان کی حالت اور حیثیت مبدع فعال کی ہوتی ہے، اور نفس کے مطالبے پر انہی سے ایک صورت کے بعد دوسری صورت فائز ہوتی رہتی ہے۔

شیخ نے اس کے بعد اس کی تصریح کی ہے کہ:-

”گذشتہ بالا احتمالات میں سے جو بات سچی اور حق ہے وہ آخری احتمال ہے۔“

شیخ نے اس سلسلے میں باقی ماندہ احتمالات کو باطل کر کے لکھا ہے کہ ”حکمتہ اولیٰ“ میں یہ بیان کیا جائے گا کہ ان صورتوں کا قیام انفرادی طور پر یعنی محل وغیرہ سے الگ ہو کر ناممکن ہے۔“ شیخ کا اس سے یہ مقصود ہے کہ افلاطون اور اس کے ماننے والوں کی طرف جو یہ نظریہ منسوب کیا گیا ہے کہ مادے سے جدا ہو کر صورتوں کا قیام ہوتا ہے، یعنی ”صور مفارقہ“ مثل افلاطونیہ کے

وجود کے جو یہ لوگ قائل ہیں یہ خیال صحیح نہیں ہے ظاہر ہے کہ شیخ کے نزدیک اس کے بعد جو بات صحیح قرار پاسکتی ہے وہ یہی ہو سکتی ہے کہ عقل بسیط معقولات کا خزانہ ہے لیکن شیخ کے اصول پر اس پر یہ اعتراض ہوگا کہ اتحاد کے نظریے کے انکار کے بعد یہ بات کیسے درست ہو سکتی ہے کہ عقل بسیط میں ان تفصیلات کی صورتیں کیسے اکٹھی ہو کر پائی جاتی ہیں، اور اس میں وہ کس طرح محفوظ ہو سکتی ہیں۔

واقعہ یہ ہے کہ الہیاتی مسائل میں یہ مسئلہ بھی بہت زیادہ اہمیت رکھتا ہے، اور اس کا شمار بھی اہمات مسائل میں ہونا چاہیے، اسی سلسلے میں عنقریب توحید کی وہ خاص تعبیر اور تحقیق جو محض اہل اللہ کے ساتھ مخصوص ہے، عنقریب اس کا انکشاف تم پر کیا جائے گا، اور اس مسئلے کی واقعی تحقیق سچی بات تو یہ ہے کہ اس وقت تک نہیں ہو سکتی جب تک کہ ان قواعد اور اصول کو جن کی کے ساتھ نہ سمجھ لیا جائے جن کا ذکر میں نے کتاب کے ابتدائی مباحث میں کیا ہے، یعنی یہ بات کہ موجود ہونے میں اصل ہونے کی حیثیت صرف وجود کو حاصل ہے اور ماہیت اسی وجود سے متزعج ہوتی اور اسی سے آدمی کا ذہن اس کو حاصل کرتا ہے، اور یہ بات کہ وجود ہی شدت اور ضعف کی صفت سے موصوف ہوتا ہے، وجود جتنا قوی ہوگا اسی قدر کھلی معانی، اور انسانی ماہیتوں کے احاطے میں اس کا دائرہ زیادہ وسیع ہوتا ہے، پھر جب وجود عقل بسیط کی حد تک پہنچ جاتا ہے جو عالم اجسام اور مقدار سے بالکل منزہ اور پاک ہوتی ہے، تو اس وقت وہی تمام معقولات کی کل بن جاتی ہے، اور اشیا کا انتہائی کمال وہی ہو جاتی ہے، اور افضل و بہتر طریقے سے ہوتی ہے، جس کی رسانی اس حقیقت تک نہیں ہوتی ہے اور جس نے تحقیق کے چشمے کا پانی نہیں چکھا ہے، اس لیے ناممکن ہے کہ اس بسیط عقل کو وہ سمجھ سکے، جو تمام تفصیلی علوم کا سرچشمہ ہے یہی وجہ ہے کہ ان لوگوں میں جو علم و فضل میں مشہور ہیں اور فلسفیانہ علوم و حکیمانہ معارف کی تلاش و تحقیق میں مستغرق رہتے ہیں ان میں اکثروں نے

اس مسئلے کو سخت دشوار مسئلہ قرار دیا ہے، اور اس کی تصدیق سے انھوں نے اپنے کو عاجز محسوس کیا۔ مثلاً شیخ سہروردی نے اپنی کتاب "مطارحات" اور "تلویحات" اور "حکۃ الاشراق" میں یہی رد یہ اختیار کیا ہے، لیکن سرے سے اس قسم کی عقل بسیط کے وجود کا صراحتاً انکار ہی کر دیا ہے۔ یہی حال امام رازی اور ان لوگوں کا ہے، جو اسی طبقے سے تعلق رکھتے ہیں جن سے، امام کا تعلق ہے، شیخ سہروردی "مطارحات" میں رقم طراز ہیں:-

”پھر یہ لوگ (یعنی مشائی حکماء)، اس مسئلے پر آئے کہ اشیاء کا تعقل باری تعالیٰ کو کس طرح ہوتا ہے، انھوں نے اس سوال کو اٹھا کر اب یہ دعویٰ کیا کہ اگر خدا کو خود اپنی ذات کا تعقل ہے، تو اس کا لازمی نتیجہ یہ ہے کہ اپنی ذات کے لوازم کا بھی اسے تعقل ہوگا، اور ذات کے لوازم کا تعقل خود ذات کے تعقل میں ردپوش اور اسی کے ساتھ لیٹا ہوا ہوگا، کیونکہ مثلاً ہم جب انسانیت کا تعقل کریں گے، تو اس نقل میں انسانیت کے لوازم کا تعقل بھی نتیجاً ردپوش اور لیٹا ہوا ہوگا، بسا اوقات ان لوگوں کی طرف سے تفصیلی مثال بھی پیش کی گئی ہے، علم کا حصول جب تفصیلی صورت میں ہو، اور جب علم کا حصول غلیظ نہیں بلکہ قوت کے رنگ میں اس طور پر ہو، کہ آدمی جب اس کو حاضر کرنا چاہے تو وہ اس کے سامنے آجائے، علم کی ان دونوں صورتوں میں یہ فرق کرتے ہیں کہ ثانی الذکر شکل میں گویا علم کا ایک بلکہ حاصل ہوتا ہے، اور صورت حاصل نہیں ہوتی، اور ان دونوں شکلوں کے سوا ایک اور حالت کے بھی مدعی ہیں، یعنی مثلاً کسی شخص سے اچانک چند سوالات کر دیے جاتے ہیں، اور ہر سوال کے جواب کا علم اسے اجمالی طور پر حاصل ہو جاتا ہے، اور اس کے بعد پھر اس جواب کی تفصیل شروع کرتا ہے، اور ایسی تفصیل کرتا ہے کہ لوگوں کے کان بھر جاتے ہیں اور کتابوں کے اوراق سیاہ ہو جاتے ہیں“

(مذکورہ بالا صورت میں) اجمالی علم کی حیثیت ایک ایسے واحد علم کی ہوتی ہے جس کا تعلق کثیر اور متعدد اشیا سے ہے، اور یہ اجمالی علم بالقوت علم نہیں ہے، اس لیے کہ آدمی خود اپنے اندر یہ محسوس کرتا ہے، کہ اس اجمالی علم کے وقت اس کی وہ حالت نہیں ہوتی جو بالقوت والے علم کے زمانے میں اس وقت ہوتی ہے جب تک سوال اس پر پیش نہ کیا گیا ہو۔

متاخرین نے مختلف بحث و مباحثے کے بعد جب یہ محسوس کیا کہ اس خیال کی بنیاد محض سہل انگاری پر مبنی ہے، یعنی اس مسئلے میں غلاں غلاں کمزوریاں انہوں نے پائیں۔
شیخ الاشراق اسی طرح ایک طویل گفتگو آخر تک کرتے چلے گئے ہیں، اور آخر میں لکھتے ہیں:۔

قائل کا یہ قول کہ حق تعالیٰ کو اپنی ذات کا جو علم ہے اس علم میں لوازم ذات کا علم بھی روپوش اور لپٹا ہوا ہے، اس میں غفلات سے کام لیا گیا ہے، اس لیے کہ بحث کرنے والا یہ کہہ سکتا ہے کہ حق تعالیٰ کو اپنی ذات کا اور لوازم ذات کا علم ہے یا نہیں، اگر نہیں ہے، تو وہ دوسری بات ہے، اور یہ محال ہے، اور اگر اس کو اپنی ذات کا اور لوازم ذات کا علم ہے، اور ذات کے لوازم چونکہ حق تعالیٰ کے علم کے تابع ہیں، اس لیے ثبات ہوا کہ اپنی ذات کا جو خدا کو علم ہے، یہ اس علم سے مختلف ہے، جو اس کو ذات کے لوازم کا ہے، ظاہر ہے کہ ایسی صورت میں یہاں علم متعدد ہو جاتا ہے، نیز ذات کے لوازم چونکہ ذات حق کے تابع ہیں، اس لیے ضروری ہوا کہ لوازم ذات کا علم اس علم کا تابع ہوگا جو حق تعالیٰ کو خود اپنی ذات کا ہے۔

باقی مذکورہ بالا اجمالی علم کی جو تین مثالیں پیش کی گئی ہیں، نوان کے متعلق حریف مقابل یہ کہہ سکتا ہے، کہ سوالات کے ایک دفعہ

اچانک پیش کرنے کا جو دعویٰ کیا گیا ہے، یہ صحیح نہیں ہے بلکہ سوالات ہمیشہ یکے بعد دیگرے پیش کیے جاتے ہیں، اور ہر سوال کے بعد اس کا اجمالی جواب ذہن میں آجاتا ہے، اور دوسرا اعتراض الگ یہ ہے کہ جوابات کی تفصیل سے پہلے آدمی اپنے اندر جو کچھ بھی پاتا ہے وہ اس کے سوا نہیں ہے کہ چند جوابوں میں سے ہر سوال کے متعلق جواب کو حاصل کر دینے کی ایک قریبی قوت اس میں پائی جاتی ہے، اور دونوں قوتوں میں جو فرق ہے وہ ظاہر ہے، لیکن سوال سے پہلے جو قوت اور صلاحیت ہوتی ہے اور سوال کے بعد جو پیدا ہوتی ہے، کہ ان دونوں میں ایک تو قریبی قوت و صلاحیت کی تعبیر ہے اور دوسری کی تعبیر اقرب ترین قوت سے کی جاتی ہے، اس لیے کہ شے کی اسفنداد و صلاحیت و قوت کے ظاہر ہے کہ مختلف مدارج اور مراتب ہیں، شیخ سہروردی کا کلام ختم ہوا۔

امام رازی اپنی کتاب مباحث مشرقیہ میں اجمالی اور تفصیلی تصور کے دونوں معنوں کے ذکر کے بعد لکھتے ہیں :-

”یہ وہ آخری بات تھی جس کا تذکرہ ان (مشائی حکما) نے کیا ہے، لیکن میرے خیال میں واقعے کی صورت وہ نہیں ہے جو یہ لوگ کہتے ہیں، بلکہ علم کی دو ہی صورتیں ہیں، یا وہ بالقوت ہوگا، یا تفصیلی رنگ میں بالفعل ہوگا، باقی تیسری شکل یعنی علم بسیط سو میرے نزدیک یہ غلط اور باطل ہے، کیونکہ یہ لوگ یہ بیان کرتے ہیں کہ معقول کی صورت کا عاقل کے سامنے حاضر ہونا یہی علم کی حقیقت ہے، اب اس عقل بسیط کے متعلق سوال ہے کہ اگر یہ کوئی واحد صورت ہے جو حقیقت متعدد اور کثیر امور کے مطابق ہے تو یہ باطل ہے، اس لیے کہ کوئی ایک عقلی صورت اگر متعدد اور کثیر امور کے مطابق ہوگی، تو اس کا یہ مطلب ہوگا کہ جو امور اپنی اپنی حقیقت میں باہم مختلف ہیں، ان کے ساتھ

یہ واحد صورتِ ماہیت میں مساوات کی نسبت رکھتا ہے ظاہر ہے کہ اس وقت ان صورتوں کی بھی حقیقتیں مختلف ہو جائیں گی والا نکہ فرض یہ کیا گیا ہے کہ یہ صورت واحد اور ایک ہے بہت (یہ خلاف مفروض ہے)۔ اور اگر یہ کہا جائے کہ یہ بسیط تعقل مختلف معلومات اور

مستقلات کے اعتبار سے مختلف صورتوں کی حیثیت رکھتا ہے، تو اس کا مطلب یہ ہوگا کہ ان معلومات کا تفصیلی علم حاصل ہے اس لیے کہ تفصیلی علم کا مطلب اس کے سوا اور کیا ہوتا ہے پس معلوم ہوا کہ جو کچھ ان کا بیان ہے، بعید از فہم ہے، ثناء عقل بسیط سے ان کی مراد یہ ہو کہ معلومات کی صورتوں کا حصول دفعۃً ہوتا ہے، اور یہی تعقل سے ان کی غرض یہ ہو کہ معلومات کی صورتوں کا حصول زمانی ترتیب کے ساتھ ہوتا ہے، یعنی یکے بعد دیگرے ہوتا ہے، اگر ان کی یہی غرض ہے تو یہ بات صحیح ہے، اور ان سے اس باب میں کوئی جھگڑا نہیں ہے، لیکن صرف اس قدر ادا در خالص قوت اور محض فعلیت کے درمیان اس کی حیثیت کسی امر متوسط کی نہیں ہے، بلکہ اس کا حاصل تو یہ نکلتا ہے کہ علوم کا اجتماع کبھی تو ایک ہی وقت میں ہو جاتا ہے اور کبھی یکے بعد دیگرے ان کا حصول ہوتا ہے۔

باقی علم کے متعلق میں نے جو مسلک اختیار کیا ہے یعنی وہ ایک اضافی حالت کا نام ہے، تو اس کی بنیاد پر ان کے اس خیال کی غلطی اور بھی زیادہ ظاہر ہے، اس لیے کہ دو چیزوں میں سے جب کسی ایک کی طرف کوئی چیز منسوب ہوگی، تو یہ اضافت یقیناً اس اضافت اور نسبت کے سوا ہوگی، جب دوسری چیز کی طرف وہ منسوب ہو، یعنی جب اضافتوں اور نسبتوں میں تقدم ہوگا، تو ایسا ہونا ضروری ہے، تو اس کا مطلب یہ ہوگا کہ ان علوم کا حصول تفصیلی طور پر ہوتا ہے، اور یہ جو ان کی طرف سے کہا جاتا ہے کہ جواب کی ان میں قدرت ہے، اس بات کا علم خود جواب کے علم کو متفہم ہے تو ہم کہتے ہیں کہ اس حال میں اس بات کا علم ہوتا ہے کہ اس کو

ایک ایسی چیز پر قدرت حاصل ہے جس سے اس سوال کا جواب دیا جاسکتا ہے، لیکن خود اس شخص کی حقیقت تو اس کا جواب سے پہلے وہ عالم نہیں ہے، کیونکہ آخر اس جواب کی بھی تو کوئی حقیقت ہوگی کوئی ماہیت ہوگی اور اس کو ایک امر لازم ہے، یعنی یہ بات کہ اس سوال کا جواب وہ بن سکتا ہے، پس معلوم ہوا کہ جواب کی حقیقت تو اس وقت بھی مجہول ہی ہوتی ہے، لیکن اس کا لازم معلوم ہے اور تفصیلی طور پر معلوم ہے اور اس کی مثال ایسی ہے کہ ہم کو نفس کے متعلق یہ بات معلوم ہو، کہ وہ ایک ایسی چیز ہے جو بدن میں حرکت پیدا کرتی ہے، تو بدن کا محرک ہونا یہ نفس کے لازم میں سے ایک لازم ہے اور اس لازم کا تفصیلی علم حاصل ہے۔ اگرچہ خود نفس کی حقیقت مجہول ہو، پھر دوسرے طریقے سے اس کی حقیقت کا علم حاصل ہوگا، اسی حاصل یہ بات ثابت ہوئی کہ مثالی حکما کا قول اس باب میں صحیح نہیں ہے اور جس دلیل کا میں نے ذکر کیا اس سے یہ بھی معلوم ہوا کہ متعدد اور کثیر معلومات کا علم کوئی واحد علم نہیں ہو سکتا۔

میں کہتا ہوں کہ یہ مسئلہ اتنا بلند، اور اونچا ہے، کہ اس کی تہ تک اس قسم کے آدمی جیسا کہ یہ شخص ہے اپنی قوت فکر سے اور مباحثاتی علوم میں تگ و دو کرنے سے رسائی نہیں ہو سکتی، اگرچہ مشہور مسایل کے جاننے میں اس کی شہرت ہے اگر اس مسئلے تک آدمی فکری نظر، اور اساتذہ و معلمین سے جو باتیں وراثتہ نقل ہوتی چلی آرہی ہیں، محض ان کے مطالعے اور تلاش پہ پہنچ سکتا تھا، تو شیخ رئیس اور جو لوگ ان کے لگ بھگ اور ان سے قریب ہیں، اس سے غفلت نہیں برت سکتے تھے حالانکہ خود شیخ رئیس سے اس کے متعلق جس قسم کی متضاد باتیں صادر ہو چکی ہیں، وہ گذر چکیں، یعنی عقل بسط کو ثابت بھی کیا ہے، اور عالم و معلوم و عاقل و معقول کے اتحاد کا انکار بھی کیا ہے۔

فصل

یہ ممکن ہے کہ آن واحد میں نفس چند مختلف چیزوں کا ادراک اور تعقل کرے، اس فصل میں اسی دعویٰ کو ثبات کیا جائے گا، بات یہ ہے کہ اس مسلک کے رو سے جوہر نے اختیار کیا ہے، یعنی صلاحیت اور قوت کے حدود سے نکل کر نفس جب فعلیت کے مدارج طے کر لیتا ہے، تو میں نے دعویٰ کیا تھا کہ اس وقت نفس کی حیثیت عقل بسیط ہونے کی ہو جاتی ہے، اور عقل بسیط جب تمام اشیا کی کل ہے، اور ہر چیز کو یا اس میں سمٹ جاتی ہے، تو اس وقت ایسا ہونا، یعنی مختلف چیزوں کا تعقل آن واحد میں نفس کو حاصل ہو ایک ثابت شدہ واقعے کی شکل میرے نزدیک اختیار کر لیتا ہے، اس اجمال کی تفصیل یہ ہے، کہ علم اور تعقل کے متعلق بتایا جا چکا ہے کہ دراصل یہ وجود ہی کی ایک قسم ہے، اور وجود کے متعلق معلوم ہے کہ ماہیت سے وہ متحد ہے، اسی طرح علم بھی معلوم سے متحد ہے۔ پھر جس طرح بعض ہستیاں چونکہ کمینہ خسیں کم مایہ ہوتی ہیں اور بعض شریف و قوی و پر مایہ ہوتی ہیں، نیز عام قاعدہ ہے کہ کم مایہ خسیں ادنیٰ درجے کے وجود ہوتے ہیں، ان کی حیثیت بالکل جھٹکے کی ہوتی ہے، معنی کا حصہ ان میں کم ہوتا ہے، اور کسی خاص معنی کے ساتھ وہ مخصوص ہوتے ہیں، مثلاً کسی واحد مقدار کو دیکھو اس کی بلندی اس کا پھیلاؤ اور کشادگی، مختلف جہات میں بہ ظاہر زیادہ کیوں نہ ہو، لیکن اسی خاص مقدار کی حد تک اس کی ہستی محدود ہوتی ہے۔ بخلاف اس وجود کے جو شریف و قوی ہوتا ہے، اگرچہ مقدار میں وہ چھوٹا ہی کیوں نہ ہو، یا سرے سے اس کی مقدار ہی نہ ہو، جیسا کہ نفس ناطقہ کا حال ہے، لیکن با این ہمہ اس کی حیثیت جھٹکے کی نہیں بلکہ مغز کی ہوتی ہے، جتنے معانی کا احاطہ وہ کر سکتا ہے، یہی شتم کی ہستیاں نہیں کر سکتیں۔

بہر حال جس طرح وجود کی یہ دو قسمیں ہیں، یوں ہی علم کے بھی متعدد اقسام ہیں، یعنی اس میں بعض قسمیں خسیں اور ادنیٰ درجے کی

ہوتی ہیں، مثلاً حسی علم کا جو مال ہے، کہ چند مختلف محسوسات کا احساس حسی قوت سے ناممکن ہے، اور بعض قسمیں علم کی بھی شریعت ہوتی ہیں، مثلاً نقل کی جو کیفیت ہے، کہ ایک ہی عقل غیبی بنا ہی اور لامحدود معقولات و معلومات کا ادراک کر سکتی ہے، جیسا کہ عقل بسیط کی یہی حالت ہے، خلاصہ یہ ہے کہ جو دو چیز جتنا زیادہ اعلیٰ وارفع ہوگی، اس کا علم بھی معلومات کے احاطے میں اسی قدر وسیع ہوگا، اور ماہیتوں کا اجتماع اسی قدر اس میں زیادہ ہوگا، (بہر حال حسی علم اور عقلی علم تو دونوں مد مقابل ہیں) باقی نفسانی علم، تخیل اور عقل بسیط کے درمیانی درجے کی چیز ہے، اسی لیے ان واحد میں اس کا تعلق دو معلوم سے ہو سکتا ہے اور ہوتا ہے، مثلاً دو چیزوں کے درمیان نفس حکم کر سکتا ہے، یعنی ایک گود دوسرے پر محمول کرتا ہے، ظاہریات ہے کہ ہم جب کسی شے کو دوسری شے کے لیے ثابت کرتے ہیں تو اس وقت ان واحد میں دو تصورات کا حصول ضروری ہے، یعنی موضوع کا تصور اور محمول کا تصور، اس لیے کہ دو چیزوں کے متعلق حکم کرنے والے کے لیے ناگزیر ہے کہ دونوں امور اس کے سامنے حاضر ہوں، پس ثابت ہوا کہ طرفین کی حاضری حکم کے وقت لازمی ہے، اگر ایسا نہ ہوگا، تو ماننا پڑے گا کہ حکم کرنے والے کے سامنے صرف ایک تصور حاضر رہتا ہے، اور یہ بات حکم کے منافی ہے اس لیے کہ حکم کے لیے تو دو تصوروں کے حضور کی ضرورت ہے تو گویا حکم لگانے کا کام نفس کے لیے ہمیشہ کے واسطے ناممکن قرار پائے گا، نیز جب کسی چیز کا علم ہمیں اس کی کامل ذاتی تعریف اور حد تمام کے ذریعے سے ہوتا ہے، تو اس وقت اس چیز کی کامل اور پوری حقیقت کو ہم جانتے ہیں، پس اگر شے کے تمام اجزاء کا علم ان واحد میں ناممکن قرار دیا جائے گا، تو اس کا مطلب یہ ہوگا کہ کسی چیز کے کنہ حقیقت کا علم ایک آن میں ناممکن ہوگا، اور دونوں یا توں کا اقتضایہ ہے کہ متعدد اور کثیر تصورات کا حصول آن واحد میں ممکن ہے، باقی متعدد تصدیقات کا حصول بھی کیوں ممکن ہے، تو اس کی وجہ یہ ہے کہ

نتیجہ کبھی ایک مقدمے سے نہیں نکلا کرتا، اب اگر آں واحد میں ایک ساتھ دو مقدموں کا علم ناممکن ہو، تو نتیجے کا علم بھی ناممکن ہو جائے گا، نیز ایسی دو چیزیں جن میں تضال کا تعلق ہو، یعنی دونوں باہم مضاف ہوں ان دونوں کا علم ایک ساتھ ہوا کرتا ہے، یونہی لازم کے وجود کا علم لازم کے ساتھ ہوتا ہے۔

ان تمام امور سے یہ بات ثابت ہوئی، کہ متعدد علوم کا حصول آں واحد میں ممکن ہے، اس خیال کی تائید اور توثیق اس سے بھی ہوتی ہے، کہ متعدد اور مختلف معلومات کا جب کوئی نفس عالم ہوتا ہے، اور اس علم میں جب عقلیت کا مقام اسے حاصل ہو جاتا ہے، تو اس وقت جب بشریت کی چادر اتار کر نفس تجرد کی کیفیت حاصل کر لیتا ہے تو قاعدہ ہے کہ تجرد کی اس کیفیت کے بعد نفس ان علوم سے خالی اور مفلس نہیں ہو جاتا، بلکہ ان علوم میں اس کی انکشافی کیفیت اور زیادہ ترقی پذیر ہو جاتی ہے، و فروع اور صفائی علم کی اور زیادہ بڑھ جاتی ہے اور اسی کے ساتھ یہ بھی واقعہ ہے کہ تجرد کی حالت کے بعد جب وقت اور زمانے کے انقلابی تغیرات سے نفس کو نجات حاصل ہو جاتی ہے، تو اس کے سارے معلومات دفعہ آں واحد میں اس کے سامنے حاضر اور پیش ہو جاتے ہیں، ٹھیک اس کی حالت وہی ہو جاتی ہے، جو ان ہستیوں کی ہے، جو مادے سے مجرد ہیں، اور ان کا شمار مفارقات کے ذیل میں کیا جاتا ہے، یعنی ان مفارقات کے سامنے ان کے سارے معلومات فعلیت کی شکل میں ایک ساتھ موجود رہتے ہیں، اور معلومات کی حاضری کی یہ ایسی فعلیت ہوتی ہے جو ہر قسم کی قوت و صلاحیت کی آلودگی سے پاک ہوتی ہے، مطلب یہ ہے کہ مفارقات کے سارے معلومات بالفعل حاصل شدہ ہوتے ہیں یہ نہیں ہوتا کہ بعض تو بالفعل ہیں، اور بعضوں کے حصول کا اس میں امکان ہوتا ہے۔

اس پر تم اگر یہ پوچھو کہ ہم خود اپنے اوپر جب غور کرتے ہیں، تو

یہ پاتے ہیں کہ جب کسی چیز کی طرف ہمارا ذہن متوجہ ہوتا ہے، تو اس وقت کسی دوسری چیز کے جاننے سے ہم معذور ہوتے ہیں، ایسے اس کے جواب میں کہوں گا کہ یہ بتایا جا چکا ہے کہ علم کا حال وہی ہے جو وجود کا ہے، اپنے نقص اور کمال میں دونوں کے مختلف افراد مختلف ہوتے ہیں، مثلاً عقلی علم کا حال وہی ہے جو عقلی وجود کا حال ہے، اور اس کے ادراک و تعقل کی حالت خیالی ادراک اور حسی وجود سے بالکل مختلف ہے، مثلاً ہم جب بچے بولتے ہیں کہ انسان ایک جوہر ہے، جو ابعاد ثلاثہ کو قبول کرتا ہے اور اس میں نشوونما کی قوت ہے وہ حساس ہے اور ناطق ہے، تو اس وقت ہماری عقل ان الفاظ کے معانی کا احاطہ کر لیتی ہے اور ہمارے خیال پر انھی معقولات کے مطابق ایک خاص اثر مرتب ہوتا ہے، لیکن اسی فقرے کو بدل کر جب ہم کہیں ناطق حساس، نامی، قابل ابعاد ثلاثہ، جوہر، تو عقل میں جو مفہوم پہلے فقرے سے پیدا ہوا تھا وہ تو نہیں بدلتا لیکن خیالی صورتوں میں انقلاب پیدا ہو جائے گا، اور سارا معاملہ الٹ پلٹ جائے گا، اور جب واقعے کی یہ صورت ہے تو یہ ہو سکتا ہے کہ خیالی قوت کے لیے مختلف امور، اور متعدد تخیلات کی طرف متوجہ ہونا دشوار ہو جائے اور یہ اس وقت ہوتا ہے جب یہ مختلف امور ان عقلی معلومات کی صورت میں، اور حکایت ہو، جن کا تعقل اپنی عقلی قوت کے ذریعے سے نفس کرتا ہے، لیکن خود عقل کے لیے ان متعدد امور کی طرف توجہ و التفات کچھ بھی مشکل نہیں بلکہ یہ اس کے بس کی بات ہے اور یہ جو عام لوگوں کو دیکھا جاتا ہے کہ وقت واحد میں متعدد امور کے تعقل اور ادراک سے اپنے کو معذور پاتے ہیں، تو اس کا نشانہ یہ ہے کہ خیالی قوت ان متعدد امور کی تصویریں ان واحد میں نہیں آتا، سکتی، لیکن با اس ہمہ ایسے تخیلات جو معقولات (یعنی عقلی معلومات) کی تصویر نہیں ہوتے ان کا ادراک خیالی قوت کے لیے کچھ بھی دشوار نہیں ہوتا اسی لیے یہ کہا جاتا ہے کہ متعدد و کثیر امور کو ایک کرنا، یا توحید الکثیر یہ تو عقل کا کام ہے، اور کسی واحد امر کو متعدد و کثیر بنادینا، یا واحد کی کثیر جس کا کام ہے۔

فصل

نفس باوجود بسیط اور غیر مرکب ہونے کے کثیر و متعدد امور کے
 اتقل پر کس طرح قادر ہے، اس فصل میں اسی کی تحقیق کی
 جائے گی کیونکہ شبہ یہ ہوتا ہے، کہ جو چیز بسیط ہوتی ہے
 اس سے خود اس کی اپنی ذات کی حیثیت سے براہ راست ایک سے زیادہ
 چیز صادر نہیں ہو سکتی اور جب ایسا ہے تو بسیط نفس کا ادراک تعلق متعدد
 امور سے کس طرح ہو سکتا ہے، بہر حال یہاں یہی اعتراض وارد ہوتا ہے کہ
 متعدد تعلقات کا صدور کسی ایک واحد بسیط قوت سے کیسے ہو سکتا ہے،
 اس دشواری کا حل یہ ہے، کہ قاعدہ یہ ہے کہ جب کسی معلول میں تکثر اور
 تعدد پیدا ہوتا ہے، تو تعدد و تکثر کے جو اسباب ہیں، انہی میں سے کوئی
 سبب اس تعدد کا بھی ہوتا ہے، یعنی اس تعدد کا سبب، یا علت کا تعدد و تکثر
 ہوگا، یا قابل کے اختلاف کی راہ سے یہ تعدد پیدا ہوگا یا آلات کے اختلاف کا
 یہ نتیجہ ہوگا، یا معلومات میں جو ترتیب خود اپنی ذات کے اقتضا کی بنیاد پر
 ہوتی ہے یہ اس کا ثمرہ ہوگا، بہر حال ان تعلقات کی علت تو نفس ناطقہ
 ہے، اور ظاہر ہے کہ نفس کی ذات تو ایک بسیط ذات ہے، اس کو کثرت سے
 کیا علاقہ اور بالفرض اگر وہ مرکب بھی ہو، تو اس کی کثرت ظاہر ہے، کہ
 ان غیر محدود ادراکی کاموں کی کثرت کے مساوی کیسے ہو سکتی ہے۔ اسی طرح
 اس کثرت کو قابل کی کثرت کی طرف بھی منسوب نہیں کر سکتے اس لیے کہ ان تعلقات
 کی قبول کرنے والی بھی تو خود نفس ہی کی ذات ہے، ان تعلقات، اور ان
 ادراکی اعمال و افعال کی ذاتی ترتیب کو بھی اس کثرت کی علت نہیں ٹھہرا سکتے
 اس لیے کہ ان میں کوئی ذاتی ترتیب ہی نہیں ہے، اس لیے کہ سواد کے
 تصور میں ظاہر ہے کہ بیاض کے تصور کو واسطے کی حیثیت حاصل نہیں ہے،
 اور نہ بیاض کے تصور کو سواد کے تصور سے یہ تعلق ہے (مطلب یہ ہے کہ
 ذاتی ترتیب تو ان میں جب ہی پیدا ہو سکتی تھی کہ ان میں بعض بعض کے واسطے
 ہوتے) اور یہی حال مختلف تصورات اور تصدیقات کا ہے کہ ان میں
 کوئی دوسرے کا مفہوم نہیں ہے نہ کسی کا قوام دوسرے کے ساتھ وابستہ ہے

اور ہذاں میں کسی کا حصول ذہن میں دوسرے کے ذریعے سے ہوتا ہے، ایسی صورت میں اس تعدد و تکثر کا ایک ہی سبب باقی رہ جاتا ہے یعنی آلات کے اختلاف کا نتیجہ اسے قرار دیا جائے، اور یہی واقعہ ہے، اس لیے کہ مختلف حواس کی حیثیت مختلف آلات کی ہے، مختلف اطراف و جانب کی چیزوں کا سراغ لگانے میں حواس ہی گویا جاسوسوں کا کام کرتے ہیں، اور وہی نفس کو تیار کرتے ہیں کہ مختلف عقلی مجرد صورتوں پر وہ مطلع ہو، اور جزئی احساسات میں اختلاف و تکثر بدن کے مختلف حرکات کا نتیجہ ہوتا ہے، یعنی منافع کے حصول فوائد کے اکٹھا کرنے، اور نقصانات و مضرباتوں سے بچنے کے لیے بدن میں مختلف قسم کی حرکتیں پیدا ہوتی ہیں۔

الفرض یوں نفس اپنے حواس سے قطع اٹھاتا ہے، اور حواس نفس کو پہلے ابتدائی تصورات و تصدیقات کے حاصل کرنے پر آمادہ کرتے ہیں، پھر یہ معلومات باہم ایک دوسرے کے ساتھ گڈھ ہو جاتے ہیں، اور ان کے اس عمل سے ان تصورات اور تصدیقات کا علم حاصل ہوتا ہے، جو نامعلوم تھے، اور جن کا حصول حواس سے نہیں بلکہ عقل کی نظری و اکتسابی قوت سے ہوتا ہے، اور ان اکتسابی معلومات کی تعداد کی نہ کوئی حد ہے نہ نہایت، خلاصہ یہ ہے کہ ابتدائی تصورات و تصدیقات جو بدیہی ہوتے ہیں ان میں کثرت و تعدد تو حسی آلات کے اختلاف سے پیدا ہوتا ہے اور اکتسابی و نظری تصورات و تصدیقات کا حصول ان ابتدائی اور اولی علوم کے مخلوط ہونے، اور ایک کا دوسرے سے جو امتزاج ہوتا ہے، یہ اس کا ثمرہ ہے، اور ان علوم میں لامحالہ طبعی ترتیب کا پایا جانا ضروری ہے، اس لیے کہ ان میں جو مقدم ہوتا ہے، وہی موخر کی علت ہوتا ہے۔

اس فصل میں علم کو مختلف اقسام کی شکل میں تقسیم کر کے دکھایا جائے گا۔

فصل

بار بار اس کا تذکرہ کرتا چلا آ رہا ہوں کہ غیر مادی مجرد وجود ہی کا نام علم ہے، اور وجود چونکہ بذات خود کوئی ایسی کلی طبیعت نہیں ہے جو جنس یا

نوع و غیرہ ہو سکتی ہو، اس لیے: فصول اس کو مختلف انواع کی شکل میں تقسیم کر سکتے ہیں اور نہ شخص پیدا کرنے والے صفات اس کو مختلف افراد و اشخاص کی صورت عطا کر سکتے ہیں، اسی طرح مختلف عرضی ثبوت کے اضافے سے مختلف اصناف کی حیثیت بھی وجود اختیار نہیں کر سکتا، بلکہ واقعہ یہ ہے کہ ہر علم بجائے خود ایک ایسی شخصی بسیط غیر مرکب ہویت سے جو کسی کلی معنی کے تحت مندرج نہیں ہو سکتی، اور جب صورت حال یہ ہے، تو علم کی تقسیم دراصل علم کی نہیں بلکہ معلومات کی تقسیم ہے، یعنی وجود جس طرح ماہیت کے ساتھ متحد ہوتا ہے اور ماہیت ہی کی تقسیم سے وجود بھی منقسم ہو جاتا ہے اسی طرح علم بھی چونکہ معلوم کے ساتھ متحد ہوتا ہے، اس لیے معلومات ہی کی تقسیم گویا علم کی تقسیم ہے، یہی مطلب ہے لوگوں کے اس قول کا کہ جو ہر کا علم جو ہر ہے اور عرض کا علم عرض ہے، یونگی ہر شے کا علم خود وہی شے ہوتا ہے اور اب اس بنیاد پر میں کہتا ہوں کہ علم کی ایک قسم تو وہ ہے جس کا وجود بذات خود واجب ہے، اور یہ وہ علم ہے جو اول تعالیٰ کو خود اپنی ذات کا ہے، اور یہ علم بجدہ ذات حق ہے، جس کے ساتھ کسی قسم کی ماہیت نہیں پائی جاتی، دوسری قسم علم کی وہ ہے جس کا وجود بذات خود ممکن ہے خدا کے سوا جو کچھ بھی ہے، سب کے علم کا یہی حال ہے، پھر اس دوسری قسم کی بھی مختلف قسمیں ہیں، یعنی بعض ان میں جوہر ہیں، مثلاً عقلی جوہر کو اپنی اپنی ذات کا جو علم ہے، اور بعض عرض ہیں، ایسے تمام علوم جو حصولی کہلاتے ہیں، اور جو نظر و کسب سے تعلق رکھتے ہیں مشہور یہی ہے کہ اسی قسم کے نیچے مندرج ہیں، کیونکہ عام خیال تو کم کا یہی ہے، کہ ان علوم کا قیام ذہن میں ہوتا ہے، لیکن میرا اپنا ذاتی خیال یہ ہے، کہ ایسے معلومات جن کی صورت میں نفس کے سامنے حاضر ہوتی ہیں، انہی معلومات کے صفات کا نام علم عرضی ہے، اور یہ بات پہلے بیان کی جا چکی ہے کہ تفتل کے وقت نفس میں معطولات کی صورتوں کا حصول نہیں ہوتا بلکہ عقل کے سامنے ان صورتوں کا صرف حضور ہوتا ہے، اور نفس کا ان کے ساتھ اتحاد ہو جاتا ہے، اور جیسے تفتل میں یہ ہوتا ہے اسی طرح تخیل میں بھی مفرداری صورتوں کا اپنی اپنی

برائی، اور عظمت یا تقدیر و کثرت کے صفات کے ساتھ نفس کے سامنے
 حضور ہی ہوتا ہے، یعنی نفس میں ان صورتوں کا حلول نہیں ہوتا بلکہ نفس کے
 سامنے گویا یہ صورتیں کھڑی ہو کر اس پر نمایاں ہوتی ہیں، اور اسی طرز کا حضور
 جب نفس کے سامنے ان صورتوں کا اس طریقے سے ہوا، کہ اپنی خیالی توحید کی
 راہ سے وہ ان کے ساتھ متحد ہو جائے تو یہی ان صورتوں کا علم ہوتا ہے،
 اس اعتبار سے یہ بات تو خاص میرے مسلک کا اقتضاء ہے، لیکن قوم کا خیال
 یہ ہے کہ علمی صورتیں چونکہ معلومات کی اہمیتوں کے ساتھ مساوات کی نسبت
 رکھتی ہیں، اس نقطہ نظر سے علم کی بعض قسمیں جو ہر اور بعض قسمیں عرض ہوتی ہیں،
 مگر ان میں جو جو اہر ہیں، وہ ذہنی جو اہر اور جو عرض ہیں، وہی ذہنی عرض
 کہلاتے ہیں، باقی خارجی وجود کے حساب سے سب کے سب عرض ہی شمار
 ہوتے ہیں جس کی وجہ ظاہر ہے کہ سب کا قیام ایسے موضوع میں ہے جو
 خارج میں موجود ہے، یعنی نفس یا عقل میں وہ موجود ہیں، اور قاعدہ ہے کہ
 جو چیز کسی موضوع (محل مستقل) میں موجود ہوتی ہے، وہ عرض ہی ہوتی ہے
 یہ تو وہ خیال ہے جو عوام میں مشہور ہے، لیکن اس نظریے کی کمزوری میں
 بیان کر چکا ہوں، اور بتا چکا ہوں کہ ایک ہی شے کے متعلق جو ہر اور عرض
 ہونے کا دعویٰ کرنا صحیح نہیں ہے، ہم نے اس دشواری سے چند ہر ہونے کی
 جو شکل ہو سکتی تھی اسے بھی علم کی اصل حقیقت کو بے نقاب کر کے ظاہر کیا تھا،
 علم کی تقسیم کی ایک صورت تو یہ تھی۔

دوسری صورت اس کی تقسیم یوں بیان کی جاتی ہے، کہ علم کی بعض قسم تو
 فعلی اور بعض انفعالی ہوتی ہے، اور بعض نہ فعلی ہوتی ہے نہ انفعالی، حق تعالیٰ
 اپنی ذات کے سوا جو اشیاء کا علم ہے، اور اسباب و علل کو اپنے معلومات کا
 جو علم ہوتا ہے، کہتے ہیں کہ یہ علم فعلی کی صورتیں ہیں، اسی طرح باری تعالیٰ کے
 علم کے سوا، اور جتنے علوم ہیں جن کا تعلق ان امور سے ہوتا ہے جو (عالم)
 کے معلومات میں سے نہیں ہیں، کہ ان علوم کا حصول اس وقت تک
 نہیں ہو سکتا جب تک عالم میں کسی قسم کی انفعالی کیفیت اور کسی قسم کا

تغیر نہ پیدا ہو، خلاصہ یہ ہے کہ نفس یا نفس کے ادراک کی آلات میں جب تک معلومات کی صورتیں منطبع نہ ہوں، اور ان کا انتشار و ارتسام نہ ہو، اس وقت تک اس علم کا حصول نہیں ہو سکتا، یہی علم انفعالی کی صورتیں ہیں، باقی وہ قسم جو نہ فعلی ہے اور نہ انفعالی، تو ایسے امور جو ادراک و نقل کے صفات سے موصوف ہیں، ان کو اپنی اپنی ذات کا جو علم ہوتا ہے، یا ان چیزوں کا علم ہوتا ہے جو ان سے غائب بھی نہیں ہوتے، اور ان کا نقل صورتوں کے التباع سے بھی نہیں ہوتا، یہی تیسری قسم کی مثالیں ہیں بعض دفعہ یہ بھی ہوتا ہے کہ ایک ہی علم ایک حیثیت سے فعلی بھی ہوتا ہے اور دوسری حیثیت سے انفعالی بھی، مثلاً ایسے علوم جن پر دائمی اور خارجی آثار مرتب ہوتے ہیں، مثلاً خارجی مادوں میں کبھی اوہام اثر انداز ہوتے ہیں۔

یہاں یہ بات جاننے کے قابل ہے کہ علم کا اطلاق اپنے افراد پر جو ہوتا ہے، اس اطلاق کی وہی حالت ہے جو وجود کے اطلاق کی حالت اپنے افراد کے متعلق ہے، یعنی جس طرح وجود کا اطلاق اپنے افراد پر تشکیلی طور پر مختلف وجوہ سے ہوتا ہے کسی پر اولیت کے ساتھ نہیں ہوتا کسی پر اس اطلاق کو تقدم حاصل ہوتا ہے کسی پر نہیں کسی پر شدت کے ساتھ کسی پر ضعف کے ساتھ، یہی حال علم کا بھی ہے، مثلاً اول تعالیٰ کی ذات کا علم ظاہر ہے کہ اس پر علم کے اطلاق کو اولیت حاصل ہے بہ نسبت اس علم کے جس کا تعلق غیر ذات حق سے ہو، بلکہ ذات حق کا علم علم کا مقدم ترین فرد بھی ہے، اس لیے کہ باقی جتنے علوم بھی ہیں سب کا سبب بھی وہی ہے، روشن و جلی و واضح ہونے میں بھی یہی علم سب سے زیادہ شدید اور قوی ہے، اور بذات خود یہ علم سب سے زیادہ ظاہر اور کھلا ہوا ہے، باقی ہم لوگوں پر جو یہ علم اتنا واضح نہیں ہے اور اس میں خفا و پوشیدگی بھی محسوس ہوتی ہے تو پہلے ہی یہ بتایا گیا ہے کہ اس کا وجہ یہ ہے کہ ایک طرف یہ علم ظہور کے انتہائی مرتبے پر ہے اور دوسری طرف ہماری ٹکاپیں اور ہماری بینائیاں اس کے ادراک و یافت سے عاجز ہیں، اور یہ ہماری ادراک کی قوتوں کے ضعف کا

نتیجہ ہے، الغرض اس علم کے مخفی ہونے کی جہت بھی بھینسہ اس کے وضوح اور ظہور کی وجہ ہے۔

اسی طرح علت کی حقیقت کے علم کو معلول کی حقیقت کے علم سے بھی تعلق ہوتا ہے، بلوں ہی ہر جو ہر کی حقیقت کا علم ہر عرض کی حقیقت کے علم سے زیادہ شدید و قوی ہوتا ہے، جس علم کا تعلق جو ہر سے ہوگا، علم ہونے میں اس کو جو اولیت اور جو تقدم حاصل ہوگا، وہ اس علم کو نہیں ہو سکتا جس کا تعلق اس عرض کی حقیقت سے ہوگا جس کا قیام اسی جو ہر کے ساتھ ہو کیونکہ جو ہر کی ذات اس خاص عرض کی علت ہوتی ہے، لیکن دوسرے عوارض جن کا قیام اس جو ہر میں نہ ہو، ان کے خالق کے ساتھ اس علم کو وہ نسبت نہیں ہوتی۔

علم کا اطلاق جو فعل (تائیری کیفیت) اور افعال (ناثر کی کیفیت) یا اضافت پر ہوتا ہے، مثلاً تعلیم و تعلم یا عالم ہونے کی نسبت پر ہوتا ہے، یہ سارے اطلاقات کی بنیاد صرف لفظی اشتراک پر ہے، یا مجازی اطلاقات کے ذیل میں ان کا شمار ہوگا۔

اس فصل میں اس مسئلے کی طرف اشارہ کیا جائے گا کہ قدسی قوت کے ثابت کرنے کی کیا صورت ہے، معلوم ہونا چاہیے، جتنے بھی علوم ہیں، ان کے اصل سرچشمے اور مبدا کا تعلق دراصل عالم قدس ہی سے ہے، لیکن ایک قوی و خفی نفوس کی استعدادوں اور صلاحیتوں میں اختلاف ہے۔ دوسرے نفوس کی استعدادوں کی تکمیل مختلف زمانوں میں ہوتی ہے، ورنہ جن علوم کا شمار ادکیات میں سے (یعنی بغیر فکر و تامل کے فطرۃً بہ نظر اول ہر شخص کو وہ معلوم ہیں) اور جنہیں توانی (یعنی جن کا انکشاف بولہ اولیٰ پہلی توجہ میں نہیں ہوتا) کہتے ہیں، اگر ان دونوں میں نسبت کوئی فرق نہیں ہے، مثلاً ادکیات کا علم آدمی کو جب حاصل ہوتا ہے اور اس وقت اس کے ذہن کی جو حالت ہوتی ہے، یہ حالت اس حالت سے کچھ مختلف نہیں ہوتی، جب درمیانی مقدمات یعنی حداد وسط کے علم کے بعد

فصل

نظریات کا علم حاصل ہو جاتا ہے، لیکن دولال کا حصول نفس میں بغیر کسی سبب کے ایسا معلوم ہوتا ہے کہ ہو رہا ہے، لیکن کسی شے کا وجود سبب کے بغیر چونکہ ناممکن ہے، اور سبب کبھی بالکل ظاہر اور کھلا ہو ہوتا ہے اور کبھی باطن و پوشیدہ ہوتا ہے، اور نفوس پر علم کا اتنا جس طرف سے ہو رہا ہے، وہ ایک ایسا مخفی سبب ہے جس کا ادراک جو اس کو نہیں ہوتا، جن نفوس کی استعدادیں بالغ ہو چکی ہیں، ان کا معلم وہی شدید القوی (زور آور) سبب ہوتا ہے، جس کا تعلق افق اعلیٰ سے ہے، نفوس پر جس طریقے سے یہ اثر انداز ہوتا ہے یہ بات حد سے زیادہ مخفی ہوتی ہے، لیکن بسا اوقات اندر سے نکل کر یہ مخفی سبب کبھی ابھر بھی آ جاتا ہے، اور باطن سے ظاہر کی طرف اس کا بروز ہوتا ہے اور کبھی غیب کی گھاٹیوں میں چھپا رہتا ہے، اور عالم محسوس و مشاہدات کی طرف نہیں آتا، یہ پہلی صورت یعنی باطن سے نکل کر ظاہر کی طرف آنا، یہ کیفیت انبیاء علیہم السلام کے ساتھ مخصوص ہے اور دوسری صورت اولیاء علیہم السلام کے ساتھ پیش آتی ہے باقی انسانوں میں سے جو آدمی کا کوئی معلم اور استاد ہوتا ہے اور اس سے آدمی جو کچھ پڑھتا لکھتا سیکھتا اور سنتا ہے، اس سے بحث و مباحثہ کر کے علم حاصل کرتا ہے، تو دراصل اس بشری معلم کی حیثیت معدات کی ہوتی ہے، لیکن نفوس میں علم کے قبول کرنے کی وہ صرف صلاحیت و استعداد پیدا کرتا ہے، نہ کہ اس کا تیاران اسباب بنے ہوئے جو اپنے معلول کو وجوب عطا کرتے ہیں، یہی وجہ ہے کہ بشری معلم کی کوشش پر کبھی نتیجہ مرتب ہوتا ہے اور کبھی نہیں ہوتا، تفصیل اس اجمال کی یہ ہے کہ اولیات سے منتقل ہو کر آدمی کی رسائی جب نظریات تک ہوتی ہے، تو اس کی دوسری صورت ہو سکتی ہے، یا یہ بات کسی بشری معلم کی تعلیم کا نتیجہ ہوگی یا ایسا نہ ہوگا، اگر معلم کی تعلیم کا نتیجہ ہے، تو ضرور ہے، کہ اولیات سے نظریات کی طرف منتقلی کا سلسلہ بالآخر کسی ایسی بات پر ختم ہو جو جس کے حصول کی یہ راہ نہ ہو، بلکہ وہ منتقلی بغیر استاد کے خود اس کی اپنی ذات ہی کا نتیجہ ہو، ورنہ لازم آئے گا کہ تعلیم و تعلم کا یہ سلسلہ اسی تسلسل کے چکر میں پھنس جائے جس کی کوئی حد و نہایت

نہ ہوگی، نیز یہ ایک مشاہدہ کی بات ہے، کہ جب آدمی کسی علم میں مہلک ہوتا ہے، اس کے مسائل کے حل کی مشق، بہم پہنچاتا ہے اور صبح و شام اس میں غرق رہتا ہے، تو ایسی صورت میں ضرور ہے، کہ اس علم کے سلسلے میں اسے کچھ ایسی چیزیں بھی ہاتھ آئیں جن کی طرف اس سے پہلے کسی کا یا اس کے استادوں کا ذہن منتقل نہ ہوا ہو، خواہ یہ صورت زیادہ پیش آتی ہو، یا کم لیکن ایسا ہوتا ضرور ہے، اس لیے کہ ملکوت کا دروازہ کسی کے لیے بھی بند نہیں ہے، البتہ اگر خود کسی کے اندر کوئی رک ہو، یا اس کی طبیعت کی بلاوت و غلاظت اس راہ میں مانع آئے تو یہ اور بات ہے، بہر حال اپنی اپنی کوشش اور اپنی دماغی و باطنی قوتوں کی حرکت کے بعد آدمی کے قلب کا روعن لطیف سے لطیف تر ہوتا جاتا ہے، اور طبیعت کے حقائق پر چوٹ پڑتی ہے، پھر اس کے نفس کا گندہک اس کے لیے تیار ہو جاتا ہے کہ ملکوت کی آگ کا کوئی شعلہ اس سے لپٹ پڑے، یا جبروت کے نور کی روشنی اسے پکڑ لے، آخر ایسا کیوں نہ ہو، خصوصاً جب ہم یہ بیان کر آئے ہیں کہ جزئیات کا احساس اس کا سبب بن جاتا ہے کہ نفس میں کلی تصورات کے قبول کرنے کی صلاحیت پیدا ہو جائے، اور تم یہ بھی جان چکے ہو، کہ ایسے تصورات جن میں باہمی مناسبت ہو ان کا حصول جب ذہن میں ہوتا ہے، تو یہی حصول اس کا سبب بن جاتا ہے، کہ ان میں سے کسی ایک کو نفس دوسرے کے لیے ثابت کرے، بسا اوقات ایسا ہوتا ہے کہ کسی محمول کا موضوع ذہن میں موجود ہے، اور محمول ابھی پایا نہیں جاتا، لیکن جزئیات کے احساس کی وجہ سے نفس کا التفات اس محمول کی طرف ہو جاتا ہے، اور اسی وقت نفس کو اس کا یقین ہو جاتا ہے کہ یہ محمول اس موضوع کے لیے ثابت ہے اور یہ یقین نفس کو اس طرح حاصل ہوتا ہے جس میں نہ کسی معلم کی تعلیم کو دخل ہوتا ہے، نہ کسی سے اس تک روایت اس کے متعلق پہنچتی ہے، نہ کسی استاذ سے وہ سنتا ہے، نہ کوئی عادل گواہ اس کے سامنے اس کا اظہار کرتا ہے، نہ تو اتر کی راہ سے اس علم تک اس کی رسائی ہوتی ہے، فلاں حد یہ ہے کہ آدمی بذات خود بھی علم حاصل کر سکتا ہے، سیکھ سکتا ہے یہ ایک بدیہی بخوبی مسلک ہے

پس معلوم ہونا چاہیے کہ جب یہ صورت پیش آتی ہے، تو علم کی اسی صورت کا نام حدّس ہے، اس قسم کے علم کی قریبی استعداد و صلاحیت میں انسانوں کے افراد مختلف ہوتے ہیں، بعض آدمی کی طبیعت غباوت اور جمود کے انتہائی درجے پر ہوتی ہے، ان کے فہم و دانش کا شعلہ بالکل بجھا ہوا ہوتا ہے، ان کی حالت ایسی ہوتی ہے، کہ اگر عمر بھر کسی ایک مسئلے کی تلاش میں سرگرواں ہوں، تو یہ بیچارے اس کی نہ تک نہیں پہنچ سکتے، اور بے نیل و مرام واپس ہو جاتے ہیں، لیکن اسی کے مقابلے میں بعض لوگ ایسے ہوتے ہیں کہ جس مسئلے کی طرف ان کی توجہ منعطف ہوتی ہے، اسی وقت اس کی حقیقت ان کے سامنے آجاتی ہے پھر نفوس کے مدارج چونکہ مختلف ہوتے ہیں، اور صفائی، و کدورت، قوت و ضعف کے لحاظ سے قلوب میں تفاوت ہوتا ہے اور حدّس کی قلت و کثرت میں بھی فرق ہوتا ہے، اس لیے یہ بات بعید از قیاس نہیں ہے، کہ اس سلسلے کے آخری سرے پر کوئی ایسا عالی بلند فطرت نفس بھی ہو، جس میں ملکوت کے نور سے منور ہونے کی شدید قوت و صلاحیت ہو اور خیر و رحم کے سرچشمے سے بسرعت تمام فیض حاصل کر سکتا ہو، اس قسم کا آدمی اپنی شدت استعداد سے اکثر حقیقتوں کا ادراک کم سے کم وقت میں کر لیتا ہے، اور بغیر اس کے کہ اس کی جانب سے طلب و تلاش ہو، یا اس سے کسی شوق کا اظہار ہو، اس کا ثاقب ذہن نتائج تک پہنچ جاتا ہے، حالانکہ ان نتائج تک پہنچنے کے لیے جو درمیانی وسائل و حدود ہوتے ہیں ان کی مزا و لذت کا اسے موقع میسر نہیں آتا۔ اسی طرح ان نتائج سے دوسرے نتائج تک منتقل ہونا رہتا ہے، یہاں تک کہ جتنے انسانی مقاصد و مطالب ہیں ان کے آخری حدود تک پہنچ جاتا ہے اور بشری مدارج کی آخری غایت تک اس کی رسائی ہو جاتی ہے، اسی کا نام قدسی قوت ہے، یہ نفوس کی وہ قسم ہے، جو انسانی افراد کے ادنیٰ ترین طبقات کے مد مقابل ہیں، عام نفوس سے کما و کیفاً یہ مختلف ہوتے ہیں، کما سے مراد یہ ہے، کہ درمیانی حدود اور وسائل جو کسی مطلوب تک پہنچنے کے لیے ضروری ہیں،

ان کی زیادہ تر مقدار اس کے سامنے حاضر ہوتی ہے، اور کیفاً جو اختلاف ہوتا ہے اس کی چند صورتیں ہیں۔

ایک صورت تو یہ ہوتی ہے کہ ایک معقول سے دوسرے معقول اور ایک معلوم سے دوسرے معلوم تک، اسی طرح اولیات سے ثنائی (یعنی جن کا علم بہ نظر اول حاصل نہ ہو بلکہ دوسرے درجے میں ہو) تک اور مبادی سے غایات تک یا مقدمات سے نتائج تک ان کا ذہن بسرت تمام منتقل ہونا ہوتا ہے، اور دوسری صورت اس کی یہ ہوتی ہے کہ ایسی چیزیں جن کا شمار خالص عقلی امور میں ہے ان کا ادراک ان نفوس کو خود ان چیزوں کے انبیات اور ہویات کی راہ سے ہوتا ہے، یعنی صرف ان چیزوں کے عام معانی و مفہوم اور عام ماہیت تک پہنچ کر نہیں رہ جاتے، کیونکہ ان معلومات و معقولات کے خفائق تک رسائی پہنچ چوچو تو علم اور ادراک کی اصل حقیقت جس پر اعتماد کیا جاسکتا ہے وہ یہی ہے کہ ان کے متعلق جو کلی معلومات آدمی کو حاصل ہوتے ہیں، اگرچہ یہ کلی معلومات خفائق کے انبیات تک رسائی کا ذریعہ بن جاتے ہیں، یعنی جب ان معانی کے اصول آدمی کے نفس میں جڑ پکڑ لیتے ہیں، اور ان کو رسوخ و استحکام حاصل ہو جاتا ہے تب ان کے انبیات تک بھی وہ پہنچتا ہے، اسی لیے تو مشہور ہے کہ معرفت (یعنی کلی علم) مشاہدے کا تخم ہے، دوسری صورت یہ ہے کہ عام نفوس کا حال تو یہ ہے کہ پہلے مطالب کو معین کر لیتے ہیں، اس کے بعد ان درمیانی حدود و سائٹ کو تلاش کیا جاتا ہے جن سے وہی نتائج برآمد ہوتے ہیں جنہیں اپنا مطلوب مقرر کیا گیا تھا، لیکن قدسی نفوس کا حال اس سے مختلف ہے، ان کے ذہن میں درمیانی حدود و سائٹ کا علم پہلے ہی حاصل ہو جاتا ہے اور انھی سے ذہن مطلوبہ نتائج تک منتقل ہوتا ہے، یعنی درمیانی حدود و سائٹ کے شعور کو مطالب کے شعور پر تقدم حاصل ہوتا ہے، جیسا کہ مبادی لمبیہ (یعنی اسبابی مبادی) میں واقعے کی جو صورت ہوتی ہے (کہ سبب سے مسبب کی طرف ذہن منتقل ہوتا ہے نہ کہ مسبب سے

سبب کی طرف)۔

فصل

سبب اور علت کو جو جانتا ہے، معلول کا جانتا بھی اس کے لیے ضروری ہے، اسی کی تعبیر یہ کی جاتی ہے، کہ علت کا علم معلول کے علم کو واجب بنا دیتا ہے، لیکن اس کی برعکس شکل ایسے معلول کے علم سے علت کے علم کا حاصل ہونا ضروری نہیں ہے یا یوں کہو کہ جو کسی علت کے معلول سے واقف ہے، کوئی ضروری نہیں ہے کہ وہ اس معلول کی علت اور سبب سے بھی ضرور واقف ہو، اس فصل میں اسی مسئلے کی تفصیل و تشریح کی جائے گی۔

دعوے کا پہلا جز یعنی علت کے معلوم ہونے سے معلول کا معلوم ہونا ضروری ہو جاتا ہے، اس کی دلیل یہ ہے، کہ علت اور سبب کی دو ہی صورتیں ہو سکتی ہیں، یا وہ بذات خود علت اور سبب ہونے میں کافی ہوگی، یا بذات خود علت نہیں ہے بلکہ اپنے تاثیر عمل میں وہ اس بات کی محتاج ہے، کہ کسی دوسری چیز کا بھی اس کے ساتھ اضافہ ہو، پچھلی صورت ایسے جب وہ بذات خود علت نہیں ہے، اگر غور کیا جائے تو درحقیقت اس کو علت قرار دینا ہی صحیح نہیں ہے، بلکہ دراصل یہاں علت وہ مجموعہ ہے جو اس علت اور دوسری چیز جس کے اضافے کے بعد اس سے تاثیر عمل کا ظہور ہوتا ہے، دونوں سے مرکب ہے، اب یہی گفتگو پھر اس مجموعے کے متعلق کی جائے گی اور پوچھا جائے گا کہ خود یہ مجموعہ تاثیر عمل کے لیے کافی ہے یا اس کو بھی کسی مزید اضافے کی ضرورت ہے اور یہ گفتگو بڑھتے ہوئے بالآخر اس چیز پر پہنچ کر ختم ہوگی، جو بذات خود بغیر کسی اضافے کے معلول کو چاہتی ہے اور جو اس چیز کا تینا چلائے گا، یقیناً وہ اس سے بھی ضرور واقف ہو جائے گا کہ وہی بذات خود اس معلول کی علت ہے، اس لیے کہ جب وہ ایسی چیز ہے، جو غیر کے توسط سے نہیں، بلکہ بذات خود اس معلول کی علت ہے، اور جب کسی کو اس کا علم ان خصوصیتوں کے ساتھ ہوگا، جس سے واقع میں وہ موصوف ہے تو یقیناً وہ اس چیز کے اس پہلو سے بھی

واقف ہوگا جس کی جہت سے معلول کا وجود اس کے لیے ضروری اور واجب ہو جاتا ہے اور جب اس شخص کو یہ معلوم ہو گیا کہ فلاں معلول کی وجہ علت ہے، تو ظاہر ہے کہ اس معلول سے بھی وہ ضرور واقف ہو گیا، وجہ یہ ہے کہ ایسی دو چیزیں جن میں تضالفت کی نسبت ہو، ان میں سے جب کسی ایک کا علم اس طور پر کسی کو حاصل ہو کہ جس وجہ سے ان میں تضالفت کی نسبت پیدا ہوئی ہے، ایسی صورت میں ایک کو جو جانے گا، ضرور ہے کہ وہ اسی کے ساتھ دوسرے سے بھی واقف ہو جائے اور ایک کا علم دوسرے کے علم کو ضروری بنا دیتا ہے، یہ ہے خلاصہ اس تقریر کا جو اس مسئلے کے ثبوت میں قوم کی عام کتابوں میں پائی جاتی ہے۔

میں کہتا ہوں کہ اس مقام کی صحیح تحقیق یہ ہے، کہ علت کی دو قسمیں ہیں، یعنی کبھی کو کوئی چیز کسی شے کی علت اپنی ماہیت کی بنیاد پر ہوتی ہے، یا یہ لوں کہو کہ اس چیز کی ماہیت معلول کی علت ہوتی ہے، مثلاً چار کے عدد کی ماہیت زوجیت اور جفت ہونے کی صفت کی علت ہے، یا مثلاً مثلث کی ماہیت، زاویوں والی شکل کی علت ہے، فاعلہ یہ ہے کہ اس قسم کی علت کا علم اگر ماہیت کی راہ سے ہو، یعنی عارضی صفات کا نہیں بلکہ علت کی خود ماہیت کا، اگر کوئی عالم ہے، اور اس طریقے سے اسے وہ جانتا ہے، تو جو بات اس ماہیت کے لوازم میں سے ہیں، ان سے واقف ہونا بھی اس کا ضرور ہے، اس لیے کہ یہ لوازم ماہیت ہی کے لوازم ہیں، اور ماہیت کو جب تمام بیرونی امور سے پاک کر کے جیسی کہ وہ واقع میں ہے، اسی اعتبار سے کوئی جانے گا تو لا محالہ اس ماہیت کے لوازم سے اس کا واقف ہو جانا ناگزیر ہے، یہ حال تو علت کی اس قسم کا ہے، لیکن اس کی دوسری قسم جس میں ماہیت کی راہ سے نہیں بلکہ اپنے خارجی یا ذہنی وجود کی جہت سے معلول کے وجود کو علت وجوب عطا کرتی ہے، تو اسی قسم کی علت کے علم سے ضرور ہی نہیں کہ معلول کا علم بھی حاصل ہو جائے، ظلاً بصر یہ ہے، کہ صرف علت کی خود ذات کا علم معلول کے جاننے کے لیے

کافی نہیں ہے، کیونکہ ایسی صورت میں نہ تو علت کی ماہیت ہی کا وہ معلول متفقہ ہے اور نہ اس کا مطلق وجود اسے چاہتا ہے بلکہ اس علت کے وجود کی شخصی خصوصیت کے ساتھ معلول کا وجود وابستہ ہے، ظاہر ہے کہ ایسی حالت میں جب تک علت کے وجود کا وہ خصوصی پہلو جس سے معلول کا تعلق ہے، معلوم نہ ہو جائے اس وقت تک معلول کا معلوم ہونا قطعاً غیر ضروری ہے اور یہ بات تمہیں پہلے بتائی جا چکی ہے، کہ کسی وجود کی خاص پیرایہ کی ایسی واقفیت جس سے اس کی واقعی ہوتیت کا علم حاصل ہو جائے اس وقت تک ناممکن ہے جب تک کہ عالم کا خود اس کے ساتھ یا اس چیز کے ساتھ جو اس کو محیط اور گھیرے ہوئے ہے، یا جو اس کا مبدیہ ہے ان میں سے کسی ایک کے ساتھ اس کا (یعنی عالم کا) اتحاد نہ ہو جائے اور اس بنیاد پر معلول کا علم کیا ہوگا، وہی معلول کا خود وجود، یعنی اس شکل میں شے کا وجود اور شے کا علم دونوں ایک ہی بات ہوگی، جس طرح علت کا ایسا علم بھی خود علت کا وجود ہی ہوتا ہے۔ بہر حال علل و اسباب میں سے اگر کسی علت و سبب کا علم کسی کو اس طریقے سے ہو، جیسا کہ میں نے ذکر کیا، ایسی صورت میں اس کے معلول کا علم بھی اس کو ضرور حاصل ہوگا، اور اس معلول سے واقف ہو جانے کی وجہ سے جو اس معلول کا معلول ہوگا اس سے بھی وہ واقف ہوگا، یونہی ایک معلول سے دوسرے معلول کی واقفیت حاصل ہوتے ہوئے یہ علم اس معلول پر پہنچ کر ختم ہوگا، جو اس علت کے معلولات کے سلسلے میں آخری معلول کی جگہ پر ہو، بشرطیکہ اس کے معلولات کا سلسلہ کسی آخری معلول پر ختم بھی ہوتا ہو، میری اس تقریر سے اس شبہ کا ازالہ ہو جاتا ہے جس کی تقریر امام رازی نے اپنی بعض کتابوں میں ہاں الفاظ کی ہے :-

اہل فلسفہ کا یہ دعویٰ کہ علت کا علم چاہتا ہے کہ معلول کا علم بھی علت کے عالم کو ضرور حاصل ہو جائے، اس سے ان کی کینوںض ہے، اگر ان کی یہ مراد ہے کہ علت کی ماہیت کا علم معلول کے علم کو واجب بنا دیتا ہے، تو یہ بات اسی حد تک صحیح ہو سکتی ہے، جب معلول

اپنی علت کی ماہیت کے لازم میں سے ہو، اور اگر ان کی یہ غرض ہے کہ جب علت کو اس کی علت ہونے کی حیثیت سے کوئی جائے گا، تو معلول سے بھی یہ حیثیت معلول ہونے کے وہ ضرور واقف ہو جائے گا، اگرچہ یہ بات واقع کے لحاظ سے درست ہے، لیکن یہ ایک بے تجربی بات ہے، کیونکہ ایسی دو چیزیں جن میں تضال کا علاقہ ہوتا ہے، قاعدہ ہے کہ دونوں کا نقل اور علم ساتھ ساتھ ہوتا ہے، ایک کے علم کو دوسرے کے علم پر کسی قسم کا تقدم حاصل ہوتا ہے اور نہ تاخیر اور یہ بات ہر ایسی دو چیزوں میں پائی جاتی ہے جن میں تضال کی نسبت ہوتی ہے، کچھ علت و معلول کے ساتھ یہ مخصوص نہیں ہے، اور اگر ان کا مقصد یہ ہے کہ علت کے جتنے پہلو، اور اس کی جتنی حقیقتیں ہوں، جب کسی کو ان تمام حقیقتوں اور پہلوؤں سے اس کا علم حاصل ہو جاتا ہے، تب معلول کا علم ضروری ہے، تو یہ بھی اسی قسم کی ایک غیر مفید بے کار بات ہے، اس لیے کہ کسی مجموعے کا علم جب کسی کو حاصل ہوتا ہے، تو ظاہر ہے کہ اس مجموعے کے ہر جز کا عالم ہونا بھی اس کے لیے ضروری ہے، پس علت کے جب تمام پہلوؤں اور اس کی ہر جہت سے جو واقف ہو گا، تو معلول سے اس کا واقف ہونا تو ناگزیر ہی ہے، اس لیے کہ علت کی ان جہتوں میں اس معلول کے وجود کا مقتضی ہونا، اور اس کو وجوب عطا کرنا یہ بھی تو اسی کی ایک جہت ہے، لیکن جس طرح علت سے ایسی واقفیت معلول کی واقفیت کو ضروری بنا دیتی ہے، بچہ نہ معلول سے بھی جو اسی طرز پر واقف ہو گا یعنی اس کے تمام پہلوؤں اور تمام جہتوں کا وہ عالم ہو گا، جن میں ایک جہت اس کی یہ بھی ہے کہ فلاں علت سے اس کا وجود صادر ہوا اور اس پر مرتب ہوا ہے، تو ظاہر ہے کہ معلول کی یہ واقفیت علت کے علم کو ضروری بنا دیتی ہے، پھر یہ دعویٰ کرنا کہ علت کے علم سے معلول کا علم

ضروری ہو جانا ہے۔ لیکن معلول کے معلوم ہونے سے علت کا معلوم ہونا ضروری نہیں ہے صحیح نہ ہوا، بلکہ دونوں باتیں ضروری ہوئیں اور اگر غور کیا جائے تو پہلی صورت یعنی پہلو کے اعتبار سے جب علت کا علم حاصل ہوگا، تو چونکہ ان پہلوؤں میں اس معلول کا علت ہونا یہ بھی ایک جز کی حیثیت رکھتا ہے اس لیے کہ کل پہلوؤں کے علم سے اس پہلو کا علم بھی ضروری ہو جائے گا یہ اس قاعدے پر مبنی ہے کہ کل کا علم جز کے علم کو مفقظی ہے (لیکن خود کل جز کو چونکہ مفقظی نہیں ہوتا، بلکہ اس کی بالکس صورت یعنی جز کسی نہ کسی وجہ سے کل کا مفقظی ہوتا ہے کیونکہ کل کے تحقق کے جو اسباب ہوتے ہیں ان کا ایک رکن جز بھی ہوتا ہے) اس لیے جز کے علم سے کل کا علم حاصل ہو، یہ زیادہ ترجیح کا مستحق ہے۔

مگر میں نے حکمائے مقصد کی جو توضیح کی ہے، اس سے امام کے اس اعتراض کا ازالہ ہو جاتا ہے، میرا مطلب یہ ہے کہ اگر باب فلسفہ کے اس خیال کی تشریح میں امام نے جن احتمالات اور شقوق کا تذکرہ کیا ہے، ان کی مراد ان احتمالات میں سے کوئی احتمال نہیں ہے بلکہ ان کا مقصد یہ ہے کہ علت کی وہ اصل حقیقت جس کی وجہ سے معلول کے وجود کے وجوب کو وہ چاہتی ہے، یعنی معلول کے ساتھ علت کی اس اصل حقیقت کا معلول کے وجود سے وہی تعلق ہو جو مابینوں کو اپنے لوازم سے اس وقت ہوتا ہے، جب وہ مابینیت تمام بیرونی عوارض سے پاک ہو کر بذات خود جیسی کہ وہ ہے، ان لوازم کو چاہتی ہے، علت و معلول میں جب ایسا رشتہ ہوتا ہے، تو اس وقت علت کا علم معلول کے علم کو ضروری

نہ۔ صاحب اسفار نے امام کی جو عبارت نقل کی ہے اس کا آخری حصہ کچھ پیچیدہ سا ہو کر رہ گیا ہے، عینی اسفار علامہ مزہداری نے کتابت کی غلطی کی طرف اشارہ کر کے جو مطلب بیان کیا ہے، اس کی مدد سے میں نے ترجمے کو سلجھانے کی کوشش کی ہے تاہم پھر بھی بات پورے طور پر صحت نہیں ہوئی۔ مترجم۔

بنادیتا ہے، میرے اس بیان سے یہ بات بھی معلوم ہوئی، کہ ہر معلول کا شمار دراصل اپنی علت کی ماہیت کے لوازم ہی میں کرنا چاہیے، یعنی ہر معلول اپنی علت کی ماہیت کو لازم ہوتا ہے، خواہ علت کی یہ ماہیت بجستہ خود وجود ہی ہو، یا وجود کے ساتھ ہو۔

اس پر اگر تم یہ سوال کرو کہ علت کی ذات تو علت کے علت ہونے کی صفت سے الگ چیز ہے، اس لیے کہ علت ہونے کی صفت کا تعقل تو معلول کے معلول ہونے کی صفت کے تعقل کے ساتھ وابستہ ہے، لیکن علت کی خود ذات کا تعقل اور اس کا شعور کسی دوسری چیز کے تعقل کے ساتھ وابستہ نہیں ہے، ورنہ اس کا مطلب تو یہ ہوگا کہ علت کی ذات کا شمار ان امور میں کیا جائے جن میں تضاد کی نسبت پائی جاتی ہے، اور ایسی چیز بذات خود قائم نہیں ہو سکتی، حالانکہ مبدأ اول (حق تعالیٰ) ظاہر ہے کہ بذات خود قائم ہے اور اپنے تمام ماسوا کی وہی علت ہی ہے ہفت (یہ خلافت مفروض ہے) نیز اس بنیاد پر یہ بھی لازم آتا ہے کہ علت کی ذات معلول کی ساتھی بن جائے، حالانکہ وہ معلول سے ہمیشہ مقدم ہوتی ہے ہفت بہر حال جب علت کی ذات، اور علت کے علت ہونے کی صفت میں ثابت ہو کہ مغایرت ہے، اور معلوم ہو کہ علت کی ذات کا تعقل معلول کے تعقل کے ساتھ وابستہ نہیں ہے، تو ایسی حقیقت جس کی ذات کو علت ہونے کی صفت عارض ہوتی ہے، اس کے علم سے معلول کی ذات کا علم ضروری نہ قرار پایا۔ میں اس دشواری کے حل کی یہ تقریر کرتا ہوں، کہ علت کی ذات کی یہ صفت یعنی علت ہونے کی صفت واقعہ یہ ہے کہ اس کی ذات کی کوئی ایسی شے تو صفت نہیں ہے جسے علت کی حقیقت اور وجود پر زائد قرار دیا جائے، ورنہ پھر اس علت ہونے کی صفت کا علت ہونا، یہ بھی علت کی ذات پر ایک زائد صفت کی حیثیت اختیار کر لے گی، اور یوں ہی یہ سلسلہ ورازد ہونا چلا جائے گا، پس معلوم ہوا کہ علت کا ہونا، دراصل علت کی خود اس کی اپنی مخصوص ذات ہی ہے، باقی یہ اعتراض کہ جن امور میں تضاد کی

نسبت پائی جاتی ہے ان کا شمار اعراض کے ذیل میں کیا جاتا ہے، حالانکہ بسا اوقات علت کی ذات جو اہر کے سلسلے کی چیز ہوتی ہے، پھر ایک ہی چیز جو ہر اور عرض کیسے ہو سکتی ہے، تو اس کا جواب وہی ہے جس کی طرف میں نے تفصیلات اور مفہومات کے مباحث میں پہلے بھی ایسا کیا ہے، یعنی بتایا گیا تھا کہ جو ہر کا وجود اس کی عقلی ماہیت سے علیحدہ چیز ہے، اور اسی بنیاد پر دعویٰ کیا گیا تھا کہ جو ہر جب موجود ہو، اور اپنی حقیقت کی راہ سے کسی شے کی وہ علت ہو، تو اس جو ہری ماہیت کا جب تعقل اور تصور کیا جائے گا، تو اس قسم کے تعقل یعنی کلی شکل میں جب اس کا تعقل کیا جائے گا، تو اس وقت یہ ضروری اور لازم نہیں ہے کہ اس کے علت ہونے، یا اضافی اور تفصیلات کی نسبت سے تعلق رکھنے کا بھی تعقل اس کے ساتھ ہو، اور اس سے یہ معلوم ہوا کہ علت ہونے کی صفت کو تفصیلات کی نسبت سے جو تعلق ہے، اس نسبت کے تعقل و ادراک سے آدمی کے ذہن میں جو بات آتی ہے، وہ اس مفہوم سے خارج ہے جو ہر کی حقیقت کے تعقل سے آدمی اپنے اندر پاتا ہے، اور ثابت ہوا کہ جو ہر کی حقیقت کی طرف خود اس کی اپنی ذات کے اعتبار سے جو وجود منسوب ہوتا ہے، یہی وجود دراصل اس جو ہر کا وجود ہے، جس کا تعقل خود اس کی اپنی ذات کو پیش نظر رکھ کر کیا گیا ہے، اور جب اسی جو ہر کی حقیقت کی طرف وجود اس حیثیت سے منسوب کیا جائے گا کہ وہ کسی چیز کا سبب اور علت ہے اور اس چیز سے وہ مربوط ہے خواہ وہ ربط کسی طرز کا بھی ہو، تو اس اعتبار سے اب یہ وجود ایک ایسی چیز کا وجود قرار پائے گا جس کا تعلق تفصیلات کی نسبت سے ہے، یعنی اس جہت سے یہ مفہومات کا وجود ہوگا، گویا کسی شے کا یہ ایسا وجود ہے جس کا ثبوت اس پر مبنی ہے کہ وہ شے کسی خاص صفت سے موصوف ہو، جس کا دوسرا مطلب یہی ہوا کہ کسی شے کو جب کوئی چیز عارض ہوتی ہے اس عارض کے وجود کی جو حالت ہوتی ہے وہی اس وجود کا بھی حال ہے لیکن چونکہ یہ تفصیلات سے تعلق رکھنے والی صفت کا وجود ہے، اس لیے ظاہر ہے کہ یہ وجود بھی

اسی طرح غیر مستقل ہوگا جس طرح اس قسم کے اضافی امور کی ماہیت بھی غیر مستقل ہی ہوتی ہے، یہ ہے اصل تحقیق ان امور کی اصل حقیقت کی جن میں تفالٹ کی نسبت پائی جاتی ہے اور جو مضاف کہلاتے ہیں، عوام میں جو یہ مشہور ہے کہ اس قسم کی چیزوں کا سرے سے خارج ہیں، وجود ہی نہیں ہوتا، یہ صحیح نہیں ہے ورنہ یہ اقوال کہ فلاں چیز علت ہے اور فلاں شے معلول ہے، یا فلاں باب ہے اور فلاں بیٹا ہے، یہ ساری باتیں جھوٹی ہو جائیں گی اگر اس کے بعد بھی تم پلٹ کر یہ اعتراض کرو کہ علت کی ذات ظاہر ہے کہ ایک ایسی مخصوص حقیقت کا نام ہے، جو معلول کی ذات سے قطعاً ایک جداگانہ چیز ہے، ان دونوں میں سے کوئی بھی دوسری کی ذات کا جز نہیں ہے، پس جب دونوں ایک دوسرے سے علیحدہ ہیں تو ایسی صورت میں یہ جائز ہو سکتا ہے کہ ایک کا تو آدمی کو علم ہو، اور دوسرے سے وہ جاہل اور ناواقف ہو، میں اس کے جواب میں کہوں گا کہ افسوس واقعے کی یہ صورت نہیں ہے، جتنے علت اور معلول میں جو مغائرت ہوتی ہے، یہ ایسی مغائرت نہیں ہے جو زید و عمر و میں پائی جاتی ہے، یا ایک جسم کو دوسرے جسم سے جس قسم کی مغائرت ہوتی ہے، ایسی مغائرت بھی ان دونوں میں نہیں ہے، بے شک اگر ان میں اسی طرز کی مغائرت ہوتی تو اس وقت یہ ممکن ہو سکتا تھا کہ ان دونوں میں سے کسی ایک کا آدمی تصور کرے، اور دوسرے سے ناواقف اور غافل رہے، بلکہ واقعہ یہ ہے کہ معلول کا وجود اپنی تمام خصوصیتوں کے ساتھ دراصل علت کے وجود کا ایک نتیجہ ہوتا ہے اور اس کا شمار علت کے لوازم میں ہے، معلول کے وجود کو علت کے وجود کی طرف وہی نسبت ہوتی ہے، جو ماہیت کے لوازم کو ماہیت کے ساتھ ہوتی ہے، سچ تو یہ ہے کہ معلول کے وجود کی حقیقت اس کے سوا اور کیا ہے کہ وہ علت کے وجود کا کمال اور اتمام ہے، دونوں میں جو مغائرت پائی جاتی ہے، یہ ایسی مغائرت ہے، جو ناقص اور کمال شدید و ضعیف کے درمیان

ہوتی ہے، خلاصہ یہ ہے کہ کسی چیز کے کمال ترین تعقل اور تصور تام کے معنی ہی یہ ہیں کہ اس چیز کا یہ ایسا تعقل ہے جو اس شے کے خارجی وجود کے بالکل مطابق ہے، بلکہ اس خارجی وجود کے ساتھ وہ متحد ہوتا ہے، اور جب صورت حال یہ ہے تو جس وقت کسی معلول کی علت کوئی ایسی چیز ہو جو بذات خود براہ راست اس کا سبب ہے، تو واجب اور ضروری ہے کہ اس قسم کی علت کے علم سے معلول کا علم بھی براہ راست بغیر کسی واسطے کے حاصل ہو جائے، ادعوے کے پہلے جزو کے متعلقہ مباحث تو یہ تھے، اب رہا دوسرا جز یعنی جو معلول کو جانتا ہے، ضروری نہیں ہے کہ وہ اس معلول کی علت سے بھی واقف ہو، تو اس کی تفصیل یہ ہے کہ جس چیز کی وجہ سے کسی شے کا وجود ضروری ہو جاتا ہے، ظاہر ہے کہ وہ اس شے کی علت قرار پائے گی، اب اگر کسی شے کے علم سے علت کا علم حاصل ہو جاتا ہو، تو ضرور ہے کہ شے کا یہ علم علت کے علم کا سبب ہو، اور چونکہ یہ مسئلہ بجائے خود ثابت ہو چکا ہے، کہ معلول کا وجود اور معلول کا علم دونوں ایک دوسرے کے ساتھ متفق ہوتے ہیں، جیسا کہ علم و معلوم کے اتحاد کا مسئلہ پہلے بیان ہو چکا ہے، اور اس بنیاد پر یہ ماننا پڑے گا کہ معلول کو بھی اپنی علت کے ساتھ ایک گونہ سبب ہونے کی حیثیت حاصل ہو جاتی ہے، یعنی ایک طرح سے اپنی علت کا گویا معلول خود علت قرار پا جاتا ہے، اور معلول کے متعلق جب یہ معلوم ہے کہ اپنی خاص ذات کے اعتبار سے اس کا شمار علت کے توابع، اور ثمرات و نتائج میں ہے، اب اگر اس کی خاص ذات اپنی علت کے وجود کی علت ہوگی، تو لازم آئے گا کہ شے کو خود اپنی ذات پر تقدم حاصل ہو جائے، جو ظاہر ہے کہ محال اور ناممکن ہے، ہاں! علت کے ساتھ معلول کی وابستگی جو نکلہ اسی لیے ہوتی ہے، کہ معلول نہ اپنے وجود میں مستقل ہوتا ہے اور نہ عدم میں اس لیے کہ اگر ان دونوں باتوں میں سے

کسی بات میں وہ کوئی استقلالی حیثیت رکھتا تو پھر کسی سبب اور علت کے ساتھ اس کی وابستگی ناممکن ہوتی، آپس معلوم ہوا کہ ممکن کی ماہیت کو چونکہ وجود اور عدم کی طرف مساوی نسبت ہوتی ہے اس لیے وہ چاہتی ہے کہ کوئی ایسی چیز ہو، جو ان دونوں باتوں میں سے کسی ایک کو ترجیح دیدے اور اس کی علت بن جائے، یعنی ممکن اپنی اس خصوصیت کی بنیاد پر مطلقاً کسی ترجیح دینے والے سبب کو چاہتا ہے، لیکن کسی خاص قسم کی علت یا سبب کا چاہنا، یہ ممکن کی ذات کا اقتضا نہیں ہے، اسی لیے تو کہا جاتا ہے کہ امکان کی صفت کسی خاص علت کے احتیاج کا نہیں بلکہ مطلق علت کے احتیاج کا سبب ہے، آپس معلول جب اپنے امکان کی وجہ سے علت کا محتاج ہوتا ہے، اور امکان سے مطلق علت کی ضرورت ثابت ہوتی ہے، اس لیے معلول کی ماہیت کا علم مطلق علت کے علم کو ضروری بنا دیتا ہے، لیکن علت چونکہ اپنی خاص ذات، اور اپنی حقیقت مخصوصہ کے ساتھ معلول کو چاہتی ہے، اس سے یہ ثابت ہوا کہ علت کا علت ہونا، اس کی معین و مخصوص ذات کے لوازم میں ہے، اور یہ ناممکن ہے کہ کوئی معین علت مطلق معلول کو چاہتی ہو، کیونکہ اگر ایسا ہوگا، تو مخصوص معلول کے ساتھ اس کو اس وقت تک خصوصیت حاصل نہیں ہو سکتی جب تک کسی فرید قید کا اس کے ساتھ اضافہ نہ کیا جائے اور ایسی صورت میں درحقیقت علت، اس علت کی صورت ذات نہ ہوگی بلکہ علت کی ذات اور اس قید کے مجموعے سے جو چیز تیار ہوگی وہ علت ہوگی، حالانکہ فرض یہ کیا گیا تھا کہ خود اس علت کی ذات ہی علت ہے گویا جسے علت فرض کیا گیا تھا وہ علت باقی نہ رہی تھی (یہ خلاف مفروض ہے) اس حاصل یہ بات اب بالکل واضح ہو گئی، کہ علت اپنی مخصوص اور معین حقیقت کے ساتھ معین و مخصوص معلول کو چاہتی ہے، اسی لیے علت کی حقیقت کا علم یہ مخصوص معین معلول کے علم کی علت ہوتا ہے، لیکن معلول چونکہ کسی مخصوص معین علت کو نہیں چاہتا، اسی لیے معلول کے علم سے ضروری نہیں کہ علت کا علم بھی حاصل ہو، اس پر اگر تم یہ سوال کرو کہ جب کوئی مخصوص معین معلول کسی معین و مخصوص علت کو

نہیں چاہتا، تو پھر اس معلول کی نسبت اپنی علت کی طرف اور دوسری چیزیں جو اس کی علت نہیں ہیں
 مساوی ہوگی، ظاہر ہے، کہ ایسی صورت میں اس معلول کو خصوصیت کے ساتھ
 ایسی علت کے ساتھ وابستگی کیوں پیدا ہوئی، اس کے سوا جو دوسری چیزیں
 تھیں ان کی طرف وہ کیوں مستعد نہ ہوا، اس کے جواب میں ہم کہتے ہیں کہ
 مخصوص و معین معلول تو مطلق علت ہی کو چاہتا ہے، لیکن معین و مخصوص
 علت مخصوص معلول کو چاہتی ہے، اور اس سے یہ بات معلوم ہوئی کہ خاص
 معلول کے لیے علت جب مخصوص ہوتی ہے، تو اس خصوصیت کی وجہ معلول
 نہیں ہوتا، بلکہ اس خصوصیت کو علت پیدا کرتی ہے، اور وہی اس کی مقتضی
 ہوتی ہے، یہی وجہ ہے کہ علت چونکہ بذات خود معلول کے وجود پر اثر انداز
 ہوتی ہے، اس لیے کسی دوسری علت کا اس پر اثر انداز ہونا نامکن ہو جاتا
 ہے، کیونکہ کسی معلول واحد پر ظاہر ہے کہ دو علتوں کا توار در محال ہے،
 بہر حال میں نے جس مسئلے کو یہاں بیان کیا ہے اس کی مثالیں اور اس کے
 نظائر بہت سے ہیں، مثلاً کسی جنس جیسے حیوان کو کسی مخصوص فصل جیسے
 ناطق کی طرف اور ناطق کے سوا جتنے دوسرے فصول ہیں، سب سے
 مساوی نسبت ہے، اب اگر حیوان کے کسی خاص حصے کو ناطق کے ساتھ
 کسی قسم کی خصوصیت محض اس لیے حاصل ہو جائے، کہ حیوان مطلق حیوان
 سے، تو ظاہر ہے کہ اس میں ترجیح بلا مرجع والی خرابی درپیش ہوگی، کیونکہ
 مطلق حیوان کو تمام فصول کے ساتھ برابر کی نسبت ہے، تو دراصل یہاں
 واقعے کی صورت یہ ہوتی ہے کہ حیوان محض حیوان ہونے کی حیثیت سے
 چونکہ ایک ناقص قسم کی جنسی حقیقت ہے، اسی ناقص جنسی حقیقت ہونے کی
 وجہ سے وہ دراصل کسی نہ کسی فصل کا محتاج ہے، خواہ وہ کوئی سی فصل ہو،
 لیکن کسی خاص نوع کی شکل میں اس جنسی حقیقت کا تحصیل کسی خاص فصل کے
 ذریعے سے، فصل ہی کی راہ سے ہوتا ہے کہ خود اپنی جنسی حقیقت کی راہ سے
 اسی طرح نوع بھی اپنے شخصی وجود ہی تحصیل میں مطلقاً کسی نہ کسی شخص کی محتاج
 ہوتی ہے، لیکن کسی خاص شخص مثلاً زید کے ضمن میں اس نوع کا تحصیل خاص

ترید کی شخصی ہویت کی راہیں منت ہوتی ہے، اور یہ جو عوام میں مشہور ہے، کہ بعض
 نوعی ماہیتوں میں خود ان کی نوع ہی شخص خاص کی مقتضی ہوتی ہے، مثلاً
 ابداعات (یعنی وہ ہستیاں جو کسی دوسری چیز سے پیدا نہیں ہوتی، میں جیسے
 عقول وغیرہ) کا حال ہے، اور یہ کہ کبھی شخص نوع کے تو ازم میں بھی ہوتا ہے،
 کہا جاتا ہے، کہ یہ بات ان انواع میں پائی جاتی ہے جن کا وجود کسی خاص
 شخص اور فرد میں منحصر ہوتا ہے، تو یہ بات میرے نزدیک صحیح نہیں ہے،
 کیونکہ ماہیتوں میں سے کسی ماہیت کے متعلق یہ کہنا کہ وہ شخص کو چاہتی
 ہے، ناممکن ہے، جس کی وجہ یہ ہے، کہ شخص کا حصول ظاہر ہے کہ بغیر
 وجود کے نہیں ہو سکتا اور وجود کے مباحث میں گزر چکا ہے کہ وجود
 ماہیت کی معلول ہو، یہ محال ہے، برہان قطعی سے اس کو ثابت کیا گیا تھا،
 بلکہ بتایا گیا تھا کہ وجود کی حالت چونکہ وہی ہے جو شخص کی ہے، اس لیے
 جن چیزوں کی ماہیت ہوتی ہے، ان کی ماہیت کو وجود ہی چاہتا ہے،
 اسی طرح جن کے لیے جنس ہوتی ہے ان کی جنس کو فصل ہی چاہتی ہے، احوال
 خاص وجود ہی سے ماہیت کو شخص حاصل ہوتا ہے، اور اسی کے ذریعے سے
 وہ شخص معین کی شکل اختیار کرتی ہے، اور فصل معین سے جنس کی طبیعت میں
 تعین پیدا ہوتا ہے، اور اسی کی راہ سے وہ کوئی مخصوص نوع بنتی ہے
 اسی کا یہ نتیجہ ہے، کہ شخص کے علم سے اس نوع کے علم کا حاصل ہونا
 ضرور ہے، جو اس شخص کی خصوصی معلول سے یوں ہی ہر نوع کی فصل کا
 علم جب حاصل ہوتا ہے، تو اس فصل کی جو مخصوص جنس ہوتی ہے، اس کا
 علم بھی ضرور حاصل ہو جاتا ہے برخلاف اس کے نوع کے وجود کا اگر علم ہو،
 تو اس سے کسی شخص کے علم کا حاصل ہونا ضروری نہیں ہے، اسی طرح
 جنس کے وجود کا علم اگر حاصل ہو، اس سے اس فصل کے علم کا حاصل ہونا بھی
 ضروری نہیں ہے۔

یہاں اگر تم یہ سوال کرو کہ معلولوں میں سے کسی معلول کے خاص
 وجود کا حضوری علم بطور مشاہدے کے اگر حاصل ہو، یعنی معلول کے

وجود کے سوا اس علم میں کسی زائد صورت کو دخل نہ ہو، بلکہ وجود مشاہدے سے جدا نہ ہو، تو ایسی صورت میں ضروری ہے کہ معلول کے ایسے علم سے علت کی ذات کہ مطلق علت نہیں، بلکہ علت کی خاص ذات کا علم بھی حاصل ہو جائے، ظاہر ہے کہ ایسی صورت میں دونوں علموں میں کوئی فرق باقی نہیں رہتا، یعنی علت کا علم ہو، یا معلول ہر دو یہی چاہتے ہیں کہ ایک کے علم سے دوسرے کا علم لزوماً حاصل ہو جائے۔

میں کہتا ہوں کہ واقعہ یہ نہیں ہے جس کی وجہ وہی ہے، جس کا ذکر بار بار کیا گیا ہے، کہ علت کا وجود معلول کے وجود سے زیادہ قوی اور زیادہ اشد ہوتا ہے، پھر جس طرح معلول کا وجود اپنی کوتاہی، اور ضعف و نقص کی وجہ سے علت کے وجود کا احاطہ نہیں کر سکتا، بلکہ جو چیز اس کے مماثل اور مانند ہوگی اس تک بھی معلول کی رسائی نہیں ہو سکتی، یہی حال معلول کے علم کا بھی ہے، کہ محض معلول کے جاننے سے آدمی نہ علت کے وجود کا احاطہ کر سکتا ہے، اور نہ اس مرتبے تک اس علم کی رسائی ہو سکتی ہے جو وجودی سلسلے میں علت کو حاصل ہے، یہی مطلب ہے یعقوب بن اسحاق کندی کے اس مشہور قول کا:-

”جب علت اول اور سبب اول کا اتصال و تعلق ہم سے محض ان ہی امور کے ذریعے سے ہو سکتا ہے جن کا فیضان ہم پر علت اولی سے ہوتا رہتا ہے، اور اس جہت کے سوا سبب اول سے ہمارا کوئی اتصالی تعلق نہیں ہے تو ایسی صورت میں اس (سبب اول) کا نقص ہم اسی حد تک کر سکتے ہیں جس حد تک فائض ہونے والے امور کا تصور و فہم کر سکتا ہے، جس پر ان امور کا فیضان ہو ہو، پس ضروری ہے، کہ ہمارا احاطہ سبب اول جس پیمانے پر کیے ہوئے ہے، یہی پیمانہ اس احاطے کا نہیں ہو سکتا جو سبب اول کے ملاحظے اور تصور کے متعلق ہم حاصل ہے، اس لیے کہ سبب اول کا احاطہ ظاہر ہے کہ زیادہ عمیق، زیادہ وسیع، اور استغراقاً زیادہ شدید ہے، پس جب

واقعے کی صورت یہ ہے، تو حق سے وہ لوگ بہت دور ہو گئے ہیں، جنہوں نے یہ خیال قائم کیا ہے کہ علت اولیٰ اور سبب اول کو جزئیات کا علم نہیں ہے۔“

ایسی چیز جو کسی سبب اور علت سے تعلق رکھتی ہو، اس کے جاننے کی کوئی راہ نہیں ہے، بجز اس کے کہ اس کے سبب کو جان کر اس چیز کا علم حاصل کیا جائے، اس فصل میں اسی دعوے کو ثابت کرنے کی کوشش کی جائے گی، واقعہ یہ ہے کہ اس مسئلے کی نوعیت بھی وہی ہے، جو گذشتہ بالا فصل والے مسئلے کی ہے، یعنی اس کی تحقیق بھی اس وقت تک ممکن نہیں ہے جب تک کہ وجود کے مباحث کی تحقیق نہ کی جائے، ہر حال میں اپنے بیان کو اس طرح شروع کرتا ہوں:۔

سب سے پہلے یہ جاننا چاہیے کہ کسی چیز کے متعلق کامل اور تمام یقین کے حاصل کرنے کی یہی صورت ہے کہ اس کی عقلی صورت اس کے خارجی وجود کے ساتھ مطابق ہو، اب یہ بھی ظاہر ہے کہ سبب اور علت والی چیز کے لیے ضروری ہے کہ بذات خود اس کا وجود ممکن ہو، ورنہ کسی سبب کے ساتھ اس کی وابستگی ناممکن ہوگی، نیز ہم یہ پہلے بتا چکے ہیں کہ موجودات میں جاعل و مجعول اور خالق و مخلوق ہونے کا جو تعلق ہے، اس تعلق میں اثبات کی ماہیتوں کو دخل نہیں ہے، کیونکہ اگر یہ مانا جائے گا، تو تمام معلولات ماہیتوں کے لوازم قرار پائیں گے، اور یہ بھی لازم آئے گا کہ میدان اول بھی کوئی ماہیت رکھنے والی ہستی ہے، اور یہ کہ کسی ماہیت کے معلوم ہونے کے ساتھ ضروری ہوگا کہ باری تعالیٰ کی کنہ ذات اور اس ماہیت کے سارے اسباب معلوم بھی ہو جائیں، اور یہ کہ جن جن چیزوں سے وجود کو تقوم حاصل ہوتا ہے، ان ہی سے ماہیت کا قوام بھی تیار ہو، یعنی جو وجود کے مقومات ہوں گے وہی ماہیت کے مقومات بھی بن جائیں گے، اس لیے کہ اس وقت تو وجود کا شمار انتزاعی اور اضافی امور میں ہو جائے گا، چونکہ یہ ساری باتیں غلط اور ناممکن ہیں، اس لیے اب یہ سمجھنا چاہیے کہ ہر معلول جس کی کوئی ماہیت اور جس کا کوئی وجود ہو، جب

اس کی ماہیت کا تصور خود اس کی اپنی ذات کی حیثیت سے کیا جائے، تو اس ماہیت کے تصور کے لیے کسی چیز کی ضرورت اس کے سوا نہ ہوگی، کہ اس کے اجزا یعنی جنس و فعل کا تصور کیا جائے، لیکن اگر اسی معلول کی ماہیت کے متعلق یہ تصور کیا جائے کہ وہ موجود ہے، تو چونکہ اس کا موجود ہونا ایک امکانی امر ہے اس لیے اب وہ کسی مطلق سبب اور علت کی محتاج ہوگی، ظاہر ہے کہ ایسی صورت میں اس معلول کی ماہیت کا موجود ہونے کی حیثیت کا علم اسی وقت حاصل ہو سکتا ہے، جب پہلے اس کی علت موجبہ کے وجود کا علم بھی حاصل ہوئے کیونکہ ممکن ماہیت کو جب تک کسی علت سے وجوب حاصل نہیں ہو لیتا، اس وقت تک وہ موجود نہیں ہو سکتی۔

یہی حال اس معلول کے وجود خاص کا بھی ہے، اس لیے کہ معلول کے وجود خاص کا تصور اس کی خاص علت کے وجود ہی سے ہوتا ہے، پس معلول کا ایسا علم تام جو اس کی وجودی ہویت کی خصوصیت کے ساتھ متعلق ہو، ناممکن ہے جب تک اس کی خاص علت کی حقیقت کا علم حاصل نہ ہو چکا ہو، پھر جس طرح اس معلول کی صرف امکانی ماہیت کو جب پیش نظر رکھا جاتا ہے، تو اس وقت نہ وہ موجود ہی ہوتی ہے، اور نہ واجب، لیکن جب اس کے سبب کو بھی سامنے رکھا جاتا ہے، تو اس وقت اس کی ہستی واجب ہوتی ہے، تغیر و انقلاب کی راہیں ایسی حالت میں اس پر بند ہو جاتی ہیں، ٹھیک ہی حال اس کی ماہیت کے علم کا ہے کہ اس کے معلوم ہو جانے سے اس کی علت کے وجود کا معلوم ہونا قطعاً غیر ضروری ہے۔

بہر حال معلول کے خاص وجود کا یقینی علم اس کے سبب ہی کے معلوم ہونے سے حاصل ہو سکتا ہے، اور جب اس کے سبب کا علم حاصل ہوگا تو اس وقت خود اس کا علم بھی وجوباً اس طرح حاصل ہو جائے گا جس میں تغیر و انقلاب نہیں ہو سکتا، اور جیسے یہ قاعدہ ہے کہ کسی معلول کا وجود ایک علت سے زیادہ اسباب سے پیدا نہیں ہوتا، کیونکہ معلول واحد پر دو علتوں کا تو اردنا ممکن ہے اسی طرح معلول کے متعلق بھی یہ ناممکن ہے، کہ اس کا حصول اس کے سبب کے علم کے سوا

کسی اور ذریعے سے حاصل ہو کیونکہ اگر ایسا ہوگا تو لازم آئے گا کہ ایک ہی شے کے لیے ایک ہی حیثیت سے دو تمام اور کامل اسباب پائے جائیں، یعنی ایک سبب تو وہ جس سے اس کا وجود حاصل ہو اور دوسرا وہ جس سے اس کے وجود کا علم حاصل ہو، حالانکہ یہ محال ہے اس لیے کہ گفتگو اس فرض کی بنیاد پر ہو رہی ہے کہ علم وجود کے ساتھ متحد ہے، پس جب کسی شے کا وجود اس شے کے علم کے مطابق ہوتا ہے، تو ضروری ہے کہ اس کی علت کا وجود علت کے علم کے مطابق ہو، اس لیے کہ معلول کی وحدت ظاہر ہے کہ علت کی وحدت کو مستلزم ہے، بہر حال ان تمام مباحث کا نتیجہ یہ نکلا کہ ایسی چیزیں جو اسباب و مبادی والی ہیں، ان کے وجود کے جاننے کی راہ اس کے سوا اور کچھ نہیں ہے کہ ان کے مبادی کے علم کی راہ سے ان کو حاصل کیا جائے، یہاں کہنے والے شاید یہ پوچھیں کہ ہم کوجب کسی مکان کا علم حاصل ہوتا ہے، تو اس سے ہم کو یہ معلوم ہو جاتا ہے کہ اس مکان کا کوئی بنائے والا ضرور ہے حالانکہ مکان مکان بنانے والے کی علت نہیں ہے، بلکہ واقعہ اس کے برعکس ہے، پس اس کے جواب میں کہتا ہوں کہ مکان کے علم سے مکان بنانے والے کا علم دراصل حاصل نہیں ہوتا، بلکہ مکان کے علم سے جو بات ضروری طور پر معلوم ہو جاتی ہے، وہ صرف یہ ہے، کہ اس مکان کو بنانے والے کی حاجت ہے، اور مکان کے متعلق یہ حکم لگانا کہ وہ بنائے والے کا محتاج ہے، ظاہر ہے کہ مکان کی ایک صفت ہے، جو اسے عارض ہوئی ہے، اور اس کی ذات کے لوازم میں داخل ہے، اس کی ماہیت کا یہ حکم معلول ہے۔ پس یہاں بھی علت ہی سے معلول کی طرف راہنمائی ہوئی ہے، لیکن چونکہ کسی چیز کا دوسری چیز کا محتاج ہونا اس کا سمجھنا اس وقت تک ناممکن ہے جب تک دونوں چیزوں کا علم حاصل نہ ہو جائے، اس لیے مکان کے علم سے مکان بنانے والے کا علم حاصل ہو جاتا ہے، کیونکہ مکان کے بنانے والے کی طرف جو نسبت ہے، وہ اسی ذریعے سے معلوم ہو سکتی ہے اور یہ بات کچھ اس خاص واقعے کے ساتھ مخصوص نہیں ہے، بلکہ تمام

اِنی براہین کا یہی حال ہے، یعنی ان کے ذریعے سے بھی جو علم آدمی کو حاصل ہوتا ہے، اس میں بھی علت ہی سے معلول کا علم حاصل کیا جاتا ہے، جیسا کہ مٹی براہین کے متعلق کہا جاتا ہے کیونکہ معلول اگرچہ اپنے وجود کے اعتبار سے معلول ہوتا ہے، لیکن معلول ہونے کی جو اس میں صفت پائی جاتی ہے، اور امکان کا جو نقص اس میں ہوتا ہے، یہی نقص کسی نہ کسی علت کی حاجت کا سبب ہے۔

اس لیے سمجھا جاتا ہے، کہ اِنی براہین اور دلائل (مِن میں معلول سے علت پر دلیل قائم کی جاتی ہے) ان سے یقین تو اس بات کا پیدا ہوتا ہے، کہ مطلقاً کسی نہ کسی علت اور سبب کا وجود خاص معلول کے لیے ضروری ہے، اور یہ جو کہا جاتا ہے کہ اِنی براہین سے صرف ظن اور گمان غالب پیدا ہوتا ہے، تو اس کا مطلب یہ ہے، کہ ان سے خاص اور معین علت کی مختلف علامتوں میں سے خاص علامت کا اور مختلف آثار میں سے کسی خاص اثر کا سراغ ملتا ہے جیسا کہ اپنی جگہ پر اس کی تحقیق کی گئی ہے، خلاصہ یہ ہے، کہ کسی شے کے متعلق جو یقین اور اعتقاد اس کے اسباب و علل کی راہ سے حاصل نہ ہوگا، ایسا یقین خواہ جس درجہ بھی بختہ اور راسخ ہو، اس اعتقاد میں جتنی بھی قوت اور استواری ہو، لیکن پھر بھی وہ تغیر اور تبدیلی سے بالکل محفوظ نہیں ہے، اس لیے کہ اس قسم کے احتمالات کی گنجائش کا اس میں امکان باقی رہتا ہے، بلکہ سچ یہ ہے، کہ وہ معرض زوال و انقلاب میں ہے، لیکن شے کا وہ علم جو اس کے اسباب و علل کے علم کی راہ سے حاصل ہوتا ہے تو یہ ایک ناممکن المتغیر اور لازوال علم ہے، خواہ اس علم کا تعلق جس معلوم سے ہو اس کے وجود میں یہ ذات خود کسی قسم کا تغیر کیوں نہ واقع ہو، اگرچہ اصل واقعہ یہی ہے، کہ درحقیقت شے کا علم بحدہ اس کا وجود ہی ہوتا ہے، لیکن الہیات کے دقیق ترین مسائل میں اس کا شمار ہے، بجز ان لوگوں کے جو کمال کے انتہائی مدارج تک پہنچ چکے ہیں، ہر شخص کی سمجھ میں یہ مسئلہ نہیں آسکتا، علم باری کے مباحث میں انشاء اللہ تعالیٰ میں اس کی پوری تحقیق کروں گا۔

مذکورہ بالا حال تو ان چیزوں کا تھا، جو علل و اسباب والی ہیں، لیکن ایسی چیز جو سبب اور علت سے بے نیاز ہو، اور اپنے قوام کی تیاری میں کسی دوسرے کی محتاج نہ ہو، تو اس کے علم کے متعلق چند باتیں ہو سکتی ہیں، یا اس کا علم ایسا بدیہی ہوگا، کہ فطرۃً ہر شخص کو وہ معلوم ہوگی، یا اس کا معلوم ہونا ناممکن ہوگا، اور اس کے علم سے قطعی مایوسی ہوگی، یا اس کے جاننے کی راہ اس کے سوا اور کچھ نہ ہوگی کہ اس کے آثار و لوازم سے اس کا پتہ چلا یا جائے، اور ان ہی سے اس کو جانا جائے، مگر اس قسم کی چیزوں کی کنہ حقیقت اور ماہیت کو آدمی جان نہیں سکتا۔

چونکہ حق تعالیٰ پر کسی چیز کو برہان نہیں بنایا جاسکتا، اور نہ اس کی کوئی حد ذاتیاتی تعریف ممکن ہے، کیونکہ حق تعالیٰ کے لیے کوئی چیز کسی وجہ سے بھی سبب نہیں قرار پاسکتی، یعنی نہ اس کے وجود کا کوئی سبب ہے، مثلاً نہ اس کے لیے قائل ہے، اور نہ غایت، اور نہ اس کے قوام کا کوئی سبب ہے مثلاً نہ اس کے لیے مادہ ہے نہ صورت نہ اس کی ماہیت کا کوئی سبب ہے مثلاً نہ اس کے لیے جنس ہے اور نہ فصل، مگر باوجود اس کے کوئی چیز اس سے خالی نہیں، اسی لیے کہا جاتا ہے کہ حق تعالیٰ کی ذات خود ہر شے پر برہان ہے اور ہر چیز سے وہ تمام شیاؤں سے زیادہ قریب ہے، جیسا کہ ارشاد ہے نحن اقرب الیہ من جبل الوریث (کہ میں اس کی شے رگ سے بھی زیادہ قریب ہوں) اور فرمایا گیا ہے جو معکم امینا کنتم (وہ تمہارے ساتھ ہے جہاں کہیں تم ہو) اور اپنی ذات پر برہان و دلیل خود ہی ہے، جیسا کہ فرمایا گیا شہد اللہ انہ لا الہ الا هو (خدا اس کی شہادت دیتا ہے کہ کوئی الہ اللہ کے سوا نہیں ہے) اور فرمایا گیا اولم یکن بولک اللہ علی کل شئی شہید (کیا تیرے رب کے لیے یہ کافی نہیں کہ وہ ہر چیز پر حاضر ہے) اور فرمایا گیا قل ای شئی اکبر شہادۃ قل اللہ (کہو شہادت دینے میں سب سے بڑی چیز کیا ہے، انہم کہو کہ اللہ کہ اس سے بڑا گوہ کون ہو سکتا ہے اس مقام پر ایک مشکل سوال پیش کیا جاتا ہے، خصوصاً وجود کے متعلق میرا یہ خاص مسلک

ہے کہ علت اور معلول ہونے کی صفت سے درحقیقت براہ راست اور بالذات
 وجود ہی موصوف ہوتا ہے، اور ماہیت کی حیثیت محمول بالعرض ہونے کی ہے،
 اس بنیاد پر یہ اعتراض کیا جاتا ہے کہ آدمی کو خود اپنی ذات کا جو علم ہے، جیسے کہ
 یہ بخشنہ اس کا وجود ہی ہو، (کہ علم اگر وجود ہی کا نام ہے تو اس کا یہی مقتضاء ہے)
 اب ظاہر ہے کہ آدمی کے وجود کا شمار بھی ان ہی موجودات کے سلسلے میں ہے
 جو مبادی اور اسباب والے ہیں، اور یہ بات ثابت ہو چکی کہ مبداء اور
 سبب والی ہستی کا علم اس کے مبداء اور سبب ہی کے علم سے حاصل ہو سکتا ہے،
 اور قاعدہ ہے کہ شے کے وجود کا مبداء اور سبب مبداء کا وجود ہی ہوتا ہے،
 ان سبب باتوں سے یہ نتیجہ پیدا ہوتا ہے کہ اگر کسی مبداء اور سبب والی
 چیز کا علم پوری قوت اور وثاقت سے حاصل ہو، تو اس شے کے مبداء کا
 علم بھی وثاقت و پختگی قوت و شدت کے انتہائی مرتبے پر ہوگا، اب ظاہر
 ہے کہ ہم لوگوں کو جو خود اپنی اپنی ذات کا علم ہے، اس علم سے زیادہ قوی،
 روشن و مستحکم استوار علم اور کون ہو سکتا ہے، کیونکہ اپنی ذات کا علم بخشنہ خود
 ہماری ذات ہی ہے، صاف بات ہے کہ کسی چیز کے سامنے کسی چیز کے
 حاضر ہونے سے اس کا علم، خود ذات کا اپنی ذات پر منکشف ہو جانا، ان
 دونوں میں دوسری صورت پہلی شکل سے قطعاً زیادہ زور دار اور
 قوی ہے، پس جب ثابت ہوا کہ اپنی ذات کا علم تمام علوم سے زیادہ
 قوی اور مضبوط ہے تو ہمارے نفوس کا جو مبداء و سبب ہے، جیسے کہ
 اس کا علم اپنی ذات کے علم سے بھی زیادہ قوی ہو، مگر یہاں قصہ یہ ہے کہ
 ہمارے نفوس کے جو مبادی و اسباب ہیں، بالآخر ان کی انتہا اس ذات پر
 ہوتی ہے جس کا وجود بذات خود واجب ہے، اور یہ بات گذر چکی کہ
 واجب الوجود کی حقیقت کا علم واجب الوجود کے سوا کسی دوسرے کو
 نہیں ہو سکتا، جیسا کہ خود فرمایا گیا ولا یحیطون بہ علما (اپنے علم سے اس کو کوئی
 گھیر نہیں سکتا) و عننت الوجود الخ القیوم (زندہ و قیوم کے لیے تمام چہرے
 جھک گئے) یہ تھی اس اشکال کی تقریر، اس عقدے کے حل سے اگرچہ بعض

فقرا کو سر فراز فرمایا گیا ہے، لیکن عبارت میں اس کی تقریر جیسی کہ چاہیے
 ادا نہیں ہو رہی ہے۔ بات گہری ہے، راستہ غیر واضح اور مخفی ہے، مگر باوجود
 اس کے میں تعبیر کی کوشش کرتا ہوں، بات یہ ہے کہ اپنی اپنی ذات کا علم جب
 خود ہمارا وجود ہی ہے، تو ناگزیر ہے، کہ ہماری ذات کا جو مبدا و سبب ہے
 اس کا وہ علم جس کی وجہ سے اپنی اپنی ذات کا علم ہم لوگوں کو ہوا، یہ علم
 بحسنہ مبدا کا وجود ہو یعنی وہ علم ہمارے وجود کا نہیں، بلکہ مبدا کے وجود کا
 عین ہوگا، اب اس کے ساتھ یہ واقعہ ہے، کہ مبدا کا وجود اور اس کی
 یافت و حصول خود اس کی اپنی ذات کے لیے ہے، نہ کہ ہمارے لیے ہے،
 اس لیے کہ معلول کا وجود تو علت کے وجود کا تابع ہوتا ہے نہ کہ اس کا عین
 ہوتا ہے، یعنی معلول کا وجود بحسنہ علت کا وجود نہیں ہو سکتا، اسی طرح
 معلول کا علم علت کے علم کا تابع ہوگا، بہر حال جب دونوں علوم کی حیثیت
 دو وجودوں کی قرار پائی، تو اس کے بعد ہم کہتے ہیں کہ اپنی اپنی ذات کا
 علم اگرچہ ہمیں اپنے مبدا اور سبب ہی کے جاننے سے حاصل ہوا ہے،
 لیکن اپنے مبدا کا جو علم ہمیں حاصل ہوا ہے، یہ دراصل اس مبدا کا وجود ہی
 ہے، پھر چونکہ مبدا اور سبب کو ہم سے جو تعلق ہے، وہ ایجا د کرنے اور
 فاعل ہونے کا ہے، اسی طرح اپنے مبدا کا ہمیں جو علم ہے، دراصل اس سے
 غرض مبدا کا وجود ہی ہے مگر باتیں شرط کہ اس وجود میں یہ قید لگی ہوئی
 ہے کہ ہمارے نفوس کو اسی نے وجود بخشا اور ایجا د کیا، اور ہماری ذاتوں کی
 فاعلیت اسی وجود کی طرف منسوب ہے۔ پس معلوم ہوا کہ اپنے مبدا اور
 سبب کا ہمیں جو علم ہوتا ہے، یہ اس علم پر بھی مقدم ہے جو ہمیں خود اپنی
 ذات کا ہے، اس لیے کہ مبدا کا وجود موجد اور فاعل ہونے کے اعتبار سے
 ہم پر مقدم ہے، خلاصہ یہ ہے کہ علم کا حال قوت اور ضعف، علت اور
 معلول ہونے میں بحسنہ وہی ہے جو حال وجود کا ہے، اور یہ کہ تمام
 چیزوں کو ایک قسم کی کنیونٹ (اور بود) تو اپنے اپنے معلول ذات
 کے آگے حاصل ہے، اور ایک کنیونٹ ان کی اپنے مبادی اور اسباب کے

سامنے ہے، اور یہ پچھلی کینونت یعنی اسباب و مبادی کے سامنے ان کا ہونا، یہ اس کینونت سے زیادہ قوی ہے جو انھیں خود اپنی اپنی ذاتوں کے سامنے حاصل ہے، یا یوں کہو کہ شے کا اپنے جاعل اور خالق کے سامنے ہونا یہ بات خود اپنی اپنی ذات کے آگے ہونے سے زیادہ قوی ہے جس کی وجہ وہی ہے کہ اپنے سامنے تو اشیاء کی کینونت اور بود امکانی صفات سے موصوف ہوتے ہیں، اور اپنے جاعل اور خالق کے سامنے ان کی کینونت وجوب کے رنگ سے رنگین ہوتے نظر آ رہے ہیں، کہ وجوب کی نسبت امکان کی نسبت سے زیادہ قوی ہے، کائنات کا جو کل ہے، اس کے آگے تمام اشیاء کی کینونت ایک ایسے انداز اور طریقے سے ہے، جو ان اشیاء کے ہر قسم کے بود، اور نمود سے زیادہ قوی اور زیادہ رفیع و برتر ہے، مبنوی دعاؤں (علی الداعی بھاوالہ اکمل الصلوات) میں یہ الفاظ بیان کیے گئے ہیں :-
یا کائن یا کینان، یا کائن قبل کل کون، و یا کائن بعد کل کون یا مکون
تکل مکون (اے وہ جو تھا، اے وہ جو خود بود ہے، اے وہ ہے جو ہوا، ہر بود سے پہلے اور ہوا ہر بود کے بعد اے ہر پیدا ہونے والے کو پیدا کرنے والا)۔

جب کسی چیز کا علم اس کے علل و اسباب کی راہ سے انطباعی طور پر حاصل ہوگا، تو اس قسم کا علم کلی علم ہونے کے سوا اور کچھ نہیں ہو سکتا، اس فصل میں اسی دعویٰ کو ثابت کرنے کی کوشش کی جائے گی۔

فصل

معلوم ہوتا چاہیے کہ کسی چیز کا علم کبھی تو کسی ایسی صورت کے ذریعے حاصل ہوتا ہے، جو معلوم کی ماہیت کے مساوی ہوتی ہے، اور کبھی علم خود معلوم کا اپنا وجود ہی ہوتا ہے، مثلاً اپنی ذات کا ہمیں جو علم ہے، یا ہمارے اندر جو صورتیں قائم ہیں، ان کے علم کا بھی یہی حال ہے، چونکہ حق تعالیٰ کو جو اشیاء کا علم ہے، اس کے متعلق متاخرین علماء کا خیال ہے کہ حق تعالیٰ کو ان کا علم ان ذہنی صورتوں کے ذریعے سے حاصل ہوا ہے، جو ذات حق کے ساتھ قائم ہیں، اور اس پر زائد ہیں۔

اور قاعدہ ہے کہ صورت کے ذریعے سے جس علم کا حصول ہوتا ہے، جسے اصطلاحاً علم صوری کہتے ہیں، وہ خود بھی ہمیشہ کلی ہوتا ہے، اور جو نتائج و ثمرات اس قسم کے علم پر مرتب ہوتے ہیں، وہ بھی کلی ہی ہوتے ہیں، ان کی کلیت ایسی ہوتی ہے کہ اگر ہزار در ہزار قیود کے ذریعے سے ان میں تخصیص پیدا کی جائے، جب بھی وہ کلی کے کلی ہی باقی رہتے ہیں، یعنی ان کی خود ذات کا جب تصور کیا جائے گا، تو متعدد اور کثیر امور کی شرکت سے ان کا مفہوم مانع نہ ہو گا۔

اب ان مقدمات کی بنیاد پر سمجھنا چاہیے کہ علل و مبادی کا علم اگر اس طریقے سے حاصل ہو، تو ضرور ہے، کہ اس علم سے تمام معلومات کا علم حاصل ہو جائے، حتیٰ کہ شخصی افراد تک ان کا احاطہ و وسیع ہو گا، مگر ہر حال میں یہ علم کلی ہی باقی رہے گا، یہ ہے کہ منہ آخرین حکماء کے اس خیال کا خلاصہ جو علم باری کے متعلق ان کی طرف منسوب ہے، یعنی اللہ تعالیٰ کو اشیا کا علم بوجہ کلی حاصل ہے (اس خیال کے ثبوت میں جو دلائل ان کی طرف سے پیش کیے گئے ہیں، اور جو کیفیت اس کی بیان کی گئی ہے، اس کی تفصیل ان حکماء کی کتابوں میں ملتی ہے، جو حق تعالیٰ کے علم کو علم صوری و حصولی قرار دیتے ہیں، مثلاً شیخ رئیس اور ان کے تلامذہ جیسے ہنہار و غیرہ کی کتابوں میں اس کا ذخیرہ موجود ہے، شیخ نے اپنی کتاب شفا اور نجات میں اس کو یوں ادا کیا ہے :-

یہ جائز نہیں ہو سکتا کہ واجب الوجود کو اشیا کا تعقل اور علم خود ان اشیا کے ذریعے سے ہو، ورنہ ماننا پڑے گا کہ حق تعالیٰ کی ذات کا تقوم ان چیزوں سے ہوا ہے، جن کا وہ تعقل کرنا اور جنہیں وہ جانتا ہے ظاہر ہے کہ اس بنیاد پر لازم آئے گا کہ حق تعالیٰ کی ذات کا تقوم اشیا سے ہو، یا یہ ماننا پڑے گا کہ ان اشیا کا تعقل اور ان کا علم حق تعالیٰ کی ذات کو عارض اور لاحق ہوا ہے، ایسی صورت میں خدا کی ذات ہر اعتبار اور ہر جہت سے

واجب الوجود باقی نہ رہے گی، حالانکہ یہ محال ہے، اور اس کا یہ مطلب ہو گا کہ اگر بیرونی امور جو اس کی ذات سے خارج ہیں نہ ہوں تو اللہ تعالیٰ میں بعض حالات اور صفات نہ پائے جائیں، اور یہ بھی لازم آئے گا کہ خدا کی کوئی حالت اور صفت ایسی بھی ہے، جو خود اس کی ذات سے نہیں، بلکہ غیر کی وجہ سے پیدا ہوئی ہے، اور اس کی وجہ سے یہ خرابی درپیش ہوگی کہ خدا کی ذات پر اس کا غیر بھی اثر انداز ہو سکتا ہے، لیکن گذشتہ باب الاصول سے ان تمام امور کے متعلق ثبات ہو چکا کہ خود وہ اور تمام ایسی باتیں جو اتنی کم ہوں باطل اور غلط ہیں، نیز واجب الوجود چونکہ ہر وجود کا مبدؤ اور سرچشمہ ہے، اس لیے وہ خود اپنی ذات ہی سے اس چیز کا انتقال کرتا ہے، جس کا وہ مبدؤ اور سبب ہے، چونکہ وہی ان تمام موجودات کی خود ذات کا مبدؤ ہے جو اپنی ہستی میں تمام اور کامل ہیں، اور ان کا بھی مبدؤ ہے، جو بننے اور بگڑتے رہتے ہیں، البتہ اس قسم کی بننے بگڑنے والی ہستیوں کے انواع کا مبدؤ و موقن تعالیٰ کی ذات براہ راست ہے، اور یہی انواع اپنے اپنے افراد و اشخاص کے لیے واسطہ بن جاتے ہیں، یعنی انواع کے ذریعے سے واجب تعالیٰ اشخاص و افراد کا مبدؤ بن جاتا ہے، ہر حال ان انواع کے ذریعے سے افراد و اشخاص کا وہ مبدؤ بھی ہے (اور ان ہی کے توسط سے ان کو جانتا بھی ہے) لیکن ایک دوسرے پہلو سے واجب تعالیٰ ان تغیر پذیر حقائق کا عالم و عاقل نہیں ہے، مطلب یہ ہے کہ اس حیثیت سے کہ یہ حقائق تغیر پذیر ہیں، ان کا ایسا تعقل جو زبانی تغیرات و انقلابات سے متاثر ہوتا ہو، اور شخصی صفات سے متعلق موصوف ہوتا ہو، ایسے شخصی تعقل سے واجب الوجود کی ذات پاک ہے، بلکہ ان امور کا علم و تعقل حق تعالیٰ کو ایک اور طریقے سے حاصل ہے جسے میں آئندہ بیان کروں گا، کیونکہ واجب الوجود

کے لیے یہ بات جائز نہیں ہو سکتی کہ ان کا زمانی تعقل و ادراک کسی تو
اس طور پر کرے کہ وہ موجود ہیں اور معدوم نہیں ہیں، پھر ان ہی کا
زمانی تعقل اس طور پر کرے کہ وہ معدوم ہیں اور موجود نہیں ہیں،
اگر ایسا ہوگا، تو ان دونوں امور کے لیے الگ الگ صورتیں ہوں گی
کیونکہ ان دونوں صورتوں میں ایسا نہیں ہو سکتا کہ ایک کے ساتھ
دوسری باقی رہ سکے، اور اگر صورتیں بدلتی رہیں گی، تو لازم آئے گا کہ
واجب الوجود کی ذات تغیر پذیر ہے، پھر جو چیزیں بننے کے بعد
بگڑتی رہتی ہیں، یعنی فاسدات ہیں، اگر ان کا تعقل و ادراک
حق تعالیٰ کو ان کی ماہیت مجردہ اور ان صفات کے ذریعہ سے ہو
جو ماہیت مجردہ کے تابع ہوتے ہیں، یعنی جو شخص کو قبول
دکرتے ہوں، تو ظاہر ہے کہ ان فاسدات کا یہ ادراک ان کے
فاسد ہونے کی حیثیت سے نہ ہوگا اور اگر ان کا تعقل اس
طریقہ سے ہو، کہ مادے اور مادی عوارض کے ساتھ وہ مربوط و
مقارن ہیں، یعنی وقت و زمانہ، شخص و ترکیب، وغیرہ عوارض مادی ہی
اس کے ساتھ لپٹے ہوئے ہیں، تو ایسی صورت میں یہ فاسد چیزیں مقول
نہ ہوں گی، بلکہ محسوس ہوں گی، یا متخیل ہوں گی، اور میں نے اپنی
دوسری کتابوں میں یہ بیان کیا ہے کہ ہر وہ صورت جو محسوس ہو،
اور ہر وہ صورت جو خیالی ہو، یعنی حواس اور خیال سے جن کا
ادراک ہوتا ہو، ان کے متعلق یہ کلیہ ہے کہ بحیثیت محسوس یا متخیل
ہونے کے ان کا ادراک جب کبھی بھی ہوگا، وہ کسی ایسے ادراک کے آئے
اور ذریعے سے ہوگا، جو انقسام اور تجزی کو قبول کر سکتا ہو۔

پھر جس طرح حق تعالیٰ کے لیے بہت سے افعال و اعمال کا
اثبات اس کے لیے نقص اور عیب بن جاتا ہے، اسی طرح نقصانات
اور ادراکات کی بہت سی ایسی صورتیں ہیں، جن کا اثبات
واجب تعالیٰ کے لیے باعث نقص ہے، بلکہ ہر شے کا تعقل

واجب الوجود کئی طریقے سے فرماتا ہے، مگر یاد دہو اس کے کوئی شخصی چیز بھی اس سے اوچل نہیں ہے، اور اس وقت صادق آتا ہے کہ لا یعزب عند متقل ذرۃ فی السموات والارض انہیں غائب ہے خدا سے ذرہ برابر بھی کوئی چیز نہ آسمانوں میں نہ زمین میں، یہ مسئلہ بھی طرفہ عجائب میں سے ہے، جس کے لیے ضرورت ہے کہ آدمی اپنی طبیعت میں لطافت پیدا کرے باقی واجب الوجود کو بھران تمام اشیا کا علم کس طرح ہوتا ہے، تو اس کی تفصیل یہ ہے کہ واجب الوجود کو جب اپنی ذات کا تعقل ہوا، اور اس بات کا تعقل ہوا کہ وہی ہستی وجود کا مبدیہ و سرچشمہ ہے، تو اسی کے ساتھ اس کو ان تمام ابتدائی اور اولی موجودات کا تعقل ہو گیا جو واجب الوجود سے صادر ہوئے اور ان کا بھی جو ان موجودات سے پیدا ہوئے، اور جوتے رہتے ہیں، اور دنیا کی چیزوں میں سے کوئی چیز جب موجود ہوتی ہے، تو اپنے اس بود کی وجہ سے اس پر صادق آتا ہے کہ اس کے وجوب کا سبب واجب الوجود ہی کی ذات ہے، اور اس مسئلے کو میں بیان کر چکا ہوں پس یہی اسباب باہم ایک دوسرے کے ساتھ پیوستہ ہونے کی وجہ سے اس طرح پہنچ جاتے ہیں کہ ان سے جزئی امور موجود اور پیدا ہوں۔

الغرض اول تعالیٰ چونکہ اسباب کو بھی جانتا ہے اور ان مطالباتوں اور مناسبتوں کو بھی جانتا ہے جو ان اسباب کو اپنے مسببات سے ہے۔ ظاہر ہے کہ ایسی صورت میں یقیناً وہ ان نتائج کو بھی جانتا ہے، جن تک یا آخر یہ اسباب پہنچیں گے، اور ان زمانوں کو بھی جانتا ہے جو اسباب اور ان کے نتائج کے درمیان میں حائل ہیں، اور یہ بھی جانتا ہے کہ گھوم گھوم کر پھر یہ اسباب ان ہی نتائج تک کس طرح پہنچیں گے، کیونکہ یہ ناممکن ہے کہ وہ اسباب اور ان کی مطالباتوں کو نہ جانے اور ان کے نتائج کو نہ جانے، اور اس بنیاد پر واجب تعالیٰ کو ان جزئی امور کا ادراک ان کی کلی ہولے کی معینیت سے ہوتا ہے (کلی ہونے کی حیثیت) کا

مطلب یہ ہے کہ ان جزئی امور کے جو صفات ہیں، ان کی حیثیت سے وہ انہیں جانتا ہے، خواہ ان صفات کی وجہ سے کوئی شخصیت ہی غور و تہجد کیوں نہ ہوتی ہو، الغرض کسی شخصی زمانے یا شخصی حال کی طرف بھی اگر ان صفات کو منسوب کیا جائے تو اس وقت بھی اس شخصی حال کی کیفیت، ان صفات کے ساتھ ان ہی صفات کے مانند ہوگی، کیونکہ دراصل ان صفات کا انتساب، ایسے مبادی کی طرف ہوتا ہے، جن کی ذریعہ کسی شخصی فرد میں منحصر ہوتی ہے، اسی لیے اس قسم کی نوع کا انتساب، شخصی و جزئی امور کی طرف ہو جاتا ہے اور میں بیان کر چکا ہوں کہ اس قسم کے انتساب سے بسا اوقات شخصی امور کے لیے ایسی تقریباً اور ایسے صفات ثابت ہوتے ہیں، جو ان ہی شخصی امور میں منحصر ہو کر رہ جاتے ہیں۔

شیخ نے اس کے بعد لکھا ہے، کہ :-

میں پھر پلٹتا ہوں اور کہتا ہوں کہ تم کو مثلاً آسمانوں کی تمام حرکتوں اور گردشوں کا اگر علم حاصل ہو جائے تو اس کی وجہ سے تمہیں ہر گزہن، اور مختلف سیاروں میں (جو جزئی انفصال اور انفصال کی نسبت پیدا ہوتی ہے، ان میں سے ہر ایک انفصال اور انفصال کی بحسنہ جزئی حالت کا علم حاصل ہو جاتا ہے، لیکن ان کے متعلق تمہارے اس علم کی نوعیت وہی ہے، جسے کلی طریقہ کا علم میں کہتا ہوں، کیونکہ مثلاً کسی گزہن کے متعلق تم یہی کہو گے، کہ یہ فلان گزہن ہے جو فلان گردش کے بعد واقع ہوتا ہے، یعنی فلان ستارہ فلان جگہ سے فلان مقام پر جب پہنچتا ہے، مثلاً شمالی جہت سے گزہن کے زمانے میں چاند فلان برج سے حرکت کر کے فلان کے مقابلے میں جب پہنچتا ہے، اور اس گزہن سے پہلے یا اس کے بعد جو گزہن ہو گا، ان میں اور اس گزہن میں اتنی مدت کا فاصلہ ہے، اور اسی طرح ہر دو گزہنوں کے درمیانی وقفے کو تم بتا سکتے ہو، واقعہ یہ ہے کہ ان

گر ہوں کے متعلق جتنے عوارض کا اندازہ کیا جاسکتا ہے تم ہر ایک کو جان لینے ہو، لیکن تم نے ان چیزوں کو جس قدر بھی جانا ہوتا تھا ہم تمہارا یہ علم کلی طریقے کا علم ہے کیونکہ جن صفات کو تم نے اس گروہ کی طرف منسوب کیا ہے، جائز ہے کہ ان کو بہت سے ایسے گروہوں پر معمول کر دو، جن کا حال وہی ہو، جو اس خاص گروہ کا ہے، لیکن کسی دلیل سے تم کو اس کے ساتھ یہ بھی معلوم ہو گیا ہے کہ باوجود ان تمام باتوں کے یہ خاص گروہ صرف ایک ہی ہو سکتا ہے، لیکن محض اس کی وجہ سے ان صفات کی جو کلیت ہے، اس کا اس سے ازالہ نہیں ہوتا، بشرطیکہ میں نے جو باتیں ابھی بیان کی ہیں وہ تمہارے پیش نظر ہیں۔ شیخ کے جھنڈے الفاظ ختم ہوئے۔

خلاصہ یہ ہے کہ شیخ کا یہ مذہب ہے کہ تمام موجودات حتیٰ کہ شخصی اور جزئی امور کو حق تعالیٰ کی کلی طریقے سے جانتے ہیں، اس کی اصطلاحی تعبیر یہ ہے کہ خدا کو اشیاء کا بوجہ کلی علم حاصل ہے، لیکن اس کا یہ مطلب نہیں ہے کہ واجب تعالیٰ کو صرف اشیاء کے طبائع اور ان کے انواع کا علم ہے، اور ان کے شخصی افراد سے وہ ناواقف ہے، اور اس بنیاد پر یہ الزام قائم کیا جائے کہ حق تعالیٰ کے علم سے بعض خصوصیات پوشیدہ رہ گئے ہیں، جیسا کہ بعضوں کو وہم گذرا ہے، بلکہ شیخ کا صحیح مذہب وہی ہے جس کی اس نے تصریح کی ہے کہ باری تعالیٰ کو تمام شخصی اور جزئی امور کا علم اسی طرح سے ہے جس طرح وہ اجناس اور انواع کو جانتا ہے، البتہ اتنی بات ضرور ہے کہ ان شخصی امور کو وہ ان کے ایسے کلی صفات کے ذریعے سے جانتا ہے، جن کی نوع ان شخصی امور میں سے کسی ایک شخص کے ساتھ مخصوص اور ان ہی میں وہ منحصر ہے، بعض متاخرین مثلاً محقق طوسی اور جو لوگ ان کے طبقے کے ہیں، انہوں نے واجب تعالیٰ کی ذات میں معقولات و معلومات کی صورتوں کو ثابت کرنے کے بعد بھی لفظی طور پر شیخ کی مخالفت کی ہے اور اس مسئلے میں شیخ کو مطعون بھی کیا ہے، لیکن "علم" کی حقیقت کے بیان کرنے میں ان کی تقریریں تام نہیں ہیں،

بلکہ سچ یہ ہے کہ اس مسئلے کے متعلق یہ لوگ شیخ کے برابر بھی نہیں چل سکے ہیں، شیخ پر ان لوگوں نے جو اعتراضات کیے ہیں، میں سب کا جواب دے چکا ہوں، اور ان کی گرفتوں میں جو نقائص ہیں انہیں بھی ظاہر کر چکا ہوں پھر اشیاء کے ساتھ حق تعالیٰ کے علم کی جو کیفیت ہے، اس کو بھی میں نے بیان کیا ہے، دکھا دیا ہے، کہ اس مسئلے میں نہ وہ مسلک صحیح ہے جس کی تقریر شیخ نے کی ہے، اور نہ وہ درست ہے جو ان لوگوں کا خیال ہے، بلکہ واقعے کی اصل صورت وہی ہے جو میں نے تحقیق کی ہے جس کے بیان کا وعدہ پہلے سے کرتا چلا آ رہا ہوں، انشاء اللہ تعالیٰ۔

فصل

تخصیصی موجودات میں جب کسی قسم کی تبدیلی واقع ہوتی ہے، تو جس علم کا ان سے تعلق ہوتا ہے اس میں بھی تغیر کا پیدا ہونا ضروری ہے، اس فصل میں اسی مسئلے کو بیان کیا جائے گا، شفا میں شیخ نے اس مسئلے کو بیان کرتے ہوئے کہ جزئی اور نفسی امور کا ایسا علم و ادراک جس کے تغیر پذیر ہونے کے ساتھ ساتھ ان کے عالم میں بھی تبدیلی ہوتی رہتی ہے اور ان ہی چیزوں کا ایسا علم جس کی وجہ سے ان کے عالم میں کسی قسم کا تغیر پیدا نہیں ہوتا، ان دونوں علوم کی کیا کیفیت ہے، حسب ذیل الفاظ میں اس کا جواب دیا ہے۔۔۔

مثلاً ہم کو چاند کے تمام گریہوں کے متعلق (ریاضی کے مقررہ قاعدوں کی بنیاد پر) یہ معلوم ہو جائے کہ وہ کس طرح واقع ہوتے ہیں، اور یہ فرض کیا جائے کہ تمہارا وجود دائمی ہے تو ایسی صورت میں تم کو مطلق گریہ کا علم نہ ہوگا بلکہ ہر گریہ جو واقع ہونے والا ہے تم اس کے عالم ہو گے، اور ہر گریہ کے وجود اور عدم کا علم تمہارے لیے برابر ہوگا، یعنی اس علم میں کوئی تغیر نہ پیدا ہوگا، کیونکہ دونوں حالتوں میں تمہارا ایک ہی علم باقی رہتا ہے مطلب یہ ہے کہ یہ علم کہ فلاں گریہ کا وجود فلاں فلاں صفات کے ساتھ فلاں گریہ کے بعد ہوگا، یا آفتاب برج حمل میں فلاں زمانے میں

قلاں چیز کے بعد اور اس کے بعد فلاں چیز جب ہوگی تب اس گرجن کا وقوع ہوگا، یہ نفسیہ تمھارے نزدیک صادق ہوگا، اس وقت بھی صادق ہوگا، جب تک کہ یہ گرجن واقع نہیں ہوا ہے اور اس وقت بھی جب اس کا وقوع ہو رہا ہو، اور اس وقت بھی جب یہ گرجن ختم ہو چکا ہو۔

لیکن اگر بجائے اس طرز کے علم کے تم اپنے اس علم میں زمانے اور وقت کو بھی داخل کر دو، یعنی کسی مقررہ آن یا لمحے میں تم کو یہ معلوم ہو، کہ یہ گرجن موجود نہیں ہے، اور دوسرے آن میں معلوم ہو، کہ وہ موجود ہے، تو تمھارا پہلا علم یعنی گرجن کے نہ موجود ہونے کا علم ظاہر ہے کہ اس کے موجود ہونے کے علم کے بعد بدل جائے گا، اور ایک جدید نیا علم تمھارے اندر اس گرجن کے متعلق پیدا ہوگا، یہی تمھارے علم کی وہ تبدیلی ہے جس کی طرف میں نے اشارہ کیا تھا، کہ جو علم گرجن کے کھلنے سے پہلے تم میں پایا جاتا تھا، وہ اس کے کھلنے کے وقت باقی نہ رہے گا، بہر حال یہ علم بھی اور خود تم بھی زمانی اور آتی ہو، اور علم کی پہلی صورت وہ ہے جس میں نہ زمانے کو دخل ہے، اور نہ زمانے کے احکام اس پر جازن ہوتے ہیں اس علم کو اس سے کچھ سروکار نہیں کہ اس کے متعلق یہ حکم لگایا جائے کہ فلاں خاص وقت اور زمانے سے تعلق رکھتا ہے یعنی اس حیثیت سے اس پر حکم نہیں لگایا جاسکتا کہ اس خاص زمانے سے اس کا تعلق ہے اور گرجن کے متعلق یہ کوئی نیا حکم، اور جدید علم ہے۔“

شیخ کے اس کلام کا مطلب یہ ہے، کہ دنیا کی چیزوں کا وہ علم جو ان کے انتہائی اسباب و علل کے علم کے ذریعے سے حاصل نہ ہوا ہو بلکہ ان کا علم خود ان ہی چیزوں کے توسط سے حاصل کیا گیا ہو، جیسے علم انفعالی کہتے ہیں، اس قسم کے علم میں ضروری ہے کہ ان چیزوں کے تغیر سے خود اس علم میں بھی تغیر واقع ہو، مثلاً زید جس وقت گھر میں ہو، اس وقت تم کو اگر یہ علم ہو کہ

زید گھر میں ہے، اب اس کے بعد یہی زید گھر سے باہر ہو جاتا ہے، سوال ہوتا ہے، کہ اس کے ٹھکنے کے بعد تمہارا پہلا علم (یعنی زید گھر میں ہے) باقی رہتا ہے یا نہیں، اگر زید کے گھر سے ٹھکنے کے بعد بھی تم یہی جان رہے ہو کہ وہ گھر ہی میں ہے، تو پھر تمہارا یہ علم علم نہیں بلکہ جہل ہے، مطلب یہ ہوا کہ تمہارا یہ اعتقاد اور یقین علم کی کیفیت کو چھوڑ کر جہل بن گیا، اور اس میں تغیر پیدا ہو گیا، اور اگر پہلا علم تمہارا باقی نہیں ہے تو جو تغیر یہاں واقع ہوا وہ پہلے تغیر سے زیادہ واضح ہے۔

بعض لوگوں نے اس مقام پر، یہ کہا تھا کہ کسی چیز کے متعلق یہ علم کہ وہ آئندہ زمانے میں موجود ہوگی، یہ بات اور ایسی چیز کے وجود کا علم جب وہ پائی جائے، یہ بات، دونوں ایک ہی علم ہے

اس خیال کو اہل علم نے دو طریقوں سے غلط قرار دیا ہے، پہلا طریقہ اس کے ابطال و تغذیہ کا یہ ہے، کہ اگر اس کو صحیح مانا جائے تو لازم آتا ہے، کہ اگر ہم کو اس وقت اس بات کا علم ہو، کہ مختلف وقتوں میں سے کوئی وقت آئندہ زمانے میں پایا جائے گا، مثلاً دن میں ہم کو یہ معلوم ہو، کہ آنے والی رات عنقریب موجود ہوگی، اور دن کو ہم کو یہی جگہ پر ہوں جہاں دن اور رات کا فرق ہمیں محسوس نہ ہو سکتا ہو، (مثلاً ہم کسی گھب اندھیری کو ٹھہری میں ہوں) پھر اسی حال میں رات آجائے تو چاہیے کہ ہمیں رات کے وجود کا علم ہو، کیونکہ اس کا علم تو ہم میں پہلے سے موجود تھا، یا مثلاً اس وقت ہم کو یہ معلوم ہو، کہ عنقریب آفتاب طلوع ہونے والا ہے، اس کے بعد آفتاب طلوع ہو جائے، چاہیے کہ ہمیں اس طلوع کا علم ہو، خواہ اس طلوع کا ہمیں مشاہدہ ہو رہا ہو، یا نہ ہو رہا ہو، ہم نے اس کو دیکھا ہو، یا نہ دیکھا ہو، کوئی ہمیں اس کی خبر دے یا نہ دے، یا اس کی روشنی ہم نے دیکھی ہو، یا نہ دیکھی ہو، کیونکہ اس کا علم تو ہم میں پہلے سے موجود ہی تھا، کیونکہ یہ بات دند کورہ بالانظر یہی کی بنیاد پر، ہمیں پہلے ہی سے معلوم تھی۔ ظاہر ہے کہ اس قضیہ شرطیہ کی تالی

باطل ہے، اس لیے معلوم ہوا کہ اس کا مقدم بھی غلط ہے۔
 دوسرے طریقہ اس کے ابطال کا یہ ہے کہ علم چاہتا ہے کہ اس میں معلوم کے
 مطابق کوئی صورت ہو، پھر جس طرح یہ بات کہ شے آئندہ زمانے میں موجود
 ہوگی، اور یہ بات کہ شے موجود ہے، دونوں میں کھلی ہوئی مغائرت ہے،
 بلکہ ہر ایک دوسرے کے منافی ہے، اس لیے کہ شے آئندہ موجود ہوگی اس کا
 مفہوم یہ ہے کہ جو چیز فی الحال معدوم ہے، آئندہ زمانے میں وہ پائی
 جائے گی، پس جب ان دونوں معلوموں میں بذات خود مغائرت بلکہ منافات
 ہے، تو ضرور ہے کہ ذہن میں ان دونوں سے جو صورتیں حاصل ہوں گی
 ان میں بھی یقیناً مغائرت اور منافات ہوگی، اس لیے کہ اس قسم کے علوم
 جو تجد و پذیر امور سے، ان کے تجدی صفات کے تعلق سے ماخوذ ہوتے ہیں،
 ضرور ہے کہ اپنے اپنے متعلقہ معلومات کے تغیر سے خود بھی متغیر ہوں،
 البتہ وہ علم جس کے حصول کی راہ ہی دوسری ہے، یعنی وہی جو اعلیٰ مادی و
 اسباب کے ذریعے سے حاصل ہوتے ہیں، تو ایسا علم نہ اپنے متعلقہ
 معلومات کا تابع ہوتا ہے، اور نہ ان معلومات کے تغیر سے اس میں تغیر
 پیدا ہوتا ہے، محقق طوسی نے علم کے رسالے کی شرح میں لکھا ہے۔

پھر اس میں کوئی مضائقہ نہیں ہے، کہ اشیا میں کثرت
 اور تعدد خود ان کی اپنے اپنی حقیقتوں کی وجہ سے پیدا ہوا یا کسی
 واحد حقیقت میں چند چیزیں مشترک ہوں، لیکن عددی طور پر
 ان میں کثرت پیدا ہو جائے، پھر کسی واحد حقیقت والی کثرت کے
 افراد، اور احاد سمی تو غیر قار ہوتے ہیں، یعنی ان افراد و احاد کا
 وجود ایک ساتھ پایا نہیں جاتا، یا کبھی قار ہوتے ہیں، (یعنی
 اکٹھے ہو کر ساتھ ساتھ پائے جاسکتے ہیں) پہلی صورت ان ہی
 چیزوں میں پائی جاتی ہے، جو زمانے کے ساتھ ہوں، یا زمانے میں
 پائی جاتی ہوں، کیونکہ تغیر اور تجد و کی پہلی علت، اور آخری
 سبب، زمانہ ہے، اس لیے کہ زمانہ ہی وہ چیز ہے جو بذات خود

اقطالی شان کے ساتھ تجد و پذیر اور گشتی ہے، پھر زمانے ہی کی وجہ سے ان چیزوں میں تغیر پیدا ہوتا ہے جو زمانے میں پائی جاتی ہیں، یا اس کے ساتھ ہوتی ہیں، اور دوسری صورت ان امور کے ساتھ مخصوص ہے جو کسی مکان اور جگہ میں، یا مکان اور جگہ کے ساتھ پائے جاتے ہوں، کیونکہ اس قسم کی اثرات کا وہی سبب وہی چیز ہو سکتی ہے، جو وقوع کو بذات خود براہ راست قبول کرتی ہو، وضع سے میری مراد یہ ہے، کہ اس کی طرف حسی اشارہ کیا جاسکتا ہو، نیز ایسے اجزاء کی طرف اس کا انقسام ضروری ہے جو وضع کے مختلف صورتوں سے موصوف ہوں، مطلب یہ ہے، کہ اس کے بعض اجزاء کو دوسرے اجزاء کے ساتھ خاص خاص قسم کی نسبتیں حاصل ہوں، یعنی بعض جزو دوسرے جزو کے حساب سے کسی ایک سمت اور جہت میں ہوں گے، اور دوسرے دوسری سمت اور جہت میں، کسی کا فاصلہ کچھ ہوگا، کسی کا کچھ اور قاعدہ ہے، کہ ہر وہ چیز جس کی یہ شان اور جس کی یہ حالت ہوگی، وہ ہر حال کوئی مادی ہستی ہوگی، پھر طبائع معقولہ (یعنی جن ماہیتوں کو عقل اشیا سے پیدا کرتا ہے) جب ان کا حصول مختلف اشخاص اور متعدد افراد کی شکل میں ہوگا، تو ان اشخاص کے تعین اور ان افراد کے تشخص کے آخری اسباب، میں یا تو زمانہ ہوگا، جیسا کہ حرکتوں کا حال ہے، یا مکان ہوگا، جیسا کہ اجسام کا حال ہے، یا ان دونوں سے یہ یا ت حاصل ہوگی مثلاً مختلف انواع میں سے کسی نوع کے نیچے جو متعدد تغیر پذیر افراد مندرج ہیں، ان کا یہی حال ہے۔

باقی ایسی چیزیں جو نہ مکانی ہوں نہ زمانی، تو ان کا تعلق نہ زمانے سے ہوتا ہے اور نہ مکان سے، اور عقل اس سے اکھارا اور سرتابی کرتی ہے، کہ اس قسم کی چیزوں کو ان دونوں سے کسی ایک کی طرف منسوب کرے، مثلاً کوئی شخص اگر کہے کہ

انسان کی طبیعت اس حیثیت سے کہ وہ انسانی طبیعت ہے کب پائی جاتی ہے، یا کہاں پائی جاتی ہے یا مثلاً پانچ کا دس کے عدد کا نصف ہوا، اس کے متعلق کون کہہ سکتا ہے، کہ اس کا نصف ہونا کہاں پایا جاتا ہے، یا کب پایا جاتا ہے، یا کس شہر میں پایا جاتا ہے، البتہ ان امور میں سے اگر کسی فرد کو معین کر دیا جائے، مثلاً کسی خاص انسان یا کسی خاص پانچ یا خاص دس کے متعلق کب اور کہاں کا سوال ان شخص اور تعین کی وجہ سے صحیح ہو سکتا ہے۔

پھر یہ بھی معلوم ہوتا چاہیے کہ ایسے اشخاص اور افراد جن کی حقیقت واحد ہو، ان کے زمانی اور مکانی ہونے سے یہ لازم نہیں آتا کہ جن کی حقیقتیں مختلف ہیں، وہ غیر زمانی اور غیر مکانی ہوں، کیونکہ ان میں بھی بہ کثرت ایسی چیزیں ہیں، جو زمانہ اور مکان سے تعلق رکھتے ہوئے موجود ہوتے ہیں، مثلاً علوی اجرام اور نفلی عناصر کے کلیات کا جو حال ہے، بہر حال جب یہ چند باتیں ذہن نشین ہو چکیں، تو اب ہم اصل مقصود کی طرف متوجہ ہوتے ہیں، اور کہتے ہیں کہ ادراک کرنے والی چیزیں اگر ایسی ہیں جن کا تعلق زمانے سے یا مکان سے ہے، تو ان کے ادراکات جسمانی آلات اور ذرائع کے سوا اور کسی ذریعے سے حاصل نہیں ہو سکتے، مثلاً ظاہری اور باطنی حواس ہی ان کے علم کے ذرائع ہوتے ہیں، یا ان کے سوا کوئی اور جسمانی آلہ ان کے ادراک کا ذریعہ ہو، وجہ اس کی یہ ہے کہ اس قسم کی چیزوں کو ان التذیر فیہ امور کا ادراک ہوتا ہے، جو کسی خاص زمانے میں پائے جاتے ہیں، جب ان امور کا وجود خاص اس زمانے میں پایا جاتا ہے تب تو ان کے وجود کا حکم لگایا جاتا ہے اور اگر اس خاص زمانے میں ان کا وجود نہ پایا گیا، تو ان کے معدوم ہونے کا فیصلہ کر دیا جاتا ہے ایسی صورت میں (یہ نہیں کہا جاتا کہ فلاں چیز موجود ہے) بلکہ موجود تھی، یا موجود ہوگی، اور اس وقت موجود نہیں ہے یہ کہا جاتا ہے، اسی طرح ان جسمانی آلات و ذرائع سے ادراک کرنے والے ان متعدد

و منکر امور کا بھی ادراک کرتے ہیں جن کی طرف اشارہ کیا جاسکتا ہے،
یعنی جن پر یہ حکم لگایا جاسکتا ہے کہ ان سے کس جہت اور سمت میں
وہ واقع ہیں، اور اگر دور ہوں تو یہ حکم لگایا جاسکتا ہے کہ کتنے فاصلے پر
ہیں، (یہ حال تو ان چیزوں کا تھا جن کی ادراک کی یہ کیفیت ہے)
لیکن جن کے ادراک اور حکم کی یہ کیفیت نہیں ہے، تو ان کا ادراک
اور ان کا حکم ہمیشہ کامل اور تمام ہوتا ہے، کیونکہ اس کے احاطے میں تو
ہر چیز ہوتی ہے، وہ جانتے ہیں کہ کون سا حادثہ کس وقت پیدا ہوگا،
اور جو چیز اس سے پہلے پیدا ہوئی، یا بعد کو پیدا ہوگی، ان کے اور
اس کے درمیان کتنی مدت کا فاصلہ ہے، تو وہ کسی چیز کے متعلق معدوم
ہونے کا حکم نہیں لگاتے، بلکہ پہلی قسم کی ادراک کرنے والی چیزوں کا جو
یہ حال تھا کہ جو گزر گیا، اس کے متعلق وہ سمجھتے تھے کہ زمانہ حال میں
وہ موجود نہیں ہے، بجائے اس کے یہاں حکم لگایا جاتا ہے کہ ہر چیز اپنے اپنے مقررہ
وقت میں موجود رہے تو وہ اس زمانے میں موجود ہو سکتی ہے جو اس مقررہ وقت سے
پہلے ہو، اور اس وقت میں اس کے بعد ہو، وہ یہ بھی جانتے ہیں کہ شخص مکان کے کس حصے میں
پایا جائے گا، اور اس کو اپنے سوا ان دوسری چیزوں سے کیا نسبت
ہوگی جو مختلف جہات میں موجود ہوں گی، اور سب میں کتنا فاصلہ
ہوگا، اس فاصلے کا ایسا صحیح حکم جو واقع کے مطابق ہو، ان کو حاصل ہوتا ہے
بہر حال کسی شے پر یہ حکم نہیں لگایا جاتا کہ اس وقت وہ موجود ہے یا
معدوم یا یہاں موجود ہے یا وہاں، وہ حاضر ہے یا غائب، اور
یہ سب کچھ اس لیے ہوتا ہے کہ اس طرز کے ادراک و حکم والی ہستیاں
زمانی ہوتی ہیں، نہ مکانی، بلکہ تمام زمانوں اور تمام مکانوں کو ان کے ساتھ
مساوی نسبت ہوتی ہے، یہ جو چیزیں کسی خاص وقت یا کسی خاص
جگہ کے ساتھ مخصوص ہو جاتی ہیں، یا کسی کو حاضر کسی کو غائب سمجھا
جاتا ہے یا کسی کو آگے کسی کو پیچھے، کسی کو نیچے کسی کو اوپر وغیرہ
خیال کیا جاتا ہے، یہ ساری باتیں ان ہی امور کے ساتھ مخصوص ہیں

جن کا خود وجود کسی خاص زمانے، اور خاص مکان سے تعلق رکھتا ہے،
 (ورنہ جس کا وجود زمانے اور مکان کے قیود سے بالاتر ہے) اس کو
 تمام موجودات کا ایسا تمام و کامل علم ہوتا ہے جس سے زیادہ کامل و
 تمام علم کوئی نہیں ہو سکتا، اور یہ جو مشہور ہے کہ اس کو جزئیات کا
 علم، بوجہ کلی ہے، اس فقرے کا یہی مطلب ہے (یعنی کلی اور کامل طریقے
 سے وہ ہر چیز کو جانتا ہے) قرآن مجید میں اس کی طرطی سموات
 (آسمانوں کے لیٹنے کے) الفاظ سے اشارہ کیا گیا ہے جس کا یہی
 مطلب ہے کہ سموات جو دراصل تمام زمانوں اور مکانات کے
 جامع ہیں، ان کا لیٹنا تمام زمانوں اور مکانات کا لیٹنا ہے، آگے
 قرآن میں اس لیٹنے کو جو سبیل کے لیٹنے سے تشبیہ دی گئی ہے، انوس کا
 مطلب یہ ہے، کہ جو آدمی سبیل (وثنائی) کو پڑھتا ہے، اس کی نظر
 ہر ہر حرف پر، لغت نہیں بلکہ یکے بعد دیگرے پڑتی چلی جاتی ہے اور
 جن مردت سے اس کی نظر آگے بڑھ جاتی ہے یا جن پر ابھی اس کی
 نگاہ نہیں پہنچی ہے، وہ اس کے سامنے سے غائب ہوتے ہیں،
 باقی ایسا شخص جس کے ہاتھ میں خود لیٹا ہوا سبیل ہو، تو ظاہر ہے کہ
 اس کی نسبت تمام حروف سے مساوی ہوگی اور کوئی چیز اس کے
 حساب سے اوجھل نہ ہوگی۔

ظاہر ہے کہ اس قسم کا ادراک اور اس طرز کا علم اسی کو حاصل
 ہو سکتا ہے جس کی ذات نہ زمانی ہو، نہ مکانی اور جو اپنے ادراک میں
 کسی آلے کا محتاج نہ ہو، اور نہ اس کے علم میں کوئی صورت واسطے اور
 ذریعے کا کام کرے، نیز کوئی سی چیز ہو کلی ہو، یا جزئی، اور کسی شکل اور
 کسی حال میں ہو، یہ نہیں ہو سکتا، کہ وہ اس کا عالم نہ ہو، پس کوئی پتہ
 و رخت سے نہیں گزرتا جسے وہ نہیں جانتا زمین کی تاریکیوں میں کوئی
 داد نہیں گزرتا جس سے وہ واقف نہ ہو، کسی قسم کی خشک یا تر بات
 یا رطب و یابس نہیں رہ سکتی، جو اس کے سامنے اس کتاب میں

ثابت نہ ہو، جو دراصل وجود کے دفتر کی تعمیر ہے، اس لیے کہ وجود ہی ایک ایسی چیز ہے جو گفتم ہوئے اور مال آئندہ کے واقعات کو ظاہر کرتی اور کھول کر افش کرتی ہے۔
باقی جزئیات کا وہ علم جو مذکورہ بالا جزئی طریقے سے حاصل کیا جاتا ہے، تو ظاہر ہے کہ یہ علم ان ہی چیزوں کے لیے درست ہو سکتا ہے، جن کے ادراک کا طریقہ بجز اس مہمی ادراک کے اور کچھ نہ ہو، جن کا حصول کسی جسمانی آلے سے کسی خاص وقت خاص مکان کے سوا اور کسی طرح ممکن نہ ہو، پھر جس طرح باری تعالیٰ کے متعلق کہا جاتا ہے کہ وہ مذوات (کچھ کچھ چیزیں جانی جاتی ہیں) اور شومات (سو نگہ کر جو جانی جاتی ہیں) لموسات (چھو کر جو جانی جاتی ہیں) کا عالم ہے، اور یہ نہیں بولا جاتا کہ وہ ذاتی (چھپکنے والا) یا شام دسو تھنے والا) یا لاس (چھوٹے والا) ہے، کیونکہ اس کی ذات اس سے پاک ہے، کہ اس میں جسمانی حواس یا بے جائیں، اور اس سے حق تعالیٰ کی تنزیہ میں کوئی خرابی لازم نہیں آتی بلکہ اس کی وجہ سے حق کی تنزیہ میں اور تاکید پیدا ہوتی ہے، بلکہ ہی شخصی جزئیات کا ایسا علم جس کا حصول جسمانی آلات کے ذریعے سے کیا گیا ہو، اس علم کی اگر خدا کی ذات سے نفی کی جاتی ہے، تو اس سے اس کی تنزیہ میں کوئی نقص پیدا نہیں ہوتا، بلکہ اس میں اور زور پیدا ہوتا ہے، اس کی اور تاکید ہوتی ہے، اور اس سے نہ اس کی وحدانی ذات میں کسی قسم کے تغیر و تبدل کو راہ ملتی ہے، اور نہ اس کے ان ذاتی صفات کی طرف نقائص کا انتساب ہوتا ہے، جن کا ادراک عقول انسانی کو ہوتا ہے، تغیر جو کچھ بھی پیدا ہوتا ہے وہ فقط حق تعالیٰ کے معلومات میں پیدا ہوتا ہے، اور ان انہما فتوں اور نسبتوں میں جو معلومات حق تعالیٰ کے درمیان ہیں، اس مقام کی صحیح تحقیق میرے خیال میں یہی ہے۔“

اس محقق جلیل نے جو کچھ لکھا ہے، اس کا خلاصہ یہ ہے، کہ ایسا عالم اور مدرک جس کا وجود مادی اور زمان و مکان کے زیر اثر نہ ہو، یہ قاعدہ ہے، کہ ایسی تمام چیزیں جو زمان و مکان کے ساتھ تعلق رکھتی ہیں، ان کا ایسا مشاہدہ جو

ان کے واقعی حالات کے مطابق ہو، اس قسم کے غیر مادی اور غیر زمانی و مکانی عالم کو تدریجی طور پر نہیں بلکہ دفعہ ہوتا ہے یعنی اس مشاہدے میں تجدد و تغیر کی کیفیت نہیں پائی جاتی، یہ نہیں ہوتا کہ کچھ معلومات پہلے حاصل ہوں، اور کچھ ان کے بعد بلکہ سب کا انکشاف ایک ہی دفعہ ہو جاتا ہے، کیونکہ اس قسم کے مدرس اور عالم کا خود اپنا وجود زمان اور مکان کی آلائشوں سے پاک ہوتا ہے اگرچہ ان کے معلومات زمانی اور مکانی ہی کیوں نہ ہوں لیکن ان تغیر و تجدد پذیر معلومات کا علم غیر متغیر ہوتا ہے، حاصل یہ ہے، کہ خود یہ معلومات اگرچہ بذات خود تغیر پذیر اور زمانی و مکانی ہوتے ہیں، لیکن اپنی اس نسبت اور تعلق کی وجہ سے جو انھیں ایک ایسے خاص قسم کے عالم سے ہے، جو زمانیات اور مکانیات کے سلسلے سے خارج ہے، یہ معلومات بھی ثابت، اور غیر متغیر ہیں، اور تجدد و انقلاب، انقضاء و گزشتہنی حضور و غیبت یا سامنے ہونا و حصل ہو جانا، ان تمام صفات سے اس تعلق کی بنیاد پر وہ بری ہیں، یہ تو اس ناضل کے کلام کا حاصل ہے، لیکن میرے نزدیک اس بیان میں چند باتیں محل تامل ہیں۔

پہلی بات تو وہی ہے، جسے میں پہلے بھی بتا چکا ہوں، کہ جسمانی مادہ دراصل عدم و نیستی جہالت و نادانی کا منشاء ہے، اور اسی پر نقائص کی بنیاد قائم ہے، ٹھیک جس طرح اس کے مقابلے میں عقلی صورت بذات خود معلوم ہے، خواہ اس صورت کا علم کسی عالم کو خارج سے ہو یا نہ ہو، یعنی کوئی اس صورت کو جانے یا نہ جانے ہر حال اس کی حقیقت ہی اپنے اندر معلوم ہونے کی ذاتی صفت رکھتی ہے، اور اسی بنیاد پر یہ سمجھا جاتا ہے، کہ جو صورت جسمانی اور مادی ہوتی ہے، اپنی ذات اور حقیقت کے رو سے وہ مجہول ہی ہوتی ہے، خواہ دائرہ وجود میں کوئی جاہل پایا جاتا ہو، یا نہ پایا جاتا ہو اور یہی حال تمام اعدام اور نیستیوں، صلاحیتوں، اور استعدادوں، قوتوں، اور ہر قسم کے امکانات کا ہے، بلکہ تمام عدمی امور اور ان چیزوں کا بھی یہی حال ہے، جن کا وجود ضعیف اور کمزور ہوتا ہے، اس لیے کہ ان امور کی کوئی ایسی عقلی صورت نہیں ہوتی، جو درحقیقت ان کے مطابق ہو، یہی وجہ ہے، کہ اگر کوئی یہ چاہے، کہ وہ

ہیولی اولی (یعنی مادے کی ابتدائی شکل) کو اس طور پر جانے جس طرح وہ واقع میں پایا جاتا ہے، تو یہ ناممکن ہے، لیکن اس لیے ناممکن نہیں ہے، کہ اس کے جاننے کے ارادہ کرنے والے کی عقل میں کوئی نقص ہے، بلکہ یہ اس ضعف کا نتیجہ ہے، جو ہیولی کی جو ہر ذات کی خصوصیت ہے وہ اپنی حقیقت کے اعتبار سے اتنا مبہم، اور بے نشان واقع ہوا ہے، کہ عرصہ وجود میں اس کی کوئی صورت اس کے سوا نہیں ہے، کہ وہ صرف صورتوں کی استعداد و قوت ہے، ظاہر ہے، کہ صورتوں کی صلاحیت و استعداد خود صورت نہیں ہو سکتی، اور یہ قاعدہ ہے، کہ صورت کے سوا کوئی چیز معقول بالذات نہیں ہو سکتی، یعنی جس کا علم و تعقل ممکن ہو، اس کا صورت ہونا ضروری ہے اور جو حال مادہ اولی و ہیولی اولی کا ہے، یہی حال ان تمام اجسام کا ہے، جو مادی ہیں، اور وضع جہت سمت کے فیود سے مقید ہیں۔ دوسری بات یہ ہے، کہ اہل فلسفہ نے اس پر دلائل قائم کیے ہیں کہ جو چیز محسوس ہوتی ہے، یعنی جن کا ادراک جو اس سے کیا جاتا ہے، ہمیشہ محسوس ہونے کے ان کے تعقل اور ادراک کی کوئی صورت اس کے سوا نہیں ہے، کہ کسی جسمانی آلے و ذریعے سے ان کا ادراک کیا جائے، اس دعوے کے جس قسم کے قطعی دلائل درج ذیل ہیں پیش کیے گئے ہیں، ان پر قدر ناممکن ہے۔

تیسری بات یہ ہے، کہ مختلف اشیاء کے وجود میں طور پر واقع میں پائے جاتے ہیں، درحقیقت ان وجودوں میں سے کوئی وجود کسی خاص شے کی نسبت سے مختلف نہیں ہوتے، یعنی کسی ایک چیز کی طرف منسوب ہونے کی وجہ سے ان کا ایک حال ہو، اور دوسری چیز کی طرف منسوب ہونے کی وجہ سے دوسرا حال ہو، کیونکہ ظاہر ہے کہ تمام اشیاء کا شمار اضافی امور کے ذیل میں نہیں ہے، یعنی سب کے سب مفاد کے قبیلے کی چیزیں نہیں ہیں بے شک اگر ایسا ہوتا تو جس چیز کی طرف وہ منسوب ہوتیں اس کے اختلاف سے ان میں بھی اختلاف پیدا ہو جاتا لیکن چونکہ واقعہ یہ نہیں ہے اس لیے جو وجودات خود مادی ہے، وہ ہمیشہ مادی ہی رہتا ہے، اور وجودات خود تغیر پذیر ہے

وہ ہمیشہ تغیر پذیر ہی رہے گا، اسی طرح مکان اور مکانی امور کے وجود کی جو نوعیت ہے، یعنی جس کا اقتضایہ ہے کہ ان کا ہر جز دوسرے جز سے اس طور پر جدا ہوتا ہے، کہ دونوں کا حضور ایک ساتھ نہیں ہو سکتا، یعنی جہاں ایک جز ہو گا دوسرا جز اسی جگہ حاضر نہیں ہو سکتا، ظاہر ہے، کہ یہ ایک ایسی بات ہے جو مختلف مدد کوں اور عالموں کے اعتبار سے بدل نہیں سکتی، یعنی ایک عالم کو اس کا علم تو ان کی اس خصوصیت کے ساتھ ہو، اور دوسرے کو اس کا علم اس طور پر ہو، جس میں یہ خصوصیت شریک نہ ہو، ایسا نہیں ہو سکتا، حتیٰ کہ اگر یہ بھی فرض کیا جائے کہ مثلاً کسی دیکھنے والے کی آنکھ گویا فلک الافلاک کے برابر بڑی ہے لیکن آنکھ کی اس بڑائی کا اثر ان چیزوں پر نہیں پڑ سکتا جو دیکھی جاتی ہیں، مطلب یہ ہے، کہ آنکھ خواہ چھوٹی ہو یا بڑی لیکن قرب و بعد درمی و نزدیک کی حساب سے جن جن چیزوں کا جو فاصلہ ہے، وہ ہر حال باقی رہے گا، اسی طرح زمانہ اور جن چیزوں کا زمانے سے تعلق ہے، ان کے وجود کی خصوصیت ہے، کہ ان کا ہر جز یہ چاہتا ہے، کہ جب وہ موجود ہو، تو اس وقت دوسرا جز معدوم ہو جائے، الغرض وجود ان کے اجزاء کا اجتماع ناممکن ہے، اور یہ ان کی ایسی خصوصیت ہے، جو ہر حال باقی رہتی ہے، خواہ ان کا تعلق خود زمانی امور سے ہو، یا ان چیزوں سے جو زمانے کے اثر سے خارج ہیں، اور میں اس پر برہان قائم کر چکا ہوں کہ تمام جو ہری طبائع، جو مادے سے تعلق رکھتے ہیں، اور اس میں قائم ہیں خواہ وہ فلکی ہوں یا عنصری، ہر ایک متحد و پذیر، وجود کے ساتھ موجود ہے، ہر ایک میں مسلسل حدوث اور پیدائش کا سلسلہ ہر لمحہ جاری ہے، اب ظاہر ہے، کہ تجدیدی وجود رکھنے والی ہستیوں کے متعلق یہ کیسے جائز ہو سکتا ہے، کہ خود تو وہ منت نئے وجودوں کے ساتھ ہر لمحہ پیدا ہوتے رہتے ہوں، لیکن کسی دوسری ہستی کے اعتبار سے یہی چیزیں ثابت اور اٹل، اور جاودانی بن جائیں۔

چوتھی بات یہ ہے، کہ اشیاء کے علم کی چند ہی صورتیں ہو سکتی ہیں، یا ان کا یہ علم خود ان ہی چیزوں سے حاصل ہوگا، یا ان کا علم خود ان اشیاء کی مجسمہ

اپنی ذات ہی ہوگی، یا ان کا علم ان کے اسباب و علل سے ماخوذ ہوگا، یعنی اسباب و مسببات میں جو ترتیب ہے اس ترتیب سے یہ علم حاصل ہوگا۔

علم کی پہلی صورت میں معلومات کے تغیر سے اس علم میں تغیر کا پیدا ہونا ضروری ہے، دوسری صورت میں معلومات کے تغیر سے علم میں تغیر زیادہ بدیہی ہے تیسری صورت کے اندر دو پہلو پیدا ہوتے ہیں، یعنی ایک پہلو تو اس کا یہ ہے کہ ان اسباب کا علم ایسی عقلی صورتوں کی راہ سے حاصل ہو جو ان اسباب کے وجود پر زائد ہوں، جیسا کہ مشاہدوں کے ماننے والوں کی طرف یہ خیال عام طور سے منسوب ہے، مثلاً شیخ رئیس اور جو لوگ اس کے نقش قدم پر چلتے ہیں، ان کا یہی مسلک ہے، بہر حال اس بنیاد پر یقینی بات ہے کہ یہ عقلی صورتیں کلی ہوں گی، اور ان کے اسباب و مسببات میں وہی ترتیب ہوگی، جو کلی اسباب و علل کے درمیان ہے، جن کی انتہا بالآخر ان کلی حرکات کی غایتوں پر ہوگی جو اپنے اندر جزئیات کو کلی طریقے یا وجہ کلی کے طور پر سمیٹے ہوں گی ظاہر ہے کہ ان کے علم سے شخصی امور کا حال باہر حیثیت کہ وہ شخصی امور میں حاصل نہیں ہو سکتا اس لیے کہ ایسا شخصی ذہنی علم جس کا قیام اور انطباع ذہن میں ہو اس میں ہر اخصوصیت بھی پیدا کی جائے جب بھی اس میں شخصیت پیدا نہیں ہو سکتی، ایسا کبھی نہیں ہو سکتا کہ اس کی وجہ سے معلوم میں ایسی خصوصیت پیدا ہو جائے جس کے تصور سے کثرت میں اس کا اشتراک ناممکن ہو جائے۔

اور دوسرا پہلو اس کا یہ ہے کہ ان اسباب کا علم زائد عقلی صورتوں کے ذریعے سے حاصل نہ ہو، بلکہ ان اسباب کا وجود ہی خود ان کا علم ہو، اور علم کی یہ کامل ترین تمام شکل ہے، یہ علم کی وہ قسم ہے جس میں تمام اشیاء خواہ کلیات ہوں یا جزئیات طبائع ہوں یا اشخاص مع ان کے تمام عوارض و صفات کے عالم پر ایک ایسے شخصی وجہ اور مقدس طریقے سے منکشف ہو جاتے ہیں، جو ہر قسم کے نقص اور کوتاہی سے پاک ہوتا ہے، لیکن اس علم کی تحقیق دراصل اس پر موقوف ہے کہ پہلے اس عقلی بسط کی معرفت حاصل ہو، جو واجب الوجود، اور ان عقلی و فوری مفارقات اور غیر مادی مجردات میں پائی جاتی ہے، جو باہم ایک دوسرے کو اس طرح محیط اور گھیرے ہوئے ہیں، جس طرح جسمانی افلاک ایک دوسرے پر

حاوی ہیں، فرق یہ ہے، کہ نوری مفارقات کا احاطہ عقلی احاطہ ہے، یہی نوری مفارقات
 دراصل غیب کے مفاتیح اور اس کی کنجیاں ہیں جنہیں حق تعالیٰ کے سوا کوئی نہیں
 جانتا اور یہی علم درحقیقت تمام عقلی اور حسی موجودات کا وجود ہے، اور وہی
 تمام موجودات حتیٰ کہ جمادات اور جو چیزیں اس قبیل کی ہیں، ان تک کی حیات
 اور زندگی ہے، جیسا کہ عنقریب میں اسے واضح کروں گا، انشاء اللہ تعالیٰ۔
 پانچویں بات یہ ہے کہ علم کو محقق طوسی اضافت اور نسبت نہیں
 قرار دیتے، اگر ان کا ایسا خیال ہوتا تو اس وقت کہا جاسکتا تھا کہ زمان اور
 مکان کے دائرے سے جو مدرک اور عالم خارج ہے، وہ زمانی اور مکانی امور کا
 ادراک محض اس طور پر کرتا ہے کہ اس کو ان امور کے ساتھ ایک نسبت پیدا
 ہو جاتی ہے، بشرطیکہ کسی خارجی امر کو ان امور کی طرف منسوب کرنا درست ہوتا،
 مگر کیا کیجیے، کہ اس محقق کا مذہب علم کے متعلق یہ ہے، کہ نفس کے سامنے شے کی
 صورت کا حصول یہی اس شے کا علم ہے، اب اس بنیاد پر اس شخص پر اعتراض
 وارد ہونا ہے کہ یہ صورت جو مکان اور زمان میں موجود ہے اس کا شمار علم
 کے مختلف اقسام میں سے کس قسم کے ذیل میں کیا جائے گا، کیونکہ جب وہ علمی صورت
 ہے، تو ظاہر ہے کہ وہ محسوس ہوگی یا متخیل اور خیالی ہوگی، یا مہوم ہوگی یا معقول
 ہوگی، یعنی قوت و حمیہ کے معلومات میں سے ہوگی، یا عینلیہ کے معلومات میں سے
 کیونکہ ہر قسم کے ادراکات اور علوم لے دے کر ان ہی چار قسموں میں منحصر ہیں،
 لیکن جیسا کہ خود اس فاضل جلیل نے اقرار کیا ہے کہ اس صورت علمیہ کا تعلق
 مذکورہ بالا چار قسموں میں سے کسی سے نہیں ہے، کیونکہ اس شخص نے خود ہی یہ بیان
 کیا اور بتایا ہے، کہ ادراک کی ان چاروں صورتوں میں علم کا حصول اسی
 وقت ہو سکتا ہے جب کسی نہ کسی قسم کا تجربہ ہی عمل کیا جائے، یعنی مادے سے
 معلوم کو مجروح کیا جائے، اگر حسی علم ہے، یا مادے اور بعض مادی صفات سے اس کو
 مجروح کیا جائے جیسا کہ متخیل میں ہوتا ہے یا مادے اور تمام مادی صفات سے مجروح
 کرنے کے بعد صرف مادے کی طرف معلوم کی ایک نسبت اور اضافت باقی
 رکھی جائے جیسا کہ توہم میں ہوتا ہے، یا مادے اور مادی صفات اور مادے کی طرف

جو اس کی اضافت و نسبت ہوتی ہے، ان سے سب سے مجرد کر لیا جائے، جیسا کہ تعقل میں ہوتا ہے، اب ظاہر ہے، کہ وہ علمی صورتیں جن کا حصول نفس کے سامنے ہوتا ہے، وہ تو از سر تاپا مادے میں غرق ہوتی ہیں، ان کو خود مادے سے تو تجرید میسر نہیں آتی، پھر مادہ کی صفات، اور مادے کے طرف ان کا جو انتساب ہے ان سے وہ کیا مجرد ہوں گی، اب اگر ان کا ادراک ان کے مادہ وجود کے ساتھ ہوتا ہے، تو ایک مزید قسم کا اضافہ علم کے اقسام میں ہو جاتا ہے جس کی نوعیت ان اقسام سے بالکل الگ ہے، حالانکہ یہ مسلم ہے کہ علم ان ہی چار قسموں میں منحصر ہے۔ یہ بات کہ تعقل اور عقلیت کے لیے محض کسی چیز کی کسی ایسے موجود امر کی طرف نسبت نامافی ہے، جو کسی قسم اور کسی نوعیت کے وجود کے ساتھ موجود ہو، ایک ایسا مسئلہ ہے جس کی تائید شیخ کی اس عبارت سے بھی ہوتی ہے، جو خدا کے علم کی کیفیت کا حال بیان کرتے ہوئے شفا میں انھوں نے درج کی ہے :-

یہ خیال نہ کرنا چاہیے کہ ہر چیز کی طرف جو عقلی نسبت پیدا ہوگی، وہ اس چیز کی عقلی نسبت ہے، خواہ وہ چیز جس فنکل میں بھی پائی جاتی ہو، اگر ایسا ہوتا تو چاہیے کہ جس مادے میں بھی کسی صورت کا مبداء پایا جائے، وہی صورت تعقل اور ادراک کے لائق بن جائے اور کسی تجریدی عمل یا کسی اور تدبیر سے وہ عقل بالفعل بن جائے، بلکہ تعقل کے لیے یہ نسبت اور اضافت اس وقت کافی ہو سکتی ہے، جب وہ صورت معقول اور معلوم بننے کی حالت بھی رکھتی ہو، اور اگر اعیان و خارج میں صرف موجود ہونے کی وجہ سے وہ معقول اور معلوم بن سکتی تھی، تو چاہیے کہ جو چیز جس وقت بھی موجود ہو جائے وہ معقول اور معلوم بن جائے اور اعیان و خارج میں جو چیز معدوم ہو وہ اس وقت تک معقول معلوم نہ بن سکے جب تک کہ وہ موجود نہ ہو۔ (ایسی صورت میں حق تعالیٰ کے متعلق یہ لازم آتا ہے) کہ اپنی ذات کے متعلق اس کو اس بات کا علم کہ وہ معدوم شے کا مبداء و

سبب ہے اس وقت تک نہ ہو جب تک کہ خدا اس شے کا مبدو و
سبب نہ بن لے اور اس کا مطلب یہ ہو گا کہ واجب تعالیٰ کو
اپنی ذات کا علم نہ ہو، اس لیے کہ اس کی ذات کی شان تو یہ ہے کہ
اسی سے ہر وجود فائض ہوا ہے، اب اگر اس شان کے ساتھ اس کو
اپنی ذات کا علم ہو جائے گا تو لازم آئے گا کہ اسی کے ساتھ اس میں
وہ ادراک بھی پیدا ہو جائے جس کا تعلق ان امور سے ہے، جو ابھی
موجود نہیں ہوئے ہیں، اور یہ خلاف مفروض ہے اس حال میں تو بی عالم
ہر اس وجود کو محیط ہے جس کا حصول ہو چکا ہے اور اس کو بھی جس کا
حصول بھی نہیں ہوا ہے، لیکن اس کے حصول کا امکان ہے، اور حق تعالیٰ کی
ذات کو اس حیثیت سے نہیں کہ ان امور کا وجود خارج میں ہے
بلکہ اس حیثیت سے کہ وہ معقول اور معلوم ہیں، ان سے ایک انصاف
اور نسبت ہے۔ شیخ کا کلام ختم ہوا۔

خلاصہ اس کا یہ ہے کہ خارج میں شے کا بھی وجود ہو، اور مدبرک و
عالم کا بھی اعیان و خارج میں وجود ہو، محض اتنی بات اس کے لیے کافی نہیں
ہے، کہ شے کے ساتھ عالم کو عقلی نسبت پیدا ہو جائے، بلکہ عقلی نسبت کے لیے
ضرور ہے، کہ خود مدبرک اور معلوم بھی ایسی حالت میں ہو جس کا تعقل کیا جاسکتا ہو
یعنی اس کا وجود عقلی وجود ہو تاکہ اس کے ساتھ عقلی نسبت پیدا ہو سکے، اور
عقلی وجود صرف ان ہی صورتوں کا ہو سکتا ہے، جو مادے سے مجرد اور پاک ہیں
نہ کہ وہ جن کا وجود مادے کے ساتھ مخلوط ہے، اور اس سے یہ بات معلوم
ہوئی کہ مادی موجودات کے ساتھ ان کے اس مادی وجود کی حیثیت سے
عقلی نسبت قائم نہیں ہو سکتی۔

اس فصل میں عقل کے معانی کی تفصیل کی جائے گی، پہلے یہ

معلوم ہونا چاہیے، جیسا کہ آئندہ علم نفس میں تفصیلی طور پر

بتایا جائے گا کہ آدمی کے نفس میں دو قوتیں ہیں، ایک

عالمہ (جاننے کی قوت) دوسری عالمہ (عمل کرنے کی قوت) اسی کے ساتھ

فصل

یہ بھی ضروری ہے کہ آدمی کے نفس کی یہ دونوں قوتیں ایک دوسرے سے جدا نہیں ہو سکتیں، لیکن یہ انسانی نفس کا خاص حال ہے، ورنہ اس کے سوا جتنے جانور اور حیوانات ہیں ان کا حال یہ نہیں ہے، جو نگہ وجود ان کا مرتبہ بہ نسبت انسان کے نیچے ہے، اسی سفلی اور تحتانی حقائق ہونے کی وجہ سے مختلف قوتوں کا ان میں اجتماع نہیں ہو سکتا۔

آدمی کی قوت عاملہ پر جب غور کیا جاتا ہے، تو ایک بات یہی طور پر محسوس ہوتی ہے، یعنی انسانی افعال و اعمال میں بعض اعمال اچھے ہوتے ہیں، اور بعض بُرے، پھر ان اعمال و افعال کی بھلائی اور بُرائی کی دو صورتیں ہوتی ہیں، بعض اعمال و افعال کی بھلائی یا بُرائی کا علم تو بغیر کسی غور و فکر کے بدادہتہ ہر شخص کو حاصل ہے، لیکن بعض اعمال کے حسن و قبح یا بھلائی اور بُرائی کا فیصلہ اس وقت تک نہیں کیا جاسکتا جب تک کہ پورے طور پر اس کے متعلق فکر و نظر سے کام نہ لیا جائے پھر اس فیصلے تک پہنچنے کے لیے، چند مناسب مقدمات کی ضرورت ہوتی ہے۔

حاصل یہ ہے کہ ایسے اعمال و افعال جن کی بھلائی اور بُرائی کا علم بغیر غور و فکر کے حاصل نہ ہو سکتا ہو، ان کے لیے تین باتوں کا ہونا ضروری ہے یعنی ایک ایسی قوت ہونی چاہیے، جس کے ذریعے سے اچھے اور بُرے افعال میں تمیز ممکن ہو، یہ تو پہلی بات ہوئی، دوسری چیز وہ مقدمات ہیں جن کے ذریعے سے بھلی بُری باتوں کو سوچا جاسکتا ہو، تیسری بات خود وہ اعمال و افعال ہیں، جو بھلے ہونے یا بُرے ہونے کے صفات سے موصوف ہوتے ہوں، عقل کے لفظ کا اطلاق لفظی اشتراک کے طور پر ان تینوں باتوں پر کیا جاتا ہے۔

پہلی بات یعنی جس قوت کے ذریعے سے اچھی اور بُری باتوں میں تمیز پیدا ہوتی ہے، عام طور سے عقل کے لفظ کا اطلاق جمہور اسی معنی پر کرتے ہیں اسی بنیاد پر آدمی کو عموماً عاقل قرار دیا جاتا ہے، بسا اوقات معاویہ کے متعلق کہتے ہیں کہ وہ عاقل تھے، لیکن کبھی ان ہی کو عاقل کہنا

پسند نہیں کرتے، اس وقت عوام کی غرض یہ ہوتی ہے، کہ عقل وہی ہے، جو دین رکھتا ہو، ہر حال ایسا شخص جو فضل و کمال کے ساتھ سوچ بچار کا مادہ رکھتا ہو، اور اس میں اس کا سلیقہ ہو، کہ بھلی باتوں کو اختیار کرے بُری باتوں سے بچا رہے، عوام الناس کے نزدیک اسی قسم کا آدمی عقل سمجھا جاتا ہے۔

عقل کے لفظ کا دوسرا اطلاق وہ ہے جن کا زیادہ چرچا علم کلام والوں میں پایا جاتا ہے، مثلاً وہ عموماً جو یہ بولتے اور لکھتے ہیں کفلاں بات کو عقل چاہتی ہے، یا فلاں چیز کا عقل انکار کرتی ہے، یا قبول کرتی ہے، تو اس سے ان کی غرض یہ ہوتی ہے کہ یہی بات عوام کی ظاہر رائے کے مطابق ہے، گویا ایسی بات جو سب کے یا اکثروں کے نزدیک مقبول اور مشہور ہو، ظاہر ہے، کہ اس کا شمار عام اور مسلم و مشہور مقدمات میں ہوگا، اور عوام کی ان ہی پسندیدہ خیالات و آراء کو یہ لوگ عقل قرار دیتے ہیں۔

تیسرا اطلاق عقل کا وہ ہے جس کا ذکر اخلاق کی کتابوں میں کیا جاتا ہے، یعنی کسی خصلت یا عادت کو حاصل کرنے کے لیے، بعض مجرب اعمال کی ایک مدت تک مشق اور مواظبت و پابندی کو ان کتابوں میں عقل کے نام سے موسوم کیا جاتا ہے، عملی عقل سے جو نتائج پیدا ہوتے ہیں، ان کے ساتھ ان مجرب اعمال و افعال کو وہی تعلق ہوتا ہے، جو نظری عقل سے تصوری و تصدیقی علوم اور مبادی کو ہے، یہ اطلاقات تو قوت عامہ کے تھے (باقی قوت عالمہ) (یعنی نفس میں علم و ادراک کی جو قوت ہے) جس پر عقل کے لفظ کا اطلاق کتاب النفس میں کیا جاتا ہے، اس واسطے کہ تفصیل یہ ہے:-

معلوم ہونا چاہیے، کہ عقل کے لفظ کا بایں معنی اطلاق حکماء کے نزدیک مختلف طریقوں سے کیا جاتا ہے، مثلاً کبھی تو خود اسی قوت کو عقل کہتے ہیں، اور کبھی اس قوت کے ادراکات اور علوم پر اس کا اطلاق کیا جاتا ہے، پھر اس قوت کے ذریعے سے جو ادراکات اور علوم حاصل ہوتے ہیں، تو وہ یا تو ایسے تصورات اور تصدیقات ہوتے ہیں، جن کا حصول نفس میں پیدا نشی طور پر ہوتا ہے، یعنی ان کے حصول میں نفس کو کسی فکری عمل و کسب کی ضرورت نہیں

ہوتی، بلکہ فطرۃ نفس کے لیے وہ حاصل شدہ ہوتے ہیں، اور کبھی ان کا حصول نظر و کسب کی راہ سے ہوتا ہے، اور اکات و علوم کی ہی دوسری قسم کو بھی کبھی کبھی عقل کہتے ہیں، یہ توجہ ہے، کہ عقل کا اطلاق ادراک و علم کی قوت پر نہیں بلکہ خود ان ہی ادراکات پر کیا جائے، لیکن جب عقل سے علم و ادراک کی قوت مراد لیتے ہیں تو اس کی تفصیل یہ ہے، کہ نفس انسانی کے متعلق اتنی بات تو یہ یہی ہے، کہ اس میں حقائق اشیاء کے ادراک کی صلاحیت ہے، اب اس کے بعد نفس کی چند ہی حالتیں ہو سکتی ہیں، یا وہ ہر قسم کے ادراک و علم سے خالی ہوگا، یا ایسا نہ ہوگا، پہلی صورت۔ یعنی ہر قسم کے ادراک و علم سے خالی ہونے کی صورت میں ظاہر ہے کہ جب اس میں ادراکات و علوم کے قبول کرنے کی صلاحیت ہے، تو اس کی حالت گویا اس بیہوشی جیسی ہوتی، جس میں صلاحیت و استعداد کے سوا کسی قسم کی صورت کا ظہور نہ ہوا ہو، اور قوت صلاحیت کی حالت سے شکل کر کسی صورت۔ نے فعلیت کی شکل اختیار نہیں کی، یہی وجہ ہے، کہ نفس انسانی کی اس حالت کا نام عقل بیولائی رکھا گیا ہے۔

اور اگر نفس کی حالت ایسی نہیں ہے، بلکہ علوم و ادراک سے وہ خالی نہیں ہے، تو اب دیکھا جائے گا کہ اس میں جو علوم حاصل ہوئے ہیں، وہ کیسے ہیں، صرف اولیات میں، یعنی بدیہی امور ہیں جن کے حصول میں نظر و فکر کی حاجت نہیں ہوتی، یا اولیات کے ساتھ ایسے علوم بھی حاصل ہو چکے ہیں، جن کے لیے نظر و فکر کی ضرورت ہوتی ہے، یعنی اولیات کے ساتھ نفس میں نظریات بھی ہیں۔ پہلی صورت جس میں صرف ان اولیات کا حصول نفس میں ہوتا ہے، جو نظریات کے حصول کے ذریعے بنتے ہیں، تو نفس کی اس حالت کا نام عقل بالملکہ ہے، ملکہ سے مراد قدرت اور سلیقہ ہے، یعنی اس میں اس کا سلیقہ اور اس کی قدرت پیدا ہو گئی ہے، کہ عقل بالفعل کے مقام تک ترقی کر کے پہنچ سکتی ہے، نفس کے اس مرتبے کی تعبیر عقل بالفعل سے جو نہیں کرتے ہیں تو اس کی وجہ یہ ہے کہ دراصل عقلی وجود کی حیثیت اسے ابھی حاصل نہیں ہوئی ہے، اور یہ بات صرف اولیات، اور عام معانی و

مفہومات کے حصول سے حاصل نہیں ہو جاتی کیونکہ بالفعل کسی شے کی یافت محض ان امور کے ذریعے سے نہیں ہوتی، جو ابھی مبہم اور عام ہیں، یعنی جب تک ان کا ابہام اور ان کی عمومیت تعین و تقریر کی شکل اختیار کر کے تحصیل پذیر نہ ہوئے اس وقت تک شے کا بالفعل تحصیل نہیں ہوتا جس کی وجہ یہ ہے کہ عقلیات میں ان قضایا کا جو اولیات میں شمار کیے جاتے ہیں ان کا تعلق ان عقلی صورتوں سے جن کا حصول غور و فکر نظر و کسب سے ہوتا ہے، وہی ہوتا ہے جو مطلق جسم ہونے کی صفت کو محسوسات کے سلسلے میں خاص خاص طبائع سے ہے، مطلب یہ ہے کہ جس طرح جسمانی شے خارج اور عین میں محض جسم ہونے کی وجہ سے موجود نہیں ہو سکتی، بلکہ ضرورت ہوتی ہے کہ وہ کسی ایسے مخصوص جسم کی شکل اختیار کرے جو مخصوص طبیعت رکھتا ہو، یونہی ایسا عقلی وجود جو بالفعل وجود رکھتا ہو، اس کا تحصیل بھی، صرف کسی عام اولی قضایا کے ذریعے سے نہیں ہوتا، مثلاً صرف وجود یا شے ہونے کی عام صفت سے یا ایسے قضایا جیسا کہ ان نفسیوں کا حال ہے یعنی ایک ڈوکا آدھا ہے یا کل ہمیشہ جز سے بڑا ہوتا ہے، اس قسم کے اولی قضایا سے اس کو تحصیل نہیں آتا۔

یہاں یہ بات بھی قابل ذکر ہے، کہ اس مرتبے میں اگر کسی نفس کو نام نفس سے اس بنیاد پر امتیاز پیدا ہو جائے کہ اس میں اولیات کی ایک کثیر تعداد پائی جاتی ہے، اور عقلی انوار کے قبول کرنے کی اس میں شدید صلاحیت ہو، گویا اس کی حالت اس بتی جیسی ہو، جس میں گندھک ملی ہوئی ہے، اور اسی کے ساتھ اس بتی میں ایسی حرارت بھی پائی جاتی ہو کہ بھک سے خود جل اٹھنے کو وہ تیار ہو جس کی طرف تران مجیدی حق تعالیٰ نے یتھاد زیتھا یضی ولولہم قسسد ناز (قریب ہے اس کا نل کہ بھبھک اٹھے، اگرچہ ابھی آگ نے اس کو جھوا بھی نہ ہو) تو اس قسم کے نفس کو قوت قدسیہ کے نام سے موسوم کرتے ہیں لیکن اگر اس کا یہ حال نہ ہو، تو وہ اس نام کا مستحق نہیں ہے، اور اگر اولیات کے ساتھ نفس میں نظریات کا ذخیرہ بھی جمع ہو چکا ہے تو

دیکھا جائے گا کہ ان نظریات کے حصول کی کیا شکل ہے، اگر ایسی حالت ہے کہ بالفعل نفس کے سامنے نہ وہ حاضر ہیں نہ بالفعل نفس کو ان کا مشاہدہ ہو رہا ہے، لیکن جب جی چاہے معمولی توجہ سے نفس ان کو اپنے سامنے لا کر کھرا کر سکتا ہے، گویا اس استخراج کے لیے ذہن کا ادنیٰ التفات کافی ہے، یا یہ شکل نہیں ہے، بلکہ ان نظریات کو نفس کے سامنے دوام حضور حاصل ہے، اور ہر وقت واقعی طور پر ان کا مشاہدہ اس کو ہو رہا ہے، پہلی صورت میں نفس کا نام عقل بالفعل رکھا جاتا ہے، اور دوسری صورت میں اس کو عقل مستفاد کہتے ہیں، عقل مستفاد کے مرتبے میں اگر نفس کو اپنے معلومہ صورتوں کا مشاہدہ مبدئ فیاض کی ذات میں ہونے لگے، تو اس وقت اس کا نام عقل ہو جاتا ہے۔

اس سلسلے میں عوام الناس کے حلقوں میں جو اس کی بحث چھڑی ہوئی ہے کہ ان ناموں کا اطلاق آیا خود نفس پر ہوتا ہے، یا ان مراتب پر ہوتا ہے، یا ان مراتب میں جو معلومات و مدرکات پائے جاتے ہیں وہ ان کے مصداق ہیں یہ صرف لفظی جھگڑے ہیں جن میں چنداں فائدہ نہیں ہے، اس لیے کہ تم کو معلوم ہو چکا ہے کہ ان مراتب میں عقل و عاقل اور معقول سب کے سب ایک ہی ہیں، بلکہ میں پھر اس بحث کو ابتدا سے دہرا کر بیان کرنا چاہتا ہوں، معلم ثانی ابو نصر فارابی اپنے ایک رسالے میں رقمطراز ہیں :-

کتاب النفس میں عقل نظری کے لفظ کا اطلاق کیا، کی اصطلاح کی بنیاد پر چار طریقوں سے کیا جاتا ہے، یعنی عقل بالقوة، عقل بالفعل، عقل مستفاد، عقل فعال، ان چاروں کو عقل فطری کہتے ہیں عقل بالملکۃ کو اسی سلسلے سے انہوں نے اس لیے خارج کر دیا ہے کہ اس میں اور عقل ہیولانی میں عقلی درجے کے حساب سے چنداں فرق اور تفاوت نہیں ہے، کیونکہ عقل کے سلسلے میں جو مرتبہ مطلوب ہے اس کے اعتبار سے یہ دونوں درجے عقل بالقوة ہی کے مراتب ہیں، اگرچہ ان میں ایک فعلیت سے دُرّازیا دہ قریب ہے اور دوسرا بعید ہے، بہر حال

بالقوت عقل خواہ کسی نفس کا نام ہو، یا نفس کا کوئی جز ہو، یا اس کی کوئی قوت ہو، ایسی قوت جو تمام موجودات سے ان کی ماہیتوں کو جدا کر سکتی ہو، یا مادوں سے جدا کر کے صورتوں کے حاصل کرنے کی نفس میں استعداد پیدا کرتی ہے، یا خود ہی اس میں اس کام کی صلاحیت ہوتی ہے، پھر مادے سے ان صورتوں کو حاصل کر کے انھیں ان موجودات کی ایک صورت یا ان کی چند صورتیں قرار دے، یہ یاد رکھنا چاہیے کہ مادوں سے جو صورتیں حاصل کی جاتی ہیں، ان صورتوں کا ان مادوں سے حصول اس وقت تک نہیں ہو سکتا جب تک کہ نفس کی ذات میں ان کا حصول بحیثیت صورت ہونے کے نہ ہو، ہر حال مادے سے جو صورتیں حاصل ہوتی ہیں اور نفس کی ذات میں جن کا حصول ہوتا ہے، ان ہی صورتوں کی تعبیر عقولات کے لفظ سے کی جاتی ہے، گو یا نفس کا جو نام ہے یعنی عقل کے لفظ سے اس لفظ کو مشتق کر کے ان صورتوں پر اس کا اطلاق کیا جاتا ہے، اوریوں اس عاقل ذات کی یہ صورتیں صورتیں بن جاتی ہیں، اور اس ذات کی حیثیت اب ان صورتوں کے مقابلے میں ایسی ہو جاتی ہے، جیسے مادے کی حالت صورت کے ساتھ ہوتی ہے، اور اس کی وجہ یہ ہے کہ مثلاً تم کسی جسمانی مادے کو فرض کرو، جیسے ایک موم کا ٹکڑا، جس میں کوئی نقش یا کوئی صورت ہے، ظاہر ہے کہ یہ نقش یا یہ صورت اس موم کے ٹکڑے کی سطح اور عمق دونوں میں ہوگی، اور اس مومی مادے کو یہ صورت چاروں طرف سے گھیرے ہوئے ہوگی، اوریوں گویا وہ صورت مادہ بن جاتی ہے، جس طرح وہ سارا مادہ صورت بنا ہوا تھا، یعنی اس وقت جب یہ فرض کیا جائے کہ صورت مادے کے ہر ہر جزیر چھائی ہوئی ہے (موم والی مثال سے تم بہ آسانی) یہ سمجھ سکتے ہو، کہ نفس کی ذات میں صورتوں کا حصول کس طرح ہوتا ہے، یعنی اس کی حیثیت حاصل شدہ صورتوں کے ساتھ وہی ہے، جو مادے کو صورتوں کے ساتھ ہوتی ہے

(نفس اور صورتوں میں جو تعلق ہے) اس میں اعدادہ اور مادے میں قائم ہونے والی صورتوں میں جو تعلق ہے، ان دونوں میں فرق یہ ہے کہ جسمانی مادے میں صورتوں کا قیام صرف مادے کی سطح تک محدود رہتا ہے مادے کی گہرائیوں تک ان صورتوں کی رسائی نہیں ہوتی، لیکن نفس کی ذات اور جن معقول صورتوں کا اس میں قیام ہوتا ہے دونوں کی حالت ایسی ہو جاتی ہے، کہ نفس کی ذات اور معقولات کی ان صورتوں میں کسی قسم کا امتیاز باقی نہیں رہتا، گویا نفس کی ذات کی کوئی علیحدہ ماہیت باقی ہی نہیں رہتی، بلکہ وہی ذات بحسبہ وہ صورت بن جاتی ہے، ٹھیک اس کی مثال وہی ہے جیسے کسی نقش یا کسی حلقے میں موم کو ڈھالا جائے خواہ کعب شکل میں یا دائرہ شکل میں، ظاہر ہے کہ اس سانچے کی کیفیت موم کے اندر غرق ہو جائے گی، اور اس کے ہر ہر جز پر طاری ہو کر اس کے طول و عرض عمق سب کو گھیرے گی، گویا موم اور حلقے کی شکل دونوں ایک ہو جائیں گے۔ مذکورہ بالا مثال کو پیش نظر رکھ کر چاہیے کہ اسطو لا میں جس ذات کی تعبیر بینی کتاب النفس میں عقل بالقوۃ سے کی ہے اس میں صورتوں کے حصول کی کیا کیفیت ہے، اس کو سمجھا جائے، مطلب یہ ہے کہ جب تک نفس کی ذات میں موجودات کی صورتوں کا حصول نہیں ہوتا، اس وقت تک ٹھیک اسی طرح جو مثال مذکور میں (موم) کی حالت تھی، وہ بھی عقل بالقوت کی حیثیت میں موجود رہتی ہے، پھر جب اس میں ان معلومات اور معقولات کا حصول ہوتا ہے جنہیں خارجی مواد سے پیدا اور متزعج کیا جاتا ہے، تو اب وہ عقل بالفعل بن جاتی ہے، اور یہ معلومات و معقولات بھی بالفعل معلومات و معقولات کی شکل اختیار کر لیتے ہیں، حالانکہ اس سے پہلے یعنی ذہن جب تک خارجی مواد سے ان کو حاصل نہیں کرتا ان کی حیثیت بھی بالقوۃ معقولات ہونے کی تھی، لیکن اس انتزاعی کارروائی کے بعد نفس کی ذات کے یہی معقولات

صورتیں بن جاتی ہیں اور نفس کی ذات عقل بالفعل ہونے کی حیثیت انہی چیزوں کے ذریعے سے حاصل کرتا ہے جو بالفعل معقولات ہیں، کیونکہ ان معقولات کا بالفعل معقولات بننا اور نفس کی ذات کا عقل بالفعل بننا وہ توں دراصل ایک ہی بات ہے، ہم جو نفس کی ذات کے متعلق یہ بولتے ہیں کہ وہ عاقل اور عالم ہے، تو اس کا مطلب یہی ہوتا ہے کہ معلومات اور معقولات اس کی صحت بن گئے ہیں، اور اسی طرح بنے ہیں کہ نفس کی ذات خود وہی صورت بن گئی ہے۔

ان تمام امور کا حاصل یہ نکلا کہ نفس کی ذات کا بالفعل عاقل ہونا، اس کا بالفعل عقل ہونا اور بالفعل معقول ہونا، ان سب کے ایک ہی معنی ہیں، اور ان سارے الملاقات کی وجہ بھی ایک ہی ہے۔

باقی معقولات کی وہ حیثیت یعنی جب تک وہ بالقوۃ معقولات رہتے ہیں، اور بالفعل معقولات ہونے کی حیثیت اختیار نہیں کرتے، تو جو حالت ان کی بالفعل معقولات ہونے کے وقت ہوتی ہے وہی حالت بالقوۃ معقولات ہونے کے وقت نہیں ہوتی، لیکن ان معقولات کا خود اپنا ذاتی وجود قبل بالفعل معقول ہونے کے جن حالات اور کیفیات پر وہ مشتمل ہوتا ہے، ضروری نہیں ہے کہ بالفعل معقولات ہونے کے بعد بھی ان ہی حالات و کیفیات سے ان کا تعلق باقی رہے، مثلاً بالفعل معقول ہونے سے پہلے وہ کبھی آئین (یعنی مکان) سے تعلق رکھتے ہیں، کبھی وضع کی صفت سے موصوف ہوتے ہیں، کبھی وہ مقدار اور کم کے سلسلے کی چیز ہوتی ہے، کبھی مختلف جسمانی کیفیتوں سے متصف ہوتے ہیں، کبھی ان کا تعلق مقولہ ان فی فعل (اثر قبول کرنا) اور کبھی ان فی فعل (اثر دلانا) وغیرہ سے ہوتا ہے، لیکن وہی جب بالفعل معقولات کی حیثیت اختیار کر لیتے ہیں، تو اس وقت مذکورہ بالا مقولوں میں اکثر مقولوں سے ان کا تعلق باقی نہیں رہتا، اور اسی بنیاد پر سمجھنا چاہیے کہ بالفعل معقولات بننے کے بعد ان کے وجود کی دوسری نوعیت ہو جاتی ہے جو پہلے وجود سے مختلف ہوتی ہے، اور

ان معقولات سے یا ان میں اکثر معقولات سے جو معانی اور صفات سمجھ میں آتے ہیں، ان کی حالت اور ان کا طریقہ وہ نہیں جتنا جن طریقوں پر معقولات بننے سے پہلے یہ پائے جاتے تھے، اس کو ایک مثال سے سمجھو کہ این دینے وہ ہمیت جو مکان میں رہنے کی وجہ سے جسم میں پائی جاتی ہے سے جو چیز آدمی کے ذہن میں آتی ہے، اور جو بات اس سے سمجھی جاتی ہے اس معنی میں اگر غور کرو گے، تو (اس ذہنی معنی) میں یا تو تمہیں سرے سے این کے جو صفات ہیں وہ نہیں ملیں گے، یا این کے لفظ کو بول کر ایسی صورت میں ایک ایسا معنی مراد لو گے، جس کا تحقق اس طور پر نہیں ہے، جس طور پر (خارجی این) پایا جاتا ہے پس ثابت ہو کہ جب بالقوہ معقولات بالفعل معقولات بن جاتے ہیں تو اس وقت وہ بھی عالم کے مختلف موجودات میں سے ایک موجود بن جاتے ہیں، اور معقولات ہونے کی حیثیت سے ان کا شمار بھی موجودات کے سلسلے میں کیا جاتا ہے، اور ظاہر ہے کہ موجودات کی عام نشان بھی ہے کہ ان کا انتقال ہو سکتا ہے، اور ان کو معلوم بنایا جاسکتا ہے اور نفس کی ذات کے لیے وہ صورت بن سکتے ہیں۔

بہر حال جب یہ ہو سکتا ہے، اور اس کے نامکن ہونے کی کوئی وجہ نہیں ہے، تو اب ہم کہتے ہیں کہ معقولات اور معلومات اس حیثیت سے کہ وہ بالفعل معقولات میں اور بالفعل عقل میں، کوئی وجہ نہیں ہو سکتی، کہ ایسی حیثیت میں رہنے کے باوجود ان کو معلوم اور معقول بنایا جائے، اور جب ان کو ان کی اس حیثیت کے ساتھ معقول بنایا جائے گا، تو ظاہر ہے کہ اس وقت جس چیز کا عقل کیا جائے گا اور جسے معقول بنایا جائے گا، وہ کوئی ایسی چیز نہ ہوگی جو عقل بالفعل کی غیر ہے، بلکہ ایسی صورت میں واقعے کی نوعیت یہ ہوگی کہ جو چیز عقل بالفعل ہے، چونکہ ایک معقول اس کی صورت بن گیا ہے اس لیے اس صورت کے تعلق سے تو وہ عقل بالفعل ہے، اور دوسرے معقول کے اعتبار سے وہ عقل بالقوہ ہے، یعنی وہ معقول جس کا حصول عقل میں بالفعل نہیں ہوا ہے، پھر جب یہ دوسرا معقول بھی حاصل ہو جائے گا، تو اس وقت

پہلے معقول کے حساب سے بھی وہ عقل بالفعل ہوگی اور دوسرے کے اعتبار سے بھی۔
لیکن اگر کسی عقل میں فعلیت تمام معقولات اور معلومات کے اعتبار سے
حاصل ہو جائے اور اس طور پر وہ موجودات کے سلسلے کی ایک چیز بن جائے، یعنی
بالفعل تمام معقولات وہ بن جائے، تو ظاہر ہے، کہ جو عقل اس طریقے سے
بالفعل ہو چکی ہے، اس کا جب تعقل کیا جائے گا، تو کوئی ایسی چیز نہیں مل سکتی
جو اس بالفعل عقل کی ذات سے خارج ہو۔“

فارابی نے یوں ہی اپنے سلسلہ کلام کو آگے بڑھاتے ہوئے، آخر میں ان
الفاظ پر اپنے بیان کو ختم کیا ہے۔

پھر جب یہاں ایسی چیزیں بھی ہیں کہ جن کی صورتوں
کے لیے مادے کی ضرورت نہیں ہے تو نفس کی ذات کو اس کی ضرورت
نہ ہوگی کہ انہیں مادے سے حاصل کرے، بلکہ نفس ان سے براہ راست
تعلق پیدا کر لیتا ہے، اور مادے سے ان کو حاصل نہیں کیا جاتا بلکہ
نفس کے لیے کہ وہ خود حاصل شدہ ہوتے ہیں، اس قسم کی غیر مادی
صورتوں کا تعقل نفس اسی طریقے پر کرتا ہے جس طریقے سے خود اپنی
ذات کا تعقل بہ حیثیت عقل بالفعل ہونے کے کرتا ہے، الغرض ان
غیر مادی صورتوں کا نفس تعقل کرتا ہے، اور اس کا یہی تعقل ان صورتوں کا
وجود ہو جاتا ہے، یعنی جس طرح ان کا ایک وجود تو وہ تھا جو تعقل سے
پہلے تھا اور وہ بھی مادے سے مجرد تھا اسی طرح یہ دوسرا عقلی وجود بھی
ان ہی کا ہے جو مادے سے مجرد ہے، ایسی صورتیں جو مادے میں نہیں
پائی جاتیں ان کا جب تعقل کیا جاتا ہے سمجھنا چاہیے کہ ان کا ہمیشہ بھی
حال رہتا ہے، یعنی ان کا ذاتی وجود اور ان کا وہ وجود جس کا ہمیں
تعقل ہوتا ہے، دونوں ایک ہی ہیں، الغرض جو چیز ہمیں بالفعل عقل
کی شکل اختیار کرتی ہے، یعنی ہماری اپنی ذات اور جو چیز ہمیں حاصل
ہو کر عقل بالفعل بنتی ہے، یعنی ہمارے معقولات یہ دونوں باتیں
ان صورتوں کے متعلق جو مادے میں نہیں پائی جاتیں اور نہ پائی

جاسکتی ہیں ایک ہی ہیں پس چاہیے کہ اسی طرز پر یہ بات سمجھی جائے کہ جو صورتیں مادے سے مجرد ہوتی ہیں وہ عالم ہی میں پائی جاتی ہیں، لیکن ان صورتوں کا کامل نقل نفس کو اسی وقت ہو سکتا ہے جب تمام معقولات کا نفس کو نقل ہوئے اور عقل مستفاد کے درجے تک وہ ترقی کر جائے، اس کے بعد یہ مجرد صورتیں بھی نفس کی معقول بن جاتی ہیں اور یوں یہ مجرد صورتیں عقل کی یہ حیثیت عقل مستفاد ہوئے کے صورتیں بن جاتی ہیں، اور عقل مستفاد کی حیثیت ان صورتوں کے ساتھ تفریق یا وہی ہوتی ہے جو کسی صفت کے ساتھ اس کے موضوع اور محل کی ہوتی ہے اور خود عقل مستفاد بھی عقل بالفعل کے لحاظ سے صورت کی حیثیت اختیار کر لیتی ہے اور عقل بالفعل اسی صورت، یعنی عقل مستفاد کے لیے موضوع اور مادے کی شکل اختیار کر لیتی ہے، اور عقل بالفعل نفس کی ذات کے لیے گویا صورت ہوتی ہے، اور نفس کی ذات عقل بالفعل کے مقابلے میں مادے کے مشابہ ہو جاتی ہے، اسی کے بعد صورتوں میں پھر تنزل اور انحطاط شروع ہوتا ہے، تاہیں کہ تنزل کی اس رفتار کی انتہا مادی جسمانی صورتوں پر پہنچ کر ختم ہوتی ہے، لیکن اس سے پہلے صورتوں کے وجود میں ارتقائی کیفیت پائی جاتی ہے، کہ آہستہ آہستہ ترقی کرتے ہوئے بالآخر انقضاء کی آخری حد اس پر ختم ہوتی ہے، کہ مختلف طریقوں سے مادی تعلقات سے صورتیں آزاد ہوتے ہوئے، اس درجے پر پہنچ جاتی ہیں جہاں مادے سے کوئی لگاؤ ان کا باقی نہیں رہتا، مادی تعلقات سے آزادی کے جو مختلف طریقے ہیں یہ کمال اور تجرید کے اعتبار سے باہم مختلف ہوتے ہیں۔

بہر حال وجود کے اس سلسلہ دراز میں صورتوں کے اندر ایک خاص ترتیب پائی جاتی ہے، اور ناقص صورتوں کے مقابلے میں ایسی چیزیں مسلسل نکلتی جلی آتی ہیں جن کی صورتیں ان سے زیادہ کامل و مکمل ہوتی ہیں، حتیٰ کہ بالآخر کامل صورتوں کی اس ترتیب کی انتہا

اس چیز پر ہوتی ہے جس سے نقص اور کمی کی ابتدا شروع ہوتی ہے
نفس کے آغاز کا ہی مقام عقل مستفاد کا مقام ہے، پھر اب اس نقص میں
افساد شروع ہوتا ہے، اور بہ تدریج گھٹتے گھٹتے، بالآخر اس کی انتہا
نفس کی ذات پر ہوتی ہے، اور اس سے نیچے اُنتر کر نفسانی قوتوں کا
درجہ آتا ہے، وہاں سے اُنتر کر تنزل کی یہ حالت طبعی قوتوں تک پہنچتی ہے،
اور یوں ہی اُنترتے ہوئے بات اسطغسات (عناصر) کی ان صورتوں تک
پہنچتی ہے، جن کا شمار سلسلہ وجود میں فردِ مایہ ترین خسیں صورتوں کے
ذیل میں کیا جاتا ہے، عناصر کی ان صورتوں کا موضوع اور محل بھی، تمام
موضوعوں کے مقابلے میں ادنیٰ ترین خیال کیا جاتا ہے، یعنی وہی جس کا نام
”ادۃ ادنیٰ“ یا مادّے کی ابتدائی حالت ہے۔ ”معلم ثانی کا بیان ختم ہوا۔

معلم ثانی کے اس طویل بیان میں اس کے کھلے تصریحات موجود ہیں کہ عاقل
اور عالم کی ذات معقولات اور معلومات سے متحد ہوتی ہے، یعنی عاقل و معقول کے
اتحاد کا بھی دعویٰ کیا گیا ہے، نیز اسی کے ساتھ یہ بھی بتایا گیا ہے، کہ انسان کی صورت
ایسی فعال عقل بسیط بن جاسکتی ہے جس میں تمام معقولات متحد ہوتے ہیں۔

معلم ثانی کے ان کھلے کھلے تصریحات کے بعد، نیز ہمارے پاس اتولوجیانا کی
کتاب ہے، جو معلم اول اسطولوجیس کی طرف منسوب ہے، اس میں جو عبارات ہیں
پائی جاتی ہیں، اور خود شیخ رئیس نے اس فیلسوف اعظم (اسطولوج) کے بعض تلامذہ
اور شاگردوں کی جو عبارتیں نقل کی ہیں، میری مراد فوراً یوں سے ہے جس کے
متعلق شیخ نے لکھا ہے، کہ عقل و معقولات کے متعلق اس کا ایک مستقل رسالہ ہے،
جس میں ”عاقل و معقولات“ کے اتحاد کا دعویٰ کیا گیا ہے، اور یہ کہ عاقل کا عقل فعال
سے بھی اتحاد ہوتا ہے، اس کے سوا اسکندر افریدوسی جسے شیخ فاضل المتفہمین کے
لقب سے لقب کرتا ہے، اس کا بھی ایک رسالہ جس میں اسی مسئلے پر بحث کی گئی ہے،
ہمارے پاس موجود ہے، الغرض ان تمام شواہد و تصریحات کے بعد آخر اس شریف
دعوے کے انکار کی ایک سادہ ہو سکتی ہے، ایسے لوگ جنہوں نے صحیح طور پر اس
مسئلے کی اصل حقیقت تک پہنچنے کی کوشش نہیں کی، اور اس دعوے کا جو واقعی

مطلب ہے اس کو انہوں نے جیسا کہ چاہیے متعین نہیں کیا، جیسا کہ شیخ اور جو ادگ آج تک شیخ کے بعد پیدا ہوتے رہے ان کا حال ہے، لیکن باوجود اس کے اس کی تردید میں بلیغ کوشش سے کام لینا، کس طرح درست ہو سکتا ہے، بلکہ جن کی رسائی اس مقام تک نہیں ہوئی ہے، چاہیے کہ وہ اس دھیت پر عمل پیرا ہوں جس کا ذکر شیخ نے اپنی کتاب اشارات کے آخر میں کیا ہے۔

اس فصل میں خصوصیت کے ساتھ عقل کے ان معنوں کو بیان کیا جائے گا جن کا ذکر اسکندر نفردیسی نے معلم اول ارسطو ملائیس کی رائے کے مطابق کیا ہے، اپنے خاص رسالے میں اسکندر

فصل

لکھتا ہے :-

ارسطو ملائیس کے نزدیک عقل کی تین قسمیں ہیں، پہلی قسم کا نام عقل مہیولانی ہے، ”مہیولانی“ کے لفظ سے میری مراد ایک ایسی چیز ہے جو موضوع اور محل بننے کی صلاحیت رکھتی ہو، یعنی کوئی ایسی چیز ہو جس کی تعین اشارے سے ممکن ہو، اور اس میں کسی صورت کے پائے جانے کی گنجائش ہو، پھر مہیولی چونکہ نام ہے اس چیز کا جو سب کچھ ہو سکتی ہے (یعنی ہر قسم کی صورت اختیار کر سکتی ہے، مطلب یہ ہے کہ مہیولی کی ذات خود بھی امکان ہی کی حیثیت رکھتی ہے، اسی طرح عقل مہیولانی کی ذات جو کچھ بھی ہے وہ صرف ایک بالقوۃ اور استعدادی حال کا نام ہے اسی مشابہت کی بنیاد پر عقل کی اس قسم کو بھی عقل مہیولانی کہتے ہیں، کہ اس میں بہ ذات خود کوئی معلوم نہیں پایا جاتا، لیکن ہر قسم کے معلومات کے حصول کی اس میں گنجائش ہوتی ہے، ہر حال جس عقل میں اب تک کسی قسم کا کوئی معلوم اور معقول حاصل نہیں ہوا ہے، لیکن اس میں اس کی گنجائش ہے، کہ چیزوں کو دریافت کرے اور ان کو اپنا معقول بنائے، اس لیے ایسی عقل عقل مہیولانی ہوئی، اور نفس کی جس قوت کا یہ خال ہے وہ عقل مہیولانی کے نام سے موسوم ہوتی ہے، اس کا شمار ان موجودات کے سلسلے میں نہیں کیا جاتا، جو بالفعل موجود ہو چکے ہیں،

لیکن اس میں اس کی صلاحیت پائی جاتی ہے کہ ہر ایسی چیز جو موجود ہے ان کا تصور کر سکو
ایسی چیز جو ہر شے کا ادراک کر سکتی ہے، اور ہر چیز کی عالم بن سکتی ہے یہ
نہیں ہو سکتا کہ وہ اپنی مخصوص فطرت اور طبیعت کی بنیاد پر بالفعل ان معلومات
اور مددکات میں سے کوئی معلوم اور مددک بن جائے، جن کا وہ ادراک کر سکتی
ہے، کیونکہ اگر ایسا ہو گا، تو پھر جس وقت وہ دوسری خارجی
اشیاء کا ادراک کرنے لگے گی، اس کی یہی صورت اس ادراک میں مانع آئے گی اور
ان اشیاء کے تصور سے اسے روکے گی، آخر جو اس ہی کو دیکھو کہ جو چیزیں خود
جو اس کے اندر پائی جاتی ہیں ان کا ادراک جو اس کو نہیں ہوتا مثلاً
بینائی کی قوت جس سے رنگوں کو معلوم کیا جاتا ہے، جس آلے میں یہ قوت
پائی جاتی ہے، اور جن کے ذریعے سے بینائی کا ادراک پیدا ہوتا ہے، ان کا
کوئی خاص رنگ نہیں ہوتا، اسی طرح جس ذریعے سے سونگھنے کا احساس
پیدا ہوتا ہے، اس میں خود کسی قسم کی کوئی خاص بو نہیں ہوتی، حالانکہ
ہر قسم کی بو کا ادراک اسی سے ہوتا ہے، اسی طرح قوت لامسہ (چھونے کی
قوت) سے حرارت یا برودت، نرمی اور سختی وغیرہ کے ان مدارج کا
احساس نہیں ہوتا، جو درجے میں قوت لامسہ کے برابر ہوں، کیونکہ ایسی
چیز جس میں ان امور کے ادراک کی گنجائش اور امکان ہو، واجب وہ جسم کی
عقل میں موجود ہوگی، تو اس کا ذکر رہ بالا متفاد کیفیتوں سے خالی ہونا
نامکن ہے، اس لیے جو جسم طبعی کے لیے پیدا ہونے کے بعد ضرور ہے کہ
وہ لموس (چھونے کے قابل ہو)۔

الغرض جس طرح جو اس کو ان چیزوں کا ادراک نہیں ہو سکتا،
جو خود ان کے لیے ثابت ہوں، اور ان میں پائی جاتی ہوں اور نہ ان میں
وہ تمیز بخش سکتے ہیں، اسی طرح اگر معلومات اور معقولات کے متعلق کسی
قسم کا بھی ادراک اور کسی قسم کی بھی تمیز عقل میں پائی جائے گی، تو یہ نہیں
ہو سکتا کہ عقل ان ہی معقولات و معلومات میں سے کوئی ایک چیز ہو
جن کا وہ ادراک کرتی اور جن میں امتیاز اسے حاصل ہوتا ہے لیکن

چونکہ وہ ان معقولات و معلومات میں سے ہر ایک کا ادراک کرتی ہے پس یہ ضرور ہے کہ اس میں ہر ایک کے ادراک و عقل کا امکان ہو، اور ایسی صورت میں ناگزیر ہے کہ جتنے موجودات ہیں ان میں سے عقل بالفعل کوئی ایک چیز نہ ہو، بلکہ ہر ایک کے اعتبار سے اس کا وجود بالقوت ہی رہے گا، اور اس وقت اس کے عقل ہونے کے ہی معنی ہوں گے، کیونکہ حواس کا قیام اگرچہ اجسام ہی میں ہونا ہے لیکن باہر ہمواس کے لیے ضروری ہے کہ وہ ان چیزوں میں سے نہ ہو جن کا حواس کو ادراک ہوتا ہے، بلکہ بالفعل حواس ان امور مدد کے کا غیر ہوگا، کیونکہ کسی اثر پذیر منفعل جسم کی کسی قوت ہی کا نام تو حواس ہے، یہی وجہ ہے کہ ہر حواسہ ہر قسم کے محسوسات کا ادراک نہیں کر سکتا (مثلاً بینائی سے آواز کا یا شنوائی سے رنگ کا ادراک ممکن نہیں) اور اس کا سبب یہی ہے کہ ماسہ بھی بجائے خود ایک بالفعل شے ہے۔

لیکن عقل کی حالت اس سے کچھ مختلف ہے، یعنی عقل کو اشیا کا ادراک کسی جسم کے ذریعے سے نہیں ہوتا اور نہ کسی جسم اور کسی اثر پذیر منفعل شے کی قوت و طاقت کا نام عقل ہے اسی بنیاد پر کہہ جاتا ہے کہ عقل کو ان موجودات کے ذیل میں مانا نہیں کیا جاسکتا، جو بالفعل موجود ہیں، اور نہ عقل ان چیزوں کے سلسلے میں منسلک ہو سکتی ہے، جن کی تعین حسی اشارے سے کی جاتی ہے، بلکہ عقل ایک خاص قوت کا نام ہے، جو صورتوں اور معقولات کو قبول کرتی ہے، اور یہ اس وقت ہوتا ہے، جب نفس مکمل ہو جاتا ہے، اور اسی مکمل نفس کا نام عقل مہیولانی ہے، اور یہ عقل ہر اس شخص میں پائی جاتی ہے جس کا نفس کامل اور نام ہو چکا ہو میری مراد کامل نفس سے انسان ہے، (اس لیے کہ انسان کے سوا حیوانی نفوس ہوں یا نباتی یہ نفس کی ناقص غیر کامل شکلیں ہیں) یہ تو عقل کی پہلی قسم تھی۔

دوسری قسم اس کی وہ ہے، جب ادراک و عقل کا عام عقل

شروع کر دے، اور اس میں تعقل کا سلیقہ پیدا ہو چکا ہو، معقولات کی صورتوں کے حاصل کرنے کی خود اپنی ذاتی قوت سے وہ قادر ہو چکی ہو، عقل کی اس قسم کا حال قریب قریب ان کاریگروں، اور ارباب صنعت و حرفت کے مانند ہے، جن میں اپنے اپنے متعلقہ کاروبار کے انجام دینے کا ملکہ پیدا ہو چکا ہو، یہ غلات عقل کی پہلی حالت کے کہ وہ ان لوگوں کے مشابہ نہیں تھی، بلکہ عقل بڑھائی کو ان لوگوں سے زیادہ مشابہت ہے، جن میں ان صنعتوں کے انجام دینے کی قوت اور صلاحیت ہو، اور اسی قوت کی وجہ سے بالآخر وہ کاریگر اور صناع بن جائیں، لیکن یہی بات جب مشق اور ملکہ کی حیثیت اختیار کر لیتی ہے، اور اس میں سمجھنے بوجھنے، اور کرنے دھرنے کا جب سلیقہ پیدا ہو جاتا ہے، تو اس کو عقل ثانی کہتے ہیں، اور یہ عقل ان ہی لوگوں میں پائی جاتی ہے جنہوں نے کسی کمال کو سیکھا ہو، اور جو ہونا چاہتے ہوں وہ ہو چکے ہوں۔

عقل کا تیسرا درجہ یا تیسری قسم مذکورہ بالا دو قسموں سے الگ چیز ہے، اس کا نام عقل فعال ہے، اور یہ دراصل اس قوت کا نام ہے، جو عقل جہولانی کو ملکہ والی عقل کے درجے تک پہنچا دیتی ہے۔ عقل فعال کس طرح اپنے کام کو انجام دیتی ہے، اسے اسلوب کے بیان کے مطابق، ٹھیک اس کی مثال روشنی ہے، یعنی مختلف رنگوں میں جو اس کی صلاحیت ہوتی ہے، کہ آدمی اپنی قوت بینائی سے ان کا اور اک کرے، لیکن اس صلاحیت کو بالفعل کر دینا، یعنی واقعی رنگ نظر آنے لگیں، یہ کام روشنی انجام دیتی ہے، یہی حال عقل فعال کا ہے کہ عقل جہولانی جو بالفعل نہیں، بلکہ ایک قسم کی بالقوت عقل ہے، اس کو عقل فعال بالفعل بنادیتی ہے، مطلب یہ ہے، کہ عقل جہولانی میں وہ عقلی تصور کا ملکہ پیدا کر دیتی ہے، کیونکہ صورتوں میں معقول اور معلوم بننے کی صلاحیت تو ہوتی ہی ہے، اسی صلاحیت کو عقل فعال فعلیت کا رنگ دیدیتی ہے، اسی بنا پر اس کو عقلی تصور کا فاعل قرار دیا گیا ہے، اور اسی بنا پر

کہا جاتا ہے کہ عقل ہیولانی کو کھینچ کر وہ عقل بالفعل کے مرتبے تک پہنچا دیتی ہے، پس جس طرح گندہ شے بالادوسین عقل کہلاتی ہے عقل فعال کو بھی عقل ہی کے نام سے موسوم کیا جاتا ہے، کیونکہ اسی کی وجہ سے تو ہیولانی صورتیں جو بالقوت معقول اور معلوم نہیں بالفعل معقول و معلوم بن جاتی ہیں، اور عقل فعال اس کام کو اس طرح انجام دیتی ہے، کہ ان صورتوں کو اس ہیولی اور مادے سے وہ جدا کرتی ہے، بن کے ساتھ وہ بالفعل موجود تھیں، اور اس تجربہ کی عمل کے بعد اب وہ صورتیں بالفعل معقول بن جاتی ہیں، اب اگر ان صورتوں میں سے ہر صورت کا بالفعل تعقل حاصل ہو جائے تو ظاہر ہے، کہ یہ صورتیں بالفعل معقول و معلوم بھی بن جائیں گی، اور یہی بالفعل عقل بھی ہوں گی، اگرچہ اس سے پہلے نہ وہ معقول و معلوم تھیں، اور معقول و معلوم ہونا ان کی طبیعت کا اقتضا بھی نہ تھا، اور یہ جو کہا گیا کہ ہیولانی صورتیں ہیولی سے جدا ہونے کے بعد بالفعل معلوم و معقول بھی بن جاتی ہیں، اور وہی بالفعل عقل بھی ہوتی ہیں (تو اس کی وجہ یہ ہے کہ ان صورتوں کے سوا جن کا تعقل بقصور کیا گیا ہے، یعنی صور معقولہ کے سوا عقل بالفعل کوئی دوسری چیز نہیں ہے، بلکہ ان ہی صورتوں کو عقل بالفعل کہتے ہیں، الغرض ہر صورت جن کا مطلقاً تعقل اور تصور ابھی حاصل نہ ہوا ہو، اور اس کے بعد پھر ان کو معقول بنایا جائے، تو یہی صورت عقل بن جاتی ہے، اس لیے کہ بالفعل علم جس طرح اسی معلوم کے ذریعے سے حاصل ہوتا ہے جو بالفعل معلوم ہو چکا ہو، (اسی طرح عقل بالفعل بھی معقول بالفعل کا نتیجہ ہے)۔

پھر حال عقل فعال صورتوں کے تعقل اور ادراک میں جو کام کرتی ہے، ان کے متعلق چند احتمالات ہیں، یعنی خود تنہا وہ عقل ہیولانی کی تربیت و پرداخت کرتی ہے، اور وہی

(اس کے بیولانی صفات کو) ان ہی اجزاء (یعنی غیر مادی فیزیکی کیفیات) کی شکل میں بدل دیتی ہے، اور تحلیل و ترکیب کے مختلف اعمال سے متاثر کر کے (اسے عقل بالفعل تک پہنچاتی ہے ایسی صورت میں یہ تسلیم کرنا پڑے گا، کہ عقل فعال ہی عقل بیولانی کی خالق ہے، آیا یہ صورت نہ ہوگی بلکہ آسمانی اجرام کی مرتب و منظم حرکات کی اعانت سے اس کام کو انجام دیتی ہے، کیونکہ جو چیزیں اس مادی عالم میں پائی جاتی ہیں ان کو (وجود کے اصل سرچشمے سے) دوری اور نزدیکی کی نسبت ان ہی حرکات کی وجہ سے پیدا ہوتی ہے، خصوصاً آفتاب کی حرکت کو اس میں سب سے زیادہ دخل ہے، اور یہ بھی ہو سکتا ہے، کہ دونوں طریقوں سے کام انجام پا رہا ہو، اور یوں سمجھا جائے، کہ آسمانی اجرام کی حرکت سے طبیعت کی پیدائش ہوتی ہے اور طبیعت کے پیدا کرنے کے ہی معنی ہیں کہ انشاء کی تدبیر و نظم کا کام عقل کے ساتھ کیا جائے، میں یہ سمجھتا ہوں، کہ جو لوگ یہ خیال کرتے ہیں، کہ ادنیٰ درجے کی چیزیں جو حساست اور ذوات کے انتہائی مرتبے پر پائی جاتی ہیں، ان میں عقل یعنی عقل الہی اثر انداز نہیں ہوتی، جیسا کہ منظمہ (آئی) والوں کا خیال ہے (اور ظلمت کا خالق اسی لیے یزدان سے الگ مانتے ہیں) لیکن یہ بات مذکورہ بالا خیال کے مخالف ہے، (خصوصاً اس وقت جب عقل فعال کو تنہا اثر انداز مانا جائے)۔

بہر حال جو کچھ بھی اس عالم میں پایا جاتا ہے، اس میں عقل یا کوئی خاص عنایت اور توجہ پائی جاتی ہے جس کے مصالح نمایاں ہیں، اور جس عنایت کا ظہور ہمارے سامنے اس عالم میں ہو رہا ہے، اس کے محل الہی اجسام ہیں، (یعنی وہ اجسام جسے انسانی ہاتھوں نے نہیں بنایا ہے) اور نہ ہماری فطرت اور طبیعت کا یہ اقتدار ہے، کہ ہم تقفل کریں، اور نہ یہ ہمارا طبیعتی فعل ہے، لیکن ہوتا یہ ہے، کہ ٹھیک جس وقت ہم پیدا ہوتے ہیں، قدرتی طور پر ہمارے اندر اس عقل کا

قوام پایا جاتا ہے، جسے عقل کی پہلی قوت یا پہلا درجہ سمجھا جائے، یعنی عقل بیولائی کا مادہ ہمارے اندر ہماری پیدائش کے ساتھ پایا جاتا ہے، اسی کے ساتھ ہمارے اندر اس عقل کی پیدائش کا کاروبار خارج سے شروع ہوتا ہے جسے عقل بالفعل کہتے ہیں۔

چونکہ جب کسی چیز کا تعقل اور ادراک کیا جاتا ہے تو اس میں یہ نہیں ہوتا کہ ایک چیز اپنی جگہ چھوڑ کر دوسری جگہ چلی جاتی ہے مثلاً محسوسات کی صورتوں کا ہمیں جب احساس ہوتا ہے تو ان محسوسات کا قیام (اب بجائیے اپنی جگہ کے) ہمارے حواس میں نہیں ہو جاتا ہے۔ اسی طرح عقل فعال جو ہمارے نفس پر خارج سے اثر انداز ہوتی ہے، اس کے متعلق جو یہ کہا جاتا ہے کہ وہ اس مادی عالم سے مفارق اور جدا ہے، تو اس کا بھی یہ مطلب نہیں ہوتا کہ وہ ایک جگہ سے منتقل ہو کر دوسری جگہ اثر اندازی کے وقت پہنچتی ہے، بلکہ وہ ایک ایسی ہستی ہے، جو ہمیشہ عالم مادی سے مفارق اور جدا رہتی ہے، اور بغیر کسی مادے اور مہولی کے وہ یہ ذات خود قائم رہتی ہے پھر اسی عقل فعال کے متعلق جو یہ کہا جاتا ہے کہ وہ ہمیں کبھی چھوڑ دیتی ہے تو اس کا بھی یہ مقصد نہیں ہے کہ اس میں کوئی مکانی تبدیلی پیدا ہوتی ہے، بلکہ یہ مراد ہے کہ اس وقت عقل اور نظر و کسب کا کام وہ نہیں کرتی، گویا ہم سے متعلق ہونے سے پہلے جو اس کا حال تھا وہی حال اس کا واپس ہو جاتا ہے۔

اسکندرا فردوسی کا رسالہ ختم ہوا، میری غرض اس رسالے کے نقل کرنے سے یہ ہے کہ نفس اور عقولات نفس، میں اور عقل فعال میں جو اتحادی علاقہ پایا جاتا ہے، جو لوگ اس نظریے کے متقی ہیں، ان کے دعوے کی مزید توثیق اور تحقیق ہو، بات جو نہ دقیق اور حد سے زیادہ نازک و عسین ہے، اس لیے ضرورت ہوئی کہ اس مسئلے کے متعلق زیادہ بسط و تفصیل سے کام لیا جائے، شاید ارباب سلوک میں جن کی استفادہیں اچھی ہیں، انہیں اصل مقصد تک

پہنچے میں اس سے کوئی اعانت میسر ہو۔

عقل ہیولانی عقل بالفعل بن جاتی ہے، اس مسئلے کے متعلق
ابھی بعض پیچیدگیاں باقی ہیں، اس فصل میں اسی دشواری کے
حل کی کوشش کی جائے گی، اس مسئلے کے متعلق دشواری دو

فصل

طریقوں سے پیدا ہو سکتی ہے، پہلا طریقہ تو وہی ہے جس کا ذکر ہو بھی چکا ہے،
یعنی انقلاب حقیقت کا الزام عائد ہوتا ہے، مطلب یہ ہے، کہ نفس انسانی کے
متعلق یہ مسلم ہے، کہ اجسام کی طبعی صورتوں میں اس کا شمار ہے، اور ان ہی اجسام
کے اشتقاقی فصول جو ان پر محمول ہوتے ہیں، ان ہی میں ایک فصل نفس انسانی بھی
ہے، اسی فصل کو جب حیوانی جسم کے ساتھ جوڑ دیتے ہیں، تب ایک طبعی نوع یعنی
انسان کا وجود حاصل ہوتا ہے، ظاہر ہے، کہ یہی نفس انسانی جس کا یہ حال ہے،
اسی کے متعلق یہ دعویٰ کیسے صحیح ہو سکتا ہے کہ وہ عقلی جوہر بن جاتا ہے اور
ان صورتوں میں ایک معقول صورت سے متحد ہو جاتا ہے، جن کا شمار مجرور و غیر مادی
صورتوں کے ذیل میں کیا جاتا ہے، اور جن کا عالم اجسام و مواد سے کوئی تعلق
نہیں ہے، اس کا جواب وہی ہے جس کی طرف میں پہلے سے اشارہ کرتا چلا آ رہا
ہوں، یعنی میں نے بتایا تھا کہ غشے کا وجود، اور غشے کی ماہیت دو الگ الگ
چیزیں ہیں، اور وجود میں جائز ہے، کہ شدت پذیری کی کیفیت کو وہ
قبول کرے، اور قاعدہ ہے، کہ شدت پذیری ایک ایسی کیفیت ہے جس کے
ذریعے سے یہ ہو سکتا ہے، کہ ایک شخص اپنی نوع کے نیچے سے یہ تدبیرج انصافی
طور پر اس طرح منتقل ہو، کہ اس کا اندراج بالقوة طریقے سے کسی دوسری
نوع کے تحت ہو جائے، جیسا کہ سیاہی، اور حرارت میں شدت پذیری کی
کیفیت کی وجہ سے یہ صورت پیش آتی رہتی ہے۔

دشواری پیدا کرنے کا دوسرا طریقہ یہ ہے، کہ حکماء نے یہ ثابت کیا
ہے، کہ جسم دو جوہروں یعنی ہیولی اور صورت سے مرکب ہے، جس کی
وجہ یہ بیان کرتے ہیں کہ جسم میں ایک طرف تو انصافی صورت نظر آتی ہے،
اور اسی کے ساتھ اس میں دوسری چیزوں کے قبول کرنے کی قوت و استعداد بھی

پائی جاتی ہے، چونکہ کسی بسط شے کے متعلق یہ ناممکن ہے کہ اس میں ایک چیز کی تو فعلیت ہو، اور اسی کے ساتھ اسی وقت اس میں کسی دوسری چیز کی قوت و استعداد بھی ہو، پس ضروری ہوا کہ جسم کو دو چیزوں سے مرکب مانا جائے، تاکہ ایک جز کے اعتبار سے اس میں استعداد و قوت کے پہلو کی توجیہ ہو سکے اور دوسرے جز کے اعتبار سے فعلیت کے پہلو کی ضمانت حاصل ہو، نیز ان ہی حکماؤں نے اس پر یہی دلیل قائم کی ہے کہ نفس انسانی باقی رہتا ہے، وجہ یہ بیان کرتے ہیں کہ اگر نفس باقی نہ رہے، بلکہ بگڑ کر فاسد ہو جایا کرے، تو لازم آتا ہے، کہ اس میں بگڑنے اور فساد کی تو قوت و استعداد ہو، اور باقی رہنے کی صفت کی فعلیت ہو، اور قاعدہ ہے، کہ ہر وہ چیز جس میں بگڑنے اور فساد ہونے کی صلاحیت ہوتی ہے، اس میں باقی رہنے کی بھی صلاحیت ہوتی چاہیے، اس کا لازمی نتیجہ یہ نکلتا ہے، کہ نفس کے متعلق یہ ماننا پڑے گا کہ باقی رہنے کی صلاحیت و قوت اور باقی رہنے کی فعلیت، دونوں باتوں سے وہ مرکب ہو، حالانکہ یہ محال ہے، اس لیے کہ نفس تو بہ ذات خود بسط ہے، اس کی ترکیب خارجی مادے اور صورت سے نہیں ہوئی ہے، بہر حال جب واقعے کی یہی صورت ہے، تو پھر نفس کو کسی عقلی صورت کا مہولی قرار دینا، کیسے درست ہو سکتا ہے۔

جواب اس کا یہ ہے، کہ شے میں قوت اور فعلیت دونوں باتوں کے پائے جانے کی وجہ سے اس کا مرکب ہونا اس وقت ضروری ہوتا ہے، جب قوت اور فعلیت دونوں باتیں کسی ایک کمال یا صفت کے اعتبار سے ہوں، یا کسی ایک عالم مثلاً عالم محسوس یا عالم منقول کے چند کمالات کے اعتبار سے شے میں قوت اور فعلیت مانی جائے، مثلاً جسمانی صورتوں کی فعلیت اور ان ہی کی قوت یہ دونوں دو مختلف حیثیتیں ہیں چاہتی ہیں کہ ان کی قوت و صلاحیت کا جو محل اور موضوع ہو، وہ اس موضوع اور محل سے الگ ہو، جس میں ان کی فعلیت پائی جائے، لیکن اگر ایک ہی شے میں جسمانی صورت کی تو فعلیت ہو، اور عقلی صورت کے اعتبار سے

اسی میں قوت و استعداد ہو، تو اس کی وجہ سے ان کی مشیتوں کا مختلف ہونا ضروری نہیں ہے، اور نہ محض اس کی وجہ سے محل و موضوع کا متعدد ہونا ضروری ہے پس اسی طرح نفس انسانی کے متعلق ایک طرف تو یہ ماننا کہ طبعی موجودات کی کمائی صورتوں کی اس پر انتہا ہوتی ہے اور دوسری طرف اس کے متعلق یہ تسلیم کرنا کہ ایسے تمام الہی موجودات جو صورت سے تعلق رکھتے ہیں ان کے عقلی مادوں کے سلسلے میں نفس سب سے پہلے درجے پر واقع ہے، ان دونوں باتوں میں کسی قسم کی کوئی مخالفت نہیں ہے، بلکہ عقل اس کی تائید کرتی ہے، کہ واقعے کو یوں ہی ہونا چاہیے، اس لیے کہ جو چیز موجود ہوتی ہے، جب تک وہ جسم ہونے بجا دوئے نبات ہونے حیوان ہونے کے حدود کو طے نہ کرے گی، اس وقت تک عقلی مدارج کے ابتدائی درجے تک اس کی رسائی نہیں ہو سکتی، آخر کیا تم نہیں دیکھتے کہ تمام طبعی موجودات، معقول ہونے کی شان اپنے اندر رکھتے ہیں، اس لیے کہ دنیا کی کوئی ایسی چیز نہیں ہے جس کے متعلق یہ ممکن نہ ہو کہ عقل اس کا تصور کرے، خواہ مادے سے مجرد اور جدا کر کے ان کا تصور کرے، یا یہ ذات خود اس میں معقول بننے کی صلاحیت ہو، یعنی اس کو بالفعل معقول بنانے کے لیے کسی تجریدی عمل کی ضرورت نہیں ہوتی، اور یہ بات پہلے بھی بیان ہو چکی ہے، کہ محسوسات کو مادے سے مجرد کر کے معقول بنانے کے یہ معنی نہیں ہیں کہ ان محسوسات سے بعض صفات کا ازالہ کیا جاتا ہے، اور جدید صفات کا اس میں اضافہ کیا جاتا ہے، بلکہ اس تجریدی عمل کے فقط یہ معنی ہیں کہ مادی وجود سے اس محسوس کو عقلی وجود کی طرف منتقل کر دیا جاتا ہے، اور منتقلی کے اس عمل کی صورت یہ ہوتی ہے، کہ پہلے اس محسوس کو جس کی طرف منتقل کیا جاتا ہے، جس سے خیال تک اور خیال سے عقل تک اس کو لے آتے ہیں، اور جس طرح ایک طرف سے یہ صورت پیش آتی ہے، اسی طرح دوسری جانب بھی نزول کا عمل یوں ہی جاری ہے کہ نفس کا احساس ہونا (یعنی احساس کی صفت سے موصوف ہونا) یہ حیوانی مدارج کا پہلا درجہ ہے، جو اسطیقات (عناصر) اور جماد و نبات کے مرتبوں کو طے کرنے کے بعد

حاصل ہوتے ہیں، مطلب یہ ہے، کہ حیوانی نفس میں ابتداءً بالفعل احساس کی صفت پائی جاتی ہے، اور تخیل کی اس میں صرف قوت و استعداد ہوتی ہے، جیسا کہ ان ناقص حیوانوں کا حال ہے، جن میں خیال کی قوت نہیں ہوتی، مثلاً خراطین (کیچوے) گھونگے اور سیپیوں وغیرہ کی یہی حالت ہے، پھر جب خیالی قوت کی صلاحیت میں زیادہ استواری اور استحکام پیدا ہو جاتا ہے، تب حیوانیت کے اس مرتبے میں خیال کرنے کی قوت بالفعل ہو جاتی ہے، لیکن تعقل کی کیفیت اس وقت بھی صرف استعداد و صلاحیت کی حالت میں رہتی ہے، یعنی تخیل کرنے میں تو وہ بالفعل اور عاقل ہونے میں بالقوہ ہوتے ہیں اور اسی کا نام عقل مہیولانی ہے، نفس کا یہ درجہ جس طرح بالقوہ عاقل ہوتا ہے، اسی طرح وہ معقول بھی بالقوت ہی ہوتا ہے، اس کے بعد جب عقلی معانی کی صورتوں کا تصور کرنے لگتا ہے، تب وہ بالفعل عاقل اور معقول بن جاتا ہے، اور اب جا کر اس کا وجود دوسری قسم کا وجود بن جاتا ہے، اور اس عالم کے موجودات کے سلسلے سے نکل کر دوسرے عالم یعنی عقلی عالم میں داخل ہو جاتا ہے، برخلاف اس کے حیوانی نفس کے جو مراتب اس سے پہلے تھے ان میں بعض تو اسی عالم میں داخل ہوتے ہیں یا اس سے متعلق ہوتے ہیں، اور ان کے بعض مراتب، دونوں عالموں، (یعنی عالم مادی اور عالم عقلی) کے وسط میں واقع ہوتے ہیں۔

عقل مہیولانی عقل بالفعل اور معقول بالفعل بن جاتی ہے، اس دعوے پر پھر اس فصل میں دلیل قائم کی جائے گی، معلوم ہونا چاہیے کہ شیخ رئیس کو باوجودیکہ اپنی تمام کتابوں میں اس پر اصرار ہے، کہ عقل و معقول کے اتحاد کا نظریہ غلط اور باطل ہے، لیکن اسی کے ساتھ خود وہی اپنی کتاب مبدء و معاد کے مقالہ اولیٰ کی سناؤں میں اس مسئلے کو بیان کرتے ہوئے کہ واجب الوجود کی ذات خود عقل ہے اور خود معقول ہے، شیخ نے صراحتاً اسی دعوے کو دہرایا ہے، مطلب یہ ہے، کہ واجب الوجود کے متعلق شیخ نے جو اس فصل میں دعویٰ

فصل

کہا ہے اس پر دلیل قائم کرتے ہوئے لکھا ہے کہ مادے اور عوارض مادہ سے جو صورت بھی مجرد اور پاک ہوتی ہے، جب اس کا انجا عقل کے ساتھ ہو جاتا ہے، تو یہی مجرد صورت اس عقل کو عقل بالفعل بنا دیتی ہے، یعنی اس صورت کا جب عقل میں حصول ہوتا ہے، تب وہ اسی حصول کی وجہ سے عقل بالفعل بن جاتی ہے، لیکن اس کی صورت یہ نہیں ہوتی کہ جو عقل بالقوۃ ہوتی ہے، تو وہ اس مجرد صورت سے اسی طریقے سے جدا ہوتی ہے جس طرح اجسام کا مادہ اپنی صورت سے جدا ہوتا ہے، کیونکہ اگر عقل اس صورت مجردہ سے جدا ہوگی اور باوجود اس کے اس صورت کا نفور و تفصل عقل کرے گی، تو اس کا یہ مطلب ہوگا کہ عقل اس صورت سے ایک دوسری صورت حاصل کرتی ہے، اور یہی دوسری صورت اس کی محقول و معلوم ہوتی ہے۔ پھر اس دوسری صورت کے متعلق بھی وہی سوال ہوگا جو پہلی صورت میں پیدا ہوا تھا، اور بات بڑھتے ہوئے لامحدود سلسلے تک دراز ہو جائے گی، شیخ نے اس کے بعد اس اجمال کی تفصیل کرتے ہوئے لکھا ہے۔

بلکہ میں اس کو اور کمول کر بیان کرتا ہوں، اور کہتا ہوں کہ عقل جس وقت عقل بالفعل بنتی ہے، تو سوال ہوتا ہے کہ عقل بالفعل آیا اسی صورت مجردہ کا نام ہے، یا جو عقل بالقوۃ تھی وہی اس صورت کے حصول کے بعد عقل بالفعل بن گئی ہے، یا ان دونوں کا مجموعہ عقل بالفعل ہے، یہ احتمال تو قطعاً غلط ہے کہ جو عقل بالقوۃ تھی وہی اس صورت کے حصول کی وجہ سے عقل بالفعل بن گئی ہے، اس لیے کہ جو عقل بالقوۃ تھی سوال یہ ہے، کہ وہی اس صورت کا تفصل کرتی ہے، یا اس کو اس صورت کا تفصل نہیں ہوتا، اگر اس صورت کا اس کو تفصل نہیں ہوتا، تو اس کے یہ معنی ہوئے، کہ ہنوز عقل قوت و استعداد کے دائرے سے نکل کر فعلیت کے مقام تک نہیں پہنچی ہے، اور اگر اسی کو اس صورت کا تفصل ہوتا ہے، تو اس تفصل کی کیا

صورت ہوتی ہے، آیا یہ ہوتا ہے، کہ جو عقل بالقوت تھی اس کی ذات میں کوئی جدید صورت پیدا ہوگئی ہے، اور اس جدید صورت کا تعقل بھی اس کو اس لیے ہوتا ہے، کہ فقط اس صورت کا حصول اس کے تعقل کا باعث ہوا ہے، اگر کسی جدید صورت کی راہ سے یہ تعقل پیدا ہوا ہے، تو وہی غیر محدود سلسلے والی بات شروع ہو جاتی ہے، اور اگر اس صورت کا تعقل عقل کو اس لیے ہوتا ہے کہ (کوئی جدید صورت اس میں پیدا نہیں ہوئی ہے) بلکہ وہی صورت اس میں موجود تھی اور اسی وجہ سے اس کا تعقل عقل ہو رہا ہے، تو پوچھا جاتا ہے کہ یہ کوئی اطلاقی حکم ہے، یعنی جب کسی چیز میں کوئی صورت موجود ہوگی، تو اس صورت کی وہ چیز عالم اور عاقل ہو جائے گی، اگر یہ مقصد ہے، تو اس کا مطلب یہ ہوگا کہ جس چیز میں بھی اس صورت کا حصول ہوگا، وہ اس کی عاقل ہو جائے اور اس کے اعتبار سے وہ اس کی عقل قرار پائے، حالانکہ صورت کا حصول تو مادے کے لیے بھی ہوتا ہے، اور ان مادی لوازم کے لیے بھی ہوتا ہے، جو اس صورت کو لپیٹے رہتے ہیں، گویا اس بنیاد پر ماننا پڑے گا کہ صورت کے ساتھ انفرادی تعلق رکھنے کی وجہ سے مادہ اور لوازم مادہ بھی اس صورت کے عاقل ہو جائیں، کیوں کہ تمام طبعی صورتیں جو معقول ہوتی ہیں، وہ طبعی اعیان کے اندر موجود ہیں، لیکن صورتوں کا ان طبعی امور کے ساتھ اختلاط تجریدی کیفیت کے ساتھ نہیں ہے اور ظاہر ہے، کہ اختلاط کی وجہ سے مخلوط ہونے والی شے کی اصل ذات تو معدوم نہیں ہوتی اور اگر یہ اطلاقی حکم نہیں ہے، بلکہ اس حکم میں یہ قید ہے، کہ صورت ایسی شے میں موجود ہو، جس میں تعقل اور ادراک کی شان پائی جاتی ہو، ایسی صورت میں

پھر اس کا مطلب یا توجہ ہو گا کہ صورت کا فقط وجود ہی اس کا تعقل ہے، اگر یہی بات ہے، تو گو یا صورت کا تعقل اس شے کو اس لیے ہو گا کہ صورت ایسی چیز میں موجود ہے جس کی یہ نشان ہے کہ صورت کا وجود اس کے لیے ثابت ہے یا صورت کے وجود وجود ہی کا تعقل نہ ہو، بلکہ ایک ایسی بات تعقل ہوتا ہو، جو صورت کا صرف وجود ہی نہیں ہے، یعنی جس بات کا تعقل ہوتا ہے صورت کا وجود اس بات کا جز ہے، حالانکہ اس شے کے لیے جو بات ثابت کی گئی تھی، وہ صرف اس صورت کا وجود ہی تھا، مگر یہ کہ یہ خلاف مفروض ہے۔

پس معلوم ہوا کہ صورت کے ادراک و تعقل کے لیے فقط اتنی بات کافی نہیں ہے، کہ عقل کے لیے صورت کا وجود ثابت ہو، یعنی عقل کے لیے نہ صورت کا وجود ہی تعقل کے لیے کافی ہے اور نہ اس صورت سے جو صورت حاصل کی جائے اس کا وجود تعقل کے لیے کفایت کرتا ہے۔

اس سے یہ ثابت ہوا کہ عقل بالفعل قطعاً عقل بالقوة نہیں ہے، (یعنی اگر عقل بالقوة اور عقل بالفعل میں مادے اور صورت میں جو تعلق ہے اسی تعلق کا دعویٰ کیا جاتا ہے ہاں) اگر یہ دعویٰ نہیں ہے اور ان دونوں کی حالت ایسی نہیں ہے، جو مادے اور صورت کے درمیان ہوتی ہے۔

اور یہ بھی جائز نہیں ہو سکتا کہ عقل بالفعل صرف معقولات کی صورت قرار پائے کیوں کہ اگر ایسا ہو گا، تو پھر عقل بالقوة کے متعلق قابلیت اور صلاحیت کی حالت سے

محل کرفعلیت کے مقام تک اس کا پہنچنا یہ غلط ہو جائے گا،
 کیوں کہ عقل بالقوۃ خود اس صورت کا نام تو
 ہے نہیں بلکہ اس میں تو اس صورت کے قبول کرنے کی
 صلاحیت ہے، اب اگر صورت ہی کو عقل بالفعل قرار
 دیا جائے گا، تو عقل بالقوۃ کے متعلق یہ کہنا کہ وہ عقل بالفعل
 ہو گئی غلط ہو گا، بلکہ عقل بالقوۃ عقل بالفعل کی وضوح اور
 محل ہو جائے گی، اور اس کی قابل قرار پائے گی، پس
 عقل بالفعل عقل بالقوۃ نہ ہو گی، اس لیے کہ عقل بالقوۃ
 کے تو یہی معنی ہیں کہ جو اپنے اندر عقل بالفعل ہونے کی
 شان رکھتی ہو، اور یہاں شوئی ایسی چیز بھی پائی نہیں
 جاتی جسے عقل بالقوۃ قرار دیا جائے، کیوں کہ عقل بالقوۃ
 سے مراد اگر وہ معنی ہوں، جو مادے کا قایم مقام ہوتا ہے
 (یعنی عقل بالقوۃ مادہ ہو، اور کسی چیز کو مثلاً عقل بالفعل کو اس کی صورت
 قرار دی جائے) تو اس کے غلط ہونے کی وجہ پہلے بیان ہو چکی ہے کہ عقل بالقوۃ
 عقل بالفعل سے اسی طرح جداگانہ وجود نہیں رکھتی جو مادے اور صورت کے
 وجود کا حال ہے اور اگر عقل بالقوۃ سے مراد وہ معنی ہوں جو صورت کا قایم مقام
 ہو سکتا ہو، تو اگر عقل بالقوۃ عقل بالفعل دکھا جاتا ہے، ظاہر ہے کہ یہ درست
 نہیں ہو سکتا اس لیے کہ جو چیز عقل بالفعل ہوگی وہ ہمیشہ عقل بالفعل ہی
 رہے گی عقل بالقوۃ کیسے ہو سکتی ہے، یہ ناممکن ہے کہ عقل بالفعل تو پائی
 جائے اور بجائے بالفعل ہونے کے وہ عقل بالقوۃ ہو، عقل بالفعل اور
 بالقوۃ کے مجموعے کو بھی عقل بالقوۃ نہیں قرار دے سکتے، کیونکہ سوال ہوتا ہے کہ
 اس مجموعے کو اپنی ذات کا یا اس کی ذات کے سوا جو چیزیں ہیں ان کا نقل ہوتا ہے
 یا نہیں ہوتا ہے اپنی ذات کے سوا کسی چیز کا عقل اس کے لیے جائز نہیں
 ہو سکتا، کیونکہ جو چیز اس کی ذات کی غیر ہوگی، یعنی مجسمہ
 اس کی ذات نہ ہوگی تو پھر اس غیر کی دو ہی صورت ہو سکتی ہے

یا اس ذات کے بغیر میں اس کا شمار ہو گا اگر ایسا ہو گا تو ظاہر ہے وہ مذکورہ بالا مادہ اور صورت ہی ہونگے اور اگر جزو ذات نہ ہوں گے بلکہ شے کی ذات سے خارج ہوں گے تو اب سوال ان کے تعقل و ادراک کے متعلق پیدا ہوتا ہے۔ یعنی اس کی کیفیت ہی ہو سکتی ہے، کہ ان کی صورت معقولہ کی راہ سے ان کا تعقل حاصل کیا جائے ایسی صورت یہاں پھر اس کی حیثیت مادہ کی ہو جائے گی، (یعنی اس صورت کی وہ محل قرار پائے گا) اور یہ صورت وہ صورت نہ ہوگی جس کے متعلق ہم نے شروع میں کہا تھا کہ تعقل بالقوۃ کے ساتھ متحد ہو کر اسے عقل بالفعل بنادیتی ہے جبکہ یہ دوسری صورت ہوگی جس کے ذریعے سے عقل کو تعلیت حاصل ہوئی ہے۔

نیز جس صورت کی وجہ سے عقل بالقوۃ عقل بالفعل بن جاتی ہے، ہم فرض کرتے ہیں کہ وہ صورت یہی صورت ہے، مگر باوجود اس کے پھر اس جدید صورت کے ساتھ جو مجموعہ یہاں پیدا ہوتا ہے اس کے متعلق گفتگو چھڑتی ہے، اس شے پر یہ تو ہو ہی نہیں سکتا کہ یہ جدید صورت اس مجموعے کی ذات کا جز ہو، کیونکہ تعقل جس جز کا کیا جاتا ہے یا وہ ایسا جز ہو گا، جو مادے کی حیثیت رکھتا ہو یا ایسا جز ہو گا جو صورت کی قائم مقامی کرتا ہو، یا ایسا ہو گا جو دونوں سے مشابہت رکھتا ہو، اور ان میں قہریم کے متعلق یہ سوال ہوتا ہے کہ اس کا تعقل اس جزو کے ذریعے سے ہو گا جو مادے کے مانند ہے، یا اس جزو کے واسطے سے اس کا ادراک ہو گا، جو صورت کے مثل ہے یا دونوں کے ذریعے سے تعقل ہو گا۔

تم جب ان تمام شقوں پر غور کرو گے، تو ہر شق کی غلطی تم پر واضح ہو جائے گی کیونکہ وہ جزو جو مادے کی حیثیت رکھتا ہے اگر اس کا ادراک تعقل اس جزو کے ذریعے سے کیا جائے گا، جو مادے کی قائم مقامی کرتا ہے، تو اس کا مطلب یہ ہو گا کہ جس جزو کی حیثیت اس مجموعے میں مادے کی ہے، وہ اپنی ذات کا ماقبل بھی ہے اور اپنی ذات کا معقول بھی ہے، باقی جس جزو کی حیثیت صورت کی ہے، اس سے اس بات میں کوئی نفع نہیں پہنچ سکتا اور اگر مادے کی حیثیت رکھنے والے جزو کا تعقل اس جزو کے ذریعے سے یاد کیا جائے جو صورت کے مثل ہے تو اس کا مطلب یہ ہو گا کہ جو جزو صورت کے مثل ہے، اس کی حیثیت بالقوۃ مبدیہ کی ہو جائے گی اور جو جزو

ماوے کے مثال ہے، اس کی حیثیت بالفعل مبداء کی ہو جائے گی یعنی جو صورت کا حال ہے وہی اس کا حال ہو جائے گا، ظاہر ہے کہ جو ہونا چاہئے یہ بات اس کے باطل برعکس ہے، اور اگر یہ مانا جائے کہ جو جزو ماوے کے مانند ہے، اس کا تعقل دونوں جزوں کے ذریعے ہوتا ہے، تو اس کا مطلب یہ ہوگا کہ جو جزو ماوے کے مانند ہے، اس کا حلول اور قیام اس جزو میں بھی ہے، جو ماوے کے مثال ہے اور اس جزو میں بھی جو صورت کے مانند ہے، یعنی جتنی اس کی ذات ہے لازم آئے کہ وہ اس سے زیادہ ہو جائے ہف دیہ خلاف مفروض ہے، چاہئے کہ اسی احتمالات کو تم اس جزو میں بھی جاری کرو، جو صورت کے مانند ہے، اور یہی قیاحیں اس وقت بھی درپیش ہوں گی۔ جب یہ فرض کیا جائے کہ ہر جزو کا اور اک اور تعقل ہر جزو کے ذریعے سے ہوتا ہے۔

الحاصل تینوں احتمالات جو نکل سکتے ہیں جب وہ باطل ہوئے تب ہی بات درست نکلے کہ عقلی صورت کو عقل بالقوۃ کے ساتھ وہ نسبت نہیں ہے، جو طبعی صورت کو طبعی ہیوتی کے ساتھ ہوتی ہے، بلکہ عقلی صورت کا حلول اور قیام جب عقل بالقوۃ میں ہوتا ہے، تو دونوں کی ذات ایک ہو جاتی ہے اور اسی اتحاد کی وجہ سے یہاں کوئی ایسا قابل باقی رہتا ہے اور نہ ایسا مقبول، جن کی ذات باہم ایک دوسرے سے ممتاز ہو، پس ثابت ہوا کہ اس وقت عقل بالفعل درحقیقت وہی معقول اور ماوے سے مجرہ صورت ہوتی ہے، یہی مجرہ صورت جب کسی غیر کو عقل بالفعل بناتی ہے یعنی اس غیر کے لئے وہ ثابت ہوتی ہے، یا اس کے لئے وہ ہو جاتی ہے

پھر اس صورت کا اس غیر میں اگر قیام ہوگا اور اس وجہ سے وہ غیر عقل بالفعل بن جائے گا، تو خود یہ صورت اس کی زیادہ مستحق ہوگی کہ وہ عقل بالفعل ہو، آخر آگ ہی کو دیکھو کہ جب آگ کا کوئی جز بذات خود قائم ہو تو اس وقت وہ جلانے کا زیادہ مستحق ہوتا ہے، یعنی اس میں جلانے کی صفت بدرجہ اولیٰ پائی جاتی ہے، یونہی اگر خود سفیدی بذات خود قائم ہو جائے تو بینائی میں اس سے زیادہ افشار اور پراگندگی پیدا ہو سکتی ہے

اسی کے ساتھ یہ قاعدہ بھی ہے، کہ چیز معقول اور معلوم ہو،

ضروری نہیں ہے، کہ لامحالہ کوئی دوسرا اس کا تعقل و اور اک ضرور کرے

البتہ عقل بالقوة کو اسکا انداز ضرور ہوتا ہے کہ وہ ایسی ذات ہے جس کی شان یہ ہوتی ہے کہ غیر کا تعقل کرے ان تمام باتوں سے ینابت ہوا کہ جس مابیت کو مادہ اور عوارض مادہ سے مجرود کر لیا جائے گا، وہ بذات خود بالفعل معقول ہوگی۔ اور وہی خود عقل بھی ہوگی اور اپنے معقول و معلوم ہونے میں (وہ کسی ایسی چیز کی محتاج نہ ہوگی جو اس کا تعقل کرے انتہا یعنی شیخ کا کلام ختم ہوا۔

میں کہتا ہوں کہ شیخ نے اس مقام پر اپنا جو بیان دیا ہے، اس میں انہوں نے مختلف سے بھی کام لیا ہے، مثانیوں کے ایک گروہ کی دل وہی مدارات بھی شاید مقصود ہے، خود اس مسئلے کے متعلق اصل تحقیق تک پہنچنے کی انہوں نے کوشش نہیں کی ہے، ورنہ چاہئے تھا کہ ان پر جو اعتراضات وارد ہوتے ہیں ان کے ازالہ کی طرف بھی توجہ کرتے کیونکہ جو اعتراضات یہاں وارد ہوتے ہیں ان سے شیخ اور ان جیسے دوسرے حکماء کے بہت سے مسئلہ مسائل اور نظریات پر زو پڑتی ہے بہر حال اس بیان میں چند مقامات قابل بحث ہیں، ہم یہاں انہیں دیکھتے ہیں۔

پہلا مقام یہ ہے کہ کوئی چاہے، تو شیخ کے پیش کردہ شقوق میں سے پہلی شق کو اختیار کر لے یعنی عقل بالقوت ہو، اس وقت عقل بالفعل بن جاتی ہے، جب کسی مجرود صورت کا اس میں حلول ہوتا ہے جسے بالفعل حساس جس کرنے والی قوت اس وقت بن جاتی ہے، جب حسی صورت کا اس میں حلول ہوتا ہے۔ ”اب شیخ کے مختلف اقوال پر علیحدہ علیحدہ تنقید کی رہا ہے، مثلاً شیخ نے سوال کیا تھا کہ عقل بالقوت صورت کا تعقل آیا اسلئے کرتی ہے کہ صورت کا اس میں حصول ہو گیا ہے، خواہ اس حصول کی کچھ بھی کیفیت ہو یا نہ ہو، بلکہ تعقل کے لئے ضروری ہے کہ صورت کا حصول کسی ایسی چیز میں ہو، تعقل و ادراک جس کی شان ہو“ میں کہتا ہوں کہ صبح و دوسری شق ہے، یعنی صورت کا تعقل جب اس کا حصول ایسی چیز میں ہو، تعقل و ادراک جس کی شان ہو، شیخ نے اس کے متعلق جو یہ لکھا تھا کہ اس بنیاد پر حاصل کلام یہ نکلے گا کہ جس چیز کے لئے صورت موجود ہو سکتی تھی اس شے کے لئے صورت کا وجود واجب حاصل ہوا تب شے کو صورت کا تعقل ہوا“ یعنی تعقل کی وجہ یہ بیان کی گئی، کہ صورت کا وجود اس کے لئے حاصل ہوا، اور صورت

کے وجود کا حصول بھی تعقل تھا تو گویا شے کا سبب خود شے کو قرار دیا جا رہا ہے میں کہتا ہوں کہ اس قول سے چنانچہ مقصد نہیں ہے کہ صورت مجرودہ جب عقل بالقوۃ کی معقول بنتی ہے اس واقعے کی تعریف کی جائے یا اس کا سبب بیان کیا جائے اگر یہ غرض ہوتی تو بیشک اس وقت لازم آتا کہ شے کا سبب خود اس شے کو قرار دیا گیا یعنی تعقل اس شے بنفسہ کا الزام اس وقت عائد ہو سکتا تھا، بلکہ مطلب یہ ہے کہ عقل بالقوۃ کے لئے معقول صورتوں کا وجود جو ثابت ہوتا ہے تو یہ حالت ایسی نہیں ہے جیسی کہ مادے کے لئے ان طبعی صورتوں کا وجود حاصل ہوتا ہے جو مادی آلاتوں سے آلودہ ہوتی ہیں، کیونکہ عاقل اور عالم ہونا یہ مادہ کی شان نہیں ہے، اور نہ معقول و معلوم ہونا ان صورتوں کی شان ہے جن کے ساتھ جسمانی عوارض مخلوط ہوتے ہیں، برخلاف اس کے جو صورتیں مادے سے مجرود ہوتی ہیں، اور ان کا عقل بیولانی کے ساتھ اتصال ہو جاتا ہے، اس وجہ سے ان کا عقل عقل بیولانی کو ہو جاتا ہے، کیونکہ عقل بیولانی کی ہی شان ہے کہ اس کے لئے وہ صورت موجود ہو، جس کے وجود کی حالت وہ نہیں ہے جو طبعی صورتوں کے وجود کی حالت مادے کے لئے ہوتی ہے ہم ایک طریقے سے اس عبارت کی ایک توجیہ یہ بھی کر سکتے ہیں جس سے اس عقل کے اسباب پر بھی روشنی پڑ سکتی ہے یعنی عقل بالقوۃ کو صورت مجرودہ کا عقل اسی لئے ہوتا ہے کہ اس صورت کا حصول عقل کے لئے ہوا ہے لیکن ہر ایسا حصول عقل کی وجہ نہیں بنتا، بلکہ یہ بات اس حصول کے ساتھ مخصوص ہے جب کسی ایسی چیز کا جو وضع اور سمت حسی اشارہ سے پاک ہو، اس کا حصول کسی ایسے موجود شے کے لئے جو خود بھی وضع وغیرہ صفات سے پاک ہو، اور جس کا وجود مستقل ہو، دوسرا مقام قابل بحث یہ ہے کہ عقل بالقوۃ دراصل مجسمہ انسانی نفس ناطقہ کی تعبیر ہے، اب اس پر اعتراض ہوتا ہے کہ جب خود نفس ناطقہ بالفعل معقول بن جائے تو لازم آتا ہے کہ انسان کی ماہیت منقلب ہو کر عقل مفارق کی ماہیت بن جائے، اور شیخ اس قسم کے انقلاب کے خواہر میں قائل نہیں ہیں خصوصاً ایسے خواہر جن کے لئے مادہ نہیں ہے اور نفس انسانی کو وہ ابتداء پیدائش سے مجرد ہی مانتے ہیں، اس بنیاد پر چاہئے تھا کہ شیخ اپنے اس بیان کی تصحیح کرتے جیسا کہ میں نے قوت و فعل اور حرکت کے مباحث میں کیا تھا،

تیسرا مقام جو قابل بحث ہو سکتا ہے یہ ہے کہ ان کے اس بیان کی بنیاد پر لازم

آتا ہے کہ ایسی چیزیں جو ماوے سے بالکل پاک اور مجرد ہیں، جنہیں مفارقات محضہ کہتے ہیں، ان کی مقررہ تعداد میں اضافہ ہو جائے، یعنی جب عقل بانقوہ صلاحیت و استعداد کی حالت سے نکل کر فعلیت کے مقام پر پہنچے، تو وہ بھی بالکل غیر مادی ہستی بن جائے، نیز یہ بھی لازم آتا ہے کہ بغیر ماوے کے یا بغیر مادی تعلقات کے کسی واحد نوعی حقیقت کے افراد کی تعداد میں کثرت پیدا ہو جائے یعنی انسانی حقیقت کے متعلق یہ بات شیخ کے مذکورہ بالا بیان کی بنیاد پر لازم آتی ہے۔

چوتھا مقام قابل بحث یہ ہے کہ جو چیز بالفعل معقول ہو اس کے لئے ضروری نہیں ہے کہ اپنی ذات کے سوا کسی دوسری چیز کی بھی وہ ضرور معقول اور معلوم بنے، اس وجہ سے ثبوت میں شیخ نے جو یہ دلیل قائم کی ہے کہ عقل بانقوہ کو لامحالہ اپنی ذات کے متعلق یہ عقل ہونا ہے، کہ یہ ایسی ذات ہے جسکی یہ شان ہونی چاہئے، کہ اپنے سوا کسی غیر کا ادراک و تعقل کرے، شیخ کے اس فقرے سے یہ معلوم ہوتا ہے کہ اپنے مسئلہ پورے طور پر جیسا کہ چاہئے مشکف نہیں ہوا تھا، کیونکہ عقل ہیولانی ان حکماء کے خیال میں کوئی ایسی چیز نہیں ہے جس کی ذات ماوے سے مفارقت اور بالکل جدا ہے، اگر ایسا ہوتا تو اس وقت بلاشبہ خود اپنی ذات کے سامنے اس کا پایا جانا بھی ضرور ہوتا اور جس طرح شیخ نے بیان کیا ہے غیر کا اس کی ذات کو ادراک بھی ہوتا،

خلاصہ یہ ہے، جو شخص اس بلند خیال اور شریف مسلک کا (یعنی عاقل و عقل و معقول کے اتحاد) کا قائل ہے، اس کے لئے ضروری ہے کہ بالغ تحقیق سے کام لے اور حکیمانہ اصول و مسلمات کے ایک بڑے ذخیرے میں ترمیم کرے، جمہور کی راہ سے اسے انحراف بھی کرنا پڑے گا، جیسا کہ اللہ کی راہ پر چلنے والوں کا عموماً یہی حال ہوتا ہے، اور ان کو ان لوگوں سے اختلاف کرنا پڑتا ہے جو اپنی پرانی جگہوں اور فرسہیم مقامات پر ٹھہرے ہوئے ہیں، اور صحیح علم تو اللہ ہی کے پاس ہے۔

(اس فصل کے منعقد کرنے کی غرض یہ ہے کہ انسانی معلومات اور معقولات میں جنہیں اولیت کا درجہ حاصل ہے یعنی بغیر نظر و فکر کے جن کا تعقل ہوتا ہے، جن کی اصطلاحی تعریف جیسا کہ گزر چکا اویات کے لفظ سے کی جاتی ہے) انہی اویات کی تشریح کی جائے گی، اور معلومات و معقولات جو

فصل

دوسرے درجے پر واقع ہیں، جنہیں اصطلاحاً ثانی کہتے ہیں، ان کے متعلق بیان کیا جائے گا کہ اولیات سے انکی کیا نسبت ہے، اسی کے ساتھ اسی فصل میں اس معلوم اور معقول کے متعلق جس کا درجہ تمام اولیات کے مقابلے میں سب سے پہلے ہے اور جس کی تعبیر اول الاول کے لفظ سے کی جاتی ہے، اس کے متعلق جو شکوک و شبہات پیدا ہوتے ہیں ان کا ازالہ کیا جائے گا۔

تو معلوم ہونا چاہئے کہ اولیات کا علم نظر و فکر کے کسی طریقوں سے حاصل نہیں ہوتا، یعنی حد جو یا برہان، کسب و نظر کے ان دونوں طریقوں کو ان کے علم میں دخل نہیں ہے، بلکہ آدمی کو ان کا علم ان کے بغیر حاصل ہو جاتا ہے، تصورات کے سلسلے میں اولیات کی مثال وجود عام شیعیت رکھتی سی چیز ہونا، حصول وغیرہ کے معانی و مفہومات ہیں، یعنی یہ ایسے مفہومات ہیں جن کی تعریف کی دو قسموں مدی جس میں ذاتیات کے ذریعے سے شے کی تعریف کی جاتی ہے (یا رسمی جس میں خارجی عوارض و صفات کے ذریعے سے شے کی تعریف کی جاتی ہے) ان دونوں قسموں میں سے کسی ایک قسم کے ذریعے سے ان کی تعریف نہیں ہو سکتی، جس کی وجہ یہ ہے کہ نہ ان میں اجزا پیدا ہوتے ہیں اور نہ کوئی مفہوم ان کے مفہومات سے زیادہ عام ہے اور ظاہر ہے کہ حد کے لئے شے میں جزو کا ہونا ضروری ہے اور اسم کے لئے ضرورت ہے کہ جس کی تعریف مقصود ہو کوئی مفہوم اس سے بھی عام ہونا کہ اس عام مفہوم سے خاص تک پہنچنے کی کوشش کی جائے۔

اسی طرح تصدیقات کے سلسلے میں ان کی مثال یہ قضیہ ہو سکتا ہے، کہ نفی و اثبات نہ تو کسی چیز میں جمع ہو سکتے ہیں اور نہ کوئی چیز ان دونوں سے خالی ہو سکتی ہے، ظاہر ہے کہ اس قضیے کے ثبوت میں دلیل کیسے قائم کی جاسکتی ہے کیونکہ اگر اس کا ارادہ کیا جائے گا، تو بالآخر اس کا اختتام دور پر ہو گا۔

اس لئے کہ کسی بات کو جب کسی چیز کی دلیل بنائی جاتی ہے، مثلاً دھوپ کو آفتاب کے وجود کی دلیل قرار دی جائے (تو اس کا یہی مطلب ہوتا ہے، کہ جو چیز دلیل قرار دی گئی ہے، اس کی نفی سے شے کی نفی ہوتی ہے) مثلاً دھوپ کی نفی سے آفتاب کے وجود کی نفی ہوتی ہے، اور اس کے ثبوت سے شے کا ثبوت ہوتا ہے، مثلاً

و محسوس کے ثبوت سے آفتاب کا وجود ثابت ہوتا ہے، لیکن اگر اس مفہوم کو جائز قرار دیا جائے کہ ایک ہی چیز نفی و ثبوت دونوں سے خالی ہو سکتی ہے، یعنی ہو سکتا ہے کہ نہ وہ شے ثابت ہو، اور نہ غیر ثابت، اگر ایسا ہونا جائز ہوگا، تو پھر اس کی کیا ضمانت ہے کہ جس چیز کے ثبوت سے شے کے ثبوت کو اور نفی سے شے کی نفی کو وابستہ کیا گیا تھا، وہ خود ثبوت اور نفی دونوں سے خالی نہ ہو، اور جب ان دونوں حالتوں سے دلیل خالی بھی ہو سکتی ہے، تو جس شے کے لئے وہ دلیل قرار دی گئی تھی، اس پر دلالت کرنا اس کا ضرور نہ ہوا، پس ثبات ہو کہ مذکورہ بالا بدیہی اور اولی تصدیق یعنی یہ بات کہ نفی و اثبات نہ تو کسی چیز میں جمع ہو سکتے ہیں، اور نہ کوئی چیز ان دونوں سے خالی ہو سکتی ہے، اس قضیے کے ثبوت میں جو دلیل بھی پیش کی جائے گی اس سے یہ دعویٰ اسی وقت ثابت ہو سکتا ہے جب اس سے پہلے اسی قضیے کو یعنی نفی و اثبات دونوں سے کوئی چیز خالی نہیں ہو سکتی ثابت شدہ مان لیا جائے کہ بغیر اس کے کسی دلیل سے اس کے مدیون کا ثابت کرنا ناممکن ہے، ظاہر ہے کہ جس چیز کا یہ حال ہوگا اس کا ثبوت بجز دوری طریقے کے اور کسی راہ سے ممکن نہیں (یعنی جس دلیل سے بھی اس دعوے کو ثابت کریں گے خود اسی دلیل کا ثبوت اس دعوے کے ثبوت پر موقوف ہوگا اور یہی دور ہے جو محال اور ناممکن ہے دوسری تقریر اسی مدعا کی یوں بھی ہو سکتی ہے کہ جس دلیل سے بھی بدیہی تصدیق کو یعنی نفی و اثبات دونوں کسی چیز میں جمع نہیں ہو سکتے، اگر ثابت کریں گے، تو سب سے پہلے ضرورت اس بات کی ہے کہ اس کو ثابت کر لیا جائے کہ اس مدعا کے متعلق اس کا دلیل ہونا، اور دلیل نہ ہونا، یہ دونوں باتیں اس دلیل میں جمع نہیں ہو سکتیں، اگر ایسا ہونا ممکن ہوگا، اور اس کا احتمال بھی ابھی باقی ہے، تو اس دلیل سے نفی و اثبات کے اجتماع کو ناممکن قرار دینے کی کوشش سے واقع میں اس اجتماع کا محال ہونا ثابت نہ ہوگا، اس لئے کہ ہر دلیل میں اس کا احتمال اگر باقی ہے، کہ وہ دلیل ہو بھی سکتی ہے، اور نہیں بھی ہو سکتی ہے، تو ظاہر ہے کہ یہی احتمال اس دلیل میں بھی باقی رہے گا، یعنی اس اجتماع کے ناممکن ہونے پر وہ دلالت بھی کرے گی، اور نہیں دلالت بھی کرے گی، (آخر جب نفی و اثبات کے اجتماع کا محال ہونا بھی

ثابت نہیں ہوا ہے، تو کسی دلیل سے مدعا کا ثابت ہونا اور نہ ثابت ہونا دونوں باتیں اس میں جمع ہو سکتی ہیں، خلاصہ یہ ہے کہ اس پر یہی تصدیق کے ثبوت پر جو دلیل بھی قائم کی جائے گی، اس سے یہ مدعا ثابت نہ ہوگا، جب تک کہ پہلے اس قضیے کو یعنی نفی و اثبات کے اجتماع کو ناممکن نہ مان لیا جائے، اب اگر اس قضیے کے ثبوت میں کوئی دلیل پیش کی جائے گی اور وہ دلیل خود اسی قضیے کے ثبوت پر موقوف ہوگی، تو لازم آئے گا کہ شے کو خود اسی شے کے ثبوت کا ذریعہ بنایا جاتا ہے، پس معلوم ہوا کہ اس پر یہی قضیے کے ثبوت میں دلیل پیش کرنا ناممکن ہے، اس قضیے کے سوا جتنے قضا یا اور تصدیقات ہیں، خواہ یہی ہوں، نظری دراصل ان سب کا ثبوت اسی قضیے کے ثبوت پر مبنی اور اسی سے متفرع ہے، اسی سے سب کے ثبوت کا مواد جہاں ہوتا ہے گویا تمام دیگر قضا یا اور تصدیقات سے اس کو وہی نسبت ہے، جو واجبی وجود کو ممکن ماحیتوں سے ہے اس لئے کہ سارے قضا یا اپنی اپنی تصدیقوں میں اسی کے محتاج ہیں کہ پہلے اس قضیے کی تصدیق کر لی جائے اور خود اس قضیے کی تصدیق کو تمام تصدیقوں کے مقابلے میں اولیت کا مقام حاصل ہے، یعنی سب کی تصدیق اس کی تصدیق کی محتاج ہے، لیکن اس کی تصدیق کے لئے کسی دوسری تصدیق کی ضرورت نہیں ہے، ٹھیک جو حال واجب حل ذکرہ کا ہے کہ کسی خاص معنی اور صفت کے ساتھ مقید ہوئے بغیر اور بغیر کسی تخصیص کے وہی خالص موجود مطلق ہے۔

خاص معنی کے ساتھ مقید ہوئے یا کسی خاص صفت کے ساتھ تخصیص حاصل کرنے کی مثال ایسی ہے، جیسے کہا جاتا ہے، کہ یہ آسمان ہے، اور یہ انسان ہے، اس کا یہی مطلب ہے، کہ آسمان ایک خاص قسم کے وجود یعنی مکی وجود کے ساتھ موجود ہے، یعنی اس نوعیت کے وجود کے سوا اور کسی قسم کا وجود وہ نہیں رکھتا، اور آدمی ایک قسم کے وجود کے ساتھ موجود ہے، یعنی جاوی یا نباتی، یا عقلی وجود وغیرہ کے ساتھ نہیں بلکہ صرف انسانی وجود کے ساتھ وہ موجود ہے اس لئے تو کہا جاتا ہے کہ ہر ممکن ترکیبی زوج ہے، (یعنی جوڑے سے مرکب ہے) اس کی وجہ یہی ہے، کہ ممکنات کا وجود ایک خاص قید کے ساتھ مقید ہے، یعنی ہر ممکن کے وجود کے لئے ضروری ہے کہ

اس سے ہر قسم کے دوسرے وجود کی نفی کی جائے، الحاصل بجز خالص وجود بحث مطلق کے کوئی ایسا وجود نہیں ہے، جو کسی خاص ماہیت کے ساتھ مقید نہ ہو، یونہی اول الادلائ کے سوا ہر قضیہ خواہ بدیہی ہو یا نظری درحقیقت وہ وہی قضیہ ہے یعنی اول الادلائ ہی ہے، لیکن ہر ایک میں خاص خاص قید ملی ہوئی ہے، مثلاً اس بات کا علم کہ جو چیز موجود ہوگی وہ واجب ہوگی یا ممکن، اگر غور کیا جائے تو نظر آئے گا کہ یہ علم دراصل اسی علم کی ایک شکل ہے یعنی یہ کہ جو چیز موجود ہے وہ اس سے خالی نہیں ہو سکتی کہ اس کے لئے وجوب ثابت ہوگا، یا نہ ہوگا یا امکان اس کے لئے ثابت ہوگا یا نہ ہوگا، اور ان قضیوں کا علم کیا ہے، وہی اول الادلائ کے علم کی ایک تفصیل صورت ہے، البتہ ان سب میں خاص خاص قید برہمی ہوئی ہے اسی طرح یہ قضیہ کہ ”کل جزو سے بڑا ہوتا ہے“ اس کا مطلب بھی یہی ہے کہ جزو پر کل کی زیادتی چونکہ معدوم نہیں ہو سکتی، اس لئے وہ موجود ہے، یعنی یہ نہیں ہو سکتا کہ جزو کے مقابلے میں کل کے اندر زیادتی نہ پائی جائے اور جب یہ ناممکن ہے پس اس زیادتی کا پایا جانا ضروری ہوا، کیونکہ طرفین (یعنی زیادتی کا عدم اور وجود) دونوں کی نفی ناممکن ہے، اسی طرح یہ قول کہ کسی چیز سے جو چیزیں مساوی ہوں گی، ضرور ہے کہ باہم وہ سب بھی مساوی اور برابر ہوں، ظاہر ہے کہ اس قضیے کا ثبوت بھی اسی اول الادلائ کے ثبوت پر مبنی ہے، البتہ اتنی بات ضرور ہے کہ وہی علم قضیہ (یعنی نفی و اثبات نہ کسی چیز میں جمع ہو سکتے ہیں اور نہ کوئی چیز ان سے خالی ہو سکتی ہے)، اس وقت یہ حکم ایک خاص مادے یعنی مساوات اور عدم مساوات کے ساتھ خصوصی تعلق رکھتا ہے، مطلب یہ ہے کہ جب چند چیزوں کے متعلق یہ بات ثابت ہوئی، کہ وہ سب کسی ایک نوعی طبیعت میں مشترک ہونے کی وجہ سے باہم مساوات کا تعلق رکھتی ہیں تو اب ان چیزوں کا عدم مساوات سے خالی ہونا ضرور ہے، کیونکہ جب ان میں سے ہر ایک کی طبیعت اور ماہیت ایک ہی ہے اور اس کے بعد بھی ان میں مساوات کا تعلق نہ ہوگا، تو ظاہر ہے کہ یہ اس بات کی دلیل ہوگی کہ ان کی طبیعت میں اختلاف ہے، اور یہ کھلا ہوا اجتماع تعینین ہے، یعنی لازم آتا ہے کہ دو ایسی چیزیں جن میں تناقض اور تضاد ہے، وہ ایک ہی جگہ جمع ہو جائیں، اور وہ دو چیزیں یہ ہیں کہ سب کی سب

ایک ہی طبیعت رکھتی ہیں یا وہ یہ کہ ایک طبیعت نہیں رکھتی ہیں۔

یہی حال اس قیضے کا ہے کہ ایک ہی چیز دو مکانوں میں نہیں پائی جاسکتی کیونکہ اگر ایسا ہونا ممکن ہو گا، تو ایسی دو چیزیں جو دو الگ الگ مکانوں میں پائی جاتی ہیں ان میں اور اس ایک چیز میں جس کے متعلق فرض کیا گیا کہ باوجود ایک ہونے کے دو مکانوں میں پائی جاسکتی ہے، فرق باقی نہ رہے گا؛ اور اس کا مطلب یہ ہوگا کہ ایک کا حال باوجود ایک ہونے کے جب دو کے حال سے ممتاز نہیں ہے۔ تو دوسری چیز کا وجود اور عدم دونوں برابر ہوگا، اس کا ہونا نہ ہونے کے مانند ہو جائے گا، اور ایسی صورت میں اس دوسری چیز کے اندر وجود اور عدم دونوں کے اجتماع کو تسلیم کرنا پڑے گا۔

خلاصہ یہ ہے، کہ مذکورہ بالا چار مثالیں جو چار بدیہی قضیوں کی مثالیں ہیں ان میں سے پہلے دو قضیوں کے متعلق جو یہ سمجھا جاتا ہے کہ وہ بالکل بدیہی ہیں اور ان کی حقیقت ظاہر ہے، تو اس کی وجہ یہی ہے، کہ دراصل ان میں سے ہر ایک کا کمال کار یہی ہے، کہ کنفی و اثبات سے کوئی چیز خالی نہیں ہو سکتی، اسی طرح پچھلے دو قضیوں کو بھی جو بدیہی اور ظاہر الحقیقت خیال کیا جاتا ہے، تو اس کا سبب بھی یہی ہے کہ بیان دونوں کا حاصل مطلب یہی ہے، کہ کنفی و اثبات ایک ہی چیز میں جمع نہیں ہو سکتے اور یہی حال تمام قضایا کا ہے خواہ بدیہی ہوں یا نظری، یعنی تحلیل و تجزیہ کے بعد سب کی انتہا اسی قیضے پر ہوتی ہے جس سے یہ معلوم ہوا کہ علم تصدیقی کے سلسلے میں اول الادا مل ہونے کا استحقاق دراصل اسی قیضے کو حاصل ہے، اور یہی وجہ ہے کہ اہل فلسفہ ہوں یا ان کے سوا دوسرے ارباب نظر و فکر سب کا اس پر اتفاق ہے کہ اس بدیہی اول الادا مل قیضے کے ماننے میں جو اختلاف اور نزاع پر آمادہ ہو جائے وہ اس قابل نہیں ہے کہ اس سے گفتگو کی جائے یا اس سے مناظرہ کیا جائے، ان لوگوں کا بیان ہے کہ اس قیضے کے صادق اور واقعی ہونے پر جب دلیل قائم نہیں ہو سکتی، تو پھر اس سے جو اختلاف کرنا چاہتا ہے اس کے بھی چند اسباب ہو سکتے ہیں یا یہ بات ہے کہ اس نے اس قیضے کے کل اجزاء کو صحیح طور پر سوچا ہی نہیں ہے، اور ان کا واقعی تصور اس کے دماغ میں نہیں ہے، یا پھر یہ صرف عناد اور محض ہٹ دھرمی

سے کام لینا چاہتا ہے، یا یہ بات ہے کہ ایسے قیاسات اور دلائل جن سے مختلف اور باہم متناقض نتائج پیدا ہوتے ہوں، سب اس کی نگاہ میں برابر معلوم ہوتے ہیں اور ان میں سے بعض کو بعض پر ترجیح دینے کے لئے جس قوت فیصلے کی ضرورت ہے اس سے وہ محروم ہے، اور جب اسی سے وہ محروم ہے، تو یہ بیچارہ اس پر کیا قادر ہو سکتا ہے کہ کسی دلیل کی صحت کا یقین کرے اور کسی کی نفی و بطلان پر اعتقاد کرے؟

بہر حال ایسا جھگڑا تو آدمی اگر پہلی قسم سے تعلق رکھتا ہے، تو اس کا علاج یہی ہے کہ اسے اس قضیے کے تمام اجزاء کی ماہیت سمجھائی جائے، اور اگر دوسرے گروہ سے تعلق رکھتا ہے، تو اس کا علاج صرف یہی ہو سکتا ہے کہ زود کو ب سے اس کے دماغ کو درست کیا جائے، یا آگ میں جھونک دیا جائے، اور کہا جائے کہ مارنا اور نہ مارنا، یا جلنا اور نہ جلنا دونوں باتیں ایک ہی ہیں، ان دونوں میں آخر فرق کی کیا وجہ ہے؟

میں کہتا ہوں کہ اس قسم کے لوگوں کے علاج کا ذمہ دار دراصل فیلسوف اور حکیم نہیں ہے، بلکہ یہ طبیب کے وظائف میں ہے کیونکہ اس قسم کے آدمی جب دماغ حلی، اور ہٹ و دھرمی، عناد و مکارہ، پر آمادہ ہوتے ہیں، تو یہ اس کا نتیجہ نہیں ہوتا کہ ان کی خفقت اور فطرت میں کوئی نقص اور کمی ہے، جیسا کہ بچوں، یا بعض عورتوں یا کمزور لوگوں کے اندر اسی قسم کی کوتاہیاں پائی جاتی ہیں بلکہ اس کا سبب دراصل کوئی مرض ہوتا ہے، یعنی شکر اس کے مزاج پر سودا کا غلبہ ہو جاتا ہے، جس کی وجہ سے دماغ کے مزاج کا توازن اور اعتدال جاتا رہتا ہے، اسی لئے ان لوگوں کا وہی علاج ہونا چاہئے، جو مالی خلیا والے مریضوں کا کیا جاتا ہے اور اگر اس کا تعلق تیسرے قسم سے ہے، تو اس کا علاج یہ ہے کہ اس کے شکوک کا ازالہ کیا جائے اور انہیں ہدایت کی جائے کہ ہندسی اور حسابی علوم کا پہلے مطالعہ کریں، پھر منطق کے قوانین کی صحیح تعلیم پختگی کے ساتھ حاصل کریں، اس کے بعد طبیات کے مبادی میں مشغول ہوں، جب اس سے فارغ ہو جائیں تب تدریجی طور پر مابعد الطبیعیاتی مسائل کی طرف قدم اٹھائیں، اور جب یہ سب کچھ ہو چکے، تب انہیں خالص الہیاتی مسائل میں غور و فکر شروع کریں (الہیات کے مطالعے کی طبعی ترتیب بھی

ہے ورنہ اکثروں کے لئے ان دقیق و نازک علوم کے مسائل کا سیکنا بلکہ انکا شروع کرنا حرام ہے، کیونکہ ان مسائل کی صحیح یافت اور ان کی حقیقت تک رسائی بہت کم لوگوں کو بطور ندرت اور استثناء و شذوذ کے میسر آتی ہے اور صحیح توفیق ان علوم کی اسی اللہ کی طرف سے ہوتی ہے، جو عزت والا اور حکمت والا ہے۔

طرف ثانی اس عنوان کے قائم کرنے سے عرض دراصل گزشتہ بالا مباحث (یعنی عقل و عاقل و منقول) میں سے عاقل اور عالم کے حالات کو الگ کر کے بیان کرنا ہے، میں نے اس بحث کو بھی چند

فصلوں پر تقسیم کیا ہے۔

فصل

برہہ چیز جو مادے سے مجرد اور پاک ہے ضرور ہے کہ وہ اپنی ذات کی خود عاقل ہو، اور اس کا شعور اسے حاصل ہو، اسی دعوے کو اس فصل میں ثابت کیا جائے گا،

واقعہ یہ ہے کہ علم کی حقیقت اور ماہیت سے واقف ہونے کے بعد اس دعوے کا ثبوت کچھ زیادہ مشکل نہیں ہے، مطلب یہ ہے کہ کسی شے کے لئے صورت کے وجود کا اس طرح پایا جانا کہ اس وجود کو عدم، اور نیستی، یا فقدان اور اوجھل ہونے سے کسی قسم کا لگاؤ نہ ہو، ظاہر ہے کہ یہی علم کی حقیقت ہے، چونکہ صورت کے بغیر مادہ بذات خود کسی قسم کا وجود نہیں رکھتا، اسی لئے بے پارہ مادہ اپنی ذات کا عالم اور مدرک نہیں ہوتا اور طبعی صورتوں میں بھی چونکہ عدم اور فقدان کے عناصر شریک ہوتے ہیں، اس لئے ان کو بھی اپنی ذات کا اور آگ نہیں ہوتا عدم اور فقدان کی طبعی صورتوں میں جو ملاوٹ پائی جاتی ہے، اس کی وجہ یہ ہے، کہ ان کے وجود کے لئے خاص وضع سمت مکان اور جگہ کی ضرورت ہے اور انکا ہر جز بھی ایسا خاص مکان خاص وضع رکھتا ہے جو دوسرے جز کے مکان اور وضع سے مختلف ہوتے ہیں اور اسی نتیجہ ہے کہ ان طبعی صورتوں کے کسی جز کو دوسرے جز کے سامنے تحقق نہیں ہوتا یعنی ہر جز دوسرے جز کی جگہ اور مکان سے غائب ہوتا ہے اور جس طرح ایک جز دوسرے جز کے سامنے نہیں پایا جاتا اسی طرح کسی جز کا تحقق کل کیلئے بھی نہیں ہوتا، اور نہ کل کا تحقق خود کل کے لئے ہوتا اور نہ جزوئے لئے یونہی ہر چیزوں کا حصول کل میں ہوتا ہے یعنی جو کل میں پائی جاتی ہیں، اس کا تحقق صورت طبعی کے کسی جز کے سامنے ہوتا ہے کہ مثلاً امراض وغیرہ جو صورت

میں پائے جاتے ہیں اب کھل چوٹی بات ہے، کہ جب کوئی چیز کسی شے کے سامنے
یا کسی شے کے لئے پائی ہی نہیں جائے گی، تو اس چیز کا ادراک اس شے کو کیسے ہو سکتا
ہے، امکان معلوم ہوا کہ جسم ہو یا جسمانی (یعنی جسم میں جو چیز پائی جاتی ہو) ان میں سے کسی کو
بھی اپنی ذات کا ادراک نہیں ہوتا، کیونکہ ان کی ذات خود اپنی ذات سے جوچل ہے اور
اسی کے برعکس ہر وہ چیز جو جسمانی نہ ہو، چونکہ اس کا حصول خود اپنی ذات کے سامنے اور
اپنی ذات کے لئے ہوتا ہے، جس کی وجہ وہی ہے، کہ اس کی ذات خود اپنی ذات سے
غائب نہیں ہوتی، اسی لئے اس قسم کی ہستیاں خود اپنی ذات کی عاقل اور عالم ہوتی
ہیں، کیونکہ علم (جیسا کہ مسلسل بتایا جا رہا ہے) وجود کا نام ہے، مگر وجود اس شرط کے
ساتھ مشروط ہے، کہ عالم کے سامنے سے وجود غائب نہ ہو، اور غیبیوت و حجاب و حقیقت
عدم کے سوا اور کچھ نہیں ہے، بلکہ وجود میں حجاب اور اوٹ کا نہ ہونا، اس کا بال اور
مطلب بھی یہی ہے، کہ اس وجود میں استواری اور قوت پائی جاتی ہے، اور اس
نقص و کوتاہی کے آلائشوں سے پاک ہے، جو دراصل عدم ہی کی ایک شکل ہے،
اس کے سوا میں نے اس پر دلیل بھی قائم کی ہے، کہ نفس جس صورت کو
اپنا بالفعل معقول اور معلوم بنالیتا ہے اسی صورت کے لئے ناگزیر ہے، کہ وہ اپنی
ذات کی غو و عالم اور عاقل ہو، خواہ یہی کیوں نہ ہو، کہ دنیا میں اس صورت معقولہ کے
سوا کوئی اور عاقل اور عالم نہ پایا جائے، چونکہ یہ ایک قطعی مسلمات میں سے ہے کہ ہر شے
صورت جو مادے سے مجرد ہو، خواہ مانے سے اس کی تجرید کسی دوسرے نے کی ہو
یا وہ بذات خود مجرد ہو، ہر حال میں ضروری ہے، کہ وہ ذات خود معقول اور
معلوم ہو، اور جب یہ ضروری ہے، تو اس کے بعد اپنے تئیں اس کا خود اپنی ذات کا
عاقل ہونا بھی ضروری ہے، جیسا کہ میں نے تفصیل کے ساتھ اس مسئلے کو پہلے بیان
کیا ہے، پس ثابت ہوا کہ ہر وہ چیز جو مادے سے مجرد اور پاک ہے، وہ اپنی ذات کی عاقل اور عالم بھی
ہے، اور یہی دعویٰ تھا، اس دعوے کی یہ قوہ دلیل ہے جو میں نے بیان کی ہے (باقی حکماء
اس مسئلے کو چار طریقوں سے ثابت کرتے ہیں، ہم ہر طریقے کو الگ الگ کر کے بیان کرتے ہیں۔
پہلا طریقہ یہ ہے، جسے اپنی کتاب مبدوء و معاد میں شیخ
نے اختیار کیا ہے، مگر اس مطلب یہ ہے، کہ شیخ نے اس ترتیب میں جہاں

اس پر دلیل قائم کی ہے کہ عقل صورت جب عقل بالقوۃ سے متحد ہو جاتی ہے، تو اس کو وہ عقل بالفعل بنا دیتی ہے، جیسا کہ اس سلسلے میں شیخ کی عبادت میں پہلے درج کر چکا ہوں اس کے بعد شیخ نے نکھلے مادے سے جو صورت مجرد ہوتی ہے، جب اپنے کو انسی غیب سے متحد ہو جاتی ہے، تو اسے عقل بالفعل بنا دیتی ہے، پھر یہ مجرد صورت اگر کوئی ایسی چیز ہے جس کا قیام بذات خود ہوتا ہے، تو ایسی مجرد صورت منقول اور معلوم ہونے کی زیادہ مستحق ہوتی ہے اس کی ایسی مثال ہے کہ حرارت جب کسی چیز میں قائم ہوتی ہے، تو اسے وہ گرم کر دیتی ہے، اب یہی حرارت بذات خود اگر قیام ہو، تو ظاہر ہے کہ گرم کرنے کی صفت کی وہ زیادہ حقدار ہوگی، یونہی کسی جسم سے جب بینائی میں انتشار اور پراگندگی اس لئے پیدا ہوتی ہو کہ اس میں سفید رنگ پایا جاتا ہے، تو چاہئے کہ جب سفیدی کو بذات خود قیام حاصل ہو، تو بینائی میں انتشار اور پراگندگی اس سے زیادہ پیدا ہو شیخ کے اس نظریے کو میں پہلے بیان کر چکا ہوں میں نے اسی مقام پر یہ بتا دیا تھا کہ عقل بالقوۃ کے ساتھ صورت منقولہ کے اتحاد کا جو دعویٰ شیخ نے کیا ہے، چونکہ یہ دعویٰ خود ہی مکرور ہے، تو پھر جس مسئلے کا ثبوت اسی دعوے کے ثبوت پر موقوف ہے، اس کی کمزوری بھی ظاہر ہے، جب بنیاد ہی سست ہے، تو جو تعمیر اس بنیاد پر کھڑی کی گئی ہے، اس کی سستی و کمزوری میں کون شک کر سکتا ہے،

دوسرا طریقہ بھی مذکورہ بالا طریقے سے بہت کچھ ملتا جلتا ہے، اس کا حاصل یہ ہے کہ ہر وہ چیز جو مادے اور مادے کے تعلقات سے مجرد اور پاک ہوتی ہے، تو اس قسم کی مجرد ذات والی شے کے لئے ناگزیر ہے کہ اپنی مجرد ذات کے سامنے وہ خود حاضر ہو، اور قاعدہ ہے کہ جب کوئی مجرد چیز کسی مجرد چیز کے سامنے حاضر ہوگی، تو ضرور ہے کہ اس مجرد کو حاضر ہونے والی مجرد شے کا تعقل و ادراک ہو، پس ثابت ہوا کہ ہر وہ چیز جو مجرد ہوتی ہے، اس کا اپنی ذات کا مقلد و عالم ہونا بھی ضروری ہے، اس دلیل کا پہلا مقدمہ یعنی مجرد چیز کی ذات خود اپنی ذات کے سامنے حاضر ہوتی ہے اس کی وجہ یہ بیان کی جاتی ہے کہ جو چیز موجود ہوگی اس کی حالت یا یہ ہوگی کہ خود اپنی ذات کے لئے موجود ہو، اور اس کا قیام بھی بذات خود ہو، یا

وہ غیر کے لئے موجود ہوگی اور اس کا قیام بھی غیر کے ساتھ ہوگا، یہاں کوئی یہ نہیں کہہ سکتا کہ ہر موجود ہستی کے لئے یہ دعویٰ کرنا کہ وہ یا اپنے لئے موجود ہوگی یا غیر کے لئے موجود ہوگی صحیح نہیں ہے میں نے جو یہ کہا کہ اس اعتراض کی یہاں گنجائش نہیں ہے یہ اس لئے کہا کہ دراصل اس اعتراض کا کوئی حاصل نہیں ہے، اور مثلاً اس وہم کا یہ ہے کہ اس شخص کو دھوکا یہ لگا ہے کہ کسی چیز کے سامنے کسی شے کے حاضر ہونے کی کیفیت چونکہ اضافی نوعیت رکھتی ہے، اس لئے اس قسم کی حاضری اس وقت تک ثابت نہیں ہو سکتی جب تک کہ طرفین میں مغائرت نہ ہو یعنی جس کے سامنے شے حاضر ہو اور جو حاضر ہو دونوں میں کسی قسم کی مغائرت کا ہونا ضرور ہے، اور اس سئلے کے متعلق تفصیلات کا ذکر شرح و بسط سے اتنا ہو چکا ہے کہ اب مزید اضافے کی اس میں گنجائش نہیں ہے، یہ بات کہ حضور کی اس نسبت اور اضافت کے باوجود مغائرت کی ضرورت نہیں ہے، اس کے لئے کم از کم یہی بات کافی ہے کہ ہم ذاتی (میری ذات) ذات (تیری ذات) کے الفاظ لیتے ہیں اور اپنی ذات کو خود اپنی ذات کی طرف مضاف کرتے ہیں لیکن اس اضافت کے باوجود میری ذات خود مجھ سے الگ کوئی چیز نہیں ہے یہی حال تیری ذات کی اضافت کا بھی ہے نیز ہم میں سے ہر ایک کو اپنی ذات کا تعقل ہوتا ہے، ظاہر ہے کہ ہم میں ہر شخص کے اندر دو ذاتیں نہیں پائی جاتی ہیں یعنی ایک وہ ذات جو اور اک تعقل کرتی ہے، اور دوسری وہ ذات جس کا تعقل و اور اک کیا جانا ہے، بلکہ ہم میں ہر شخص قطعاً ایک ہی ذات ہے، خلاصہ یہ ہے کہ ہم کو جب اپنی اپنی ذات کا تعقل ہوتا ہے، تو اس وقت یہاں جو معقول اور معلوم ہے، مجسمہ وہی عاقل اور عالم بھی ہے، پس معلوم ہوا کہ اس قسم کی اضافت اور نسبت میں مغائرت کا ہونا ضروری نہیں ہے۔

باقی دوسرا مقدمہ کہ جب کسی مجرد شے کے سامنے کوئی مجرد چیز حاضر ہوتی ہے، تو ضرور ہے کہ اس مجرد شے کو اس مجرد چیز کا اور اک ہو، تو اس کی وجہ یہ ہے کہ عالم و عاقل ہونے کے معنی یہ ہیں کہ معلوم کی صورت ایسی چیز کے سامنے حاضر ہو جس میں اور اک اور تعقل کی صلاحیت ہو، البتہ اتنی شرط معلوم کی صورت کے لئے

ضروری ہے کہ وہ مادے سے مجرد ہو، اس سے پہلے ادراک کے مارج کی تفصیل بیان کی جا چکی ہے، جس میں بتایا گیا تھا کہ تجرد کے مارج اور مراتب کے ساتھ ساتھ ادراک کے مارج و مراتب میں تفاوت پیدا ہوتا چلا جاتا ہے، کہا گیا تھا کہ (محسوس و متخیل ہونے کے لئے نہیں بلکہ) معقول ہونے کے لئے ضرورت ہے کہ صورت میں کامل اوتہ نام تجرد کی صفت پائی جائے، اور یہی کامل تجرد صورت کے تعقل کی شرط ہے، چونکہ اس جوہر پر جو مادے سے مجرد ہو، یہ صادق آتا ہے کہ وہ ایک ایسی صورت ہے جو مادہ اور لواحق مادہ سے بطریقہ اتم مجرد ہے، پس جب دونوں شرطیں یہاں پائی جاتی ہیں، یعنی کامل اور نام تجرد کی صفت سے موصوف ہو کر صورت کو حضور جلال ہو رہا ہے، تو جو چیز ان دونوں شرطوں کے ساتھ مشروط تھی اس کے نہ پائے جانے کی کیا وجہ ہو سکتی ہے، یعنی ضرور ہے کہ وہ خود اپنی ذات کی معقول اور معلوم ہو، اور جب وہ اپنی ذات کی معقول اور معلوم ہوگی، تو اپنی ذات کا اس کو عاقل ہونا بھی ضروری ہے، پس ثابت ہوا کہ ہر مجرد چیز اپنی ذات کی عاقل ہوتی ہے۔

تیسرا طریقہ وہ ہے، جس کا ذکر صاحب تلویحات نے کیا ہے، انہوں نے لکھا ہے کہ اس دلیل تک ان کی رسائی معلم اول کی روحانیت کی امداد سے ہوئی ہے، اچانک ایک ایسی کیفیت میں جو خواب کی حالت سے مشابہ تھی، محسوس ہوا کہ معلم اول (ارسطو) ان کے سامنے کھڑا ہے، اور ان کو مخاطب کر رہا ہے، صاحب تلویحات (شیخ الاشراق) کا بیان ہے کہ میں نے ارسطو کے سامنے مسئلہ علم کی وضاحت کی مشکائت کی، جواب میں معلم اول نے کہا کہ خود اپنی ذات پر غور کرو، علم کا مسئلہ تم پر مکمل جائے گا، میں نے کہا کہ یہ کیسے ہو سکتا ہے، معلم اول نے کہا کہ تم کو اپنی ذات کا ادراک ہو رہا ہے، یہ ایک بدیہی بات ہے، اب سوال یہ ہے کہ تمہیں اپنی ذات کا اور اک خود اپنی ذات کے ذریعے سے ہو رہا ہے یا اپنی ذات کے سوا کسی دوسری چیز کے ذریعے سے تم کو یہ علم حاصل ہوا ہے، (اگر دوسری شق کو مانتے ہو تو) اس کا مطلب یہ ہوگا کہ تمہارے اندر (اپنی ذات کے سوا) کوئی اور قوت یا کوئی اور ذات ہوگی، جس سے یہ اور اک تم میں پیدا ہو رہا ہو، ایسی صورت میں بات ٹوٹے گی (یعنی دور و تسلسل کا قصہ چھوڑے گا) جس کا نام ممکن ہونا ظاہر ہے، اور

اگر پہلی مشق مانتے ہو یعنی اپنی ذات کا اور اک تمھیں خود اپنی ذات سے ہو رہا ہے تو سوال ہے کہ تمھاری ذات سے خود تمھارے اندر کوئی اثر پیدا ہوتا ہے (اور یہ اور اک اس اثر کا نتیجہ ہے شیخ الاشراق لکھتے ہیں کہ ارسطو کے اس سوال کے جواب میں میں نے کہا کہ) ہاں یہی ہوتا ہے، اس پر معلم اول نے کہا کہ یہ اثر اگر تمھاری ذات کے مطابق نہیں ہے، تو یہ اثر تمھاری ذات کی صورت نہیں ہو سکتا، پھر تم نے اس کے ذریعے سے کس چیز کا اور اک کیا، میں نے کہا کہ یہ اثر دوسری ذات کی صورت ہے، اس پر معلم اول نے پوچھا کہ تمھاری ذات کی یہ صورت کوئی اطلاقی چیز ہے، یا مختلف صفات کے اضافے نے اس میں خصوصیت پیدا کر دی ہے، شیخ الاشراق کہتے ہیں کہ میں نے دوسری شق اختیار کی معلم اول نے اس کے بعد کہا کہ نفس میں جو صورت بھی پائی جاتی ہے، وہ کلی ہی ہوتی ہے، خواہ مختلف کلیات سے وہ مرکب ہی کیوں نہ ہو، بہر حال بذات خود نفس میں جو صورت بھی پائی جاتی ہے وہ شرکت سے مانع نہیں ہوتی اور اگر مانع ہوگی بھی تو یہ رکاوٹ خود اس کی ذات سے پیدا نہ ہوگی، بلکہ اس رکاوٹ کی وجہ کوئی اور بات ہوگی لیکن تم جب اپنی ذات کا ادارک کرتے ہو، تو اس وقت تمھاری ذات غیر کی شرکت کو بذات خود روکتی ہے، پس معلوم ہوا کہ اپنی ذات کا اور اک تمھیں جو ہو رہا ہے، اس میں صورت کو دخل نہیں ہے، یعنی صورت کے ذریعے سے یہ اور اک نہیں ہو رہا ہے، میں نے کہا کہ آنا (میں) کا جو مفہوم ہے مجھے اس کا اور اک ہو رہا ہے، اس پر معلم اول نے کہا کہ آنا کا مفہوم اس حیثیت سے کہ وہ آنا کا مفہوم ہی شرکت سے مانع نہیں ہے، اور تم کو یہ معلوم ہے، کہ جزئی بحیثیت جزئی ہونے کلی کی غیر ہوتی ہے اور ہذا (وہ) آنا (میں) محض دہم (وہ) ان تمام الفاظ کے معانی کلی ہیں، اور معقول ہیں، مطلب یہ ہے کہ اپنے اپنے مجرود مفہوم کے اعتبار سے ان کا یہی حال ہے نہ کہ جب شخصی اور جزئی اشاروں کے ذریعے سے ان کو متعین کیا جائے اس وقت

۱۔ معلم اول کا جو فقرہ کتاب میں یہاں درج ہے اس کے الفاظ یہ ہیں ”موقد علمت ان لجنئی من حیث جزئی لانی غیر کلی“ بظاہر اس عبارت میں ”لا“ کا لفظ بے معنی ہے اسی لئے ترجمے میں اسکو ساقط کر دیا گیا واللہ اعلم

یہی ان کا یہی حال رہتا ہے، میں نے معلم اول سے کہا کہ تو پھر آخو مسئلے کے حل کی کیا صورت ہے، جواب میں کہا کہ اپنی ذات کا تمہیں جو علم ہے جب اپنی ذات کی قوت کے سوا اور کسی ذریعے سے یہ علم تمہیں حاصل نہیں ہوا ہے، تو تم کو معلوم ہوا ہوگا کہ کوئی غیر نہیں بلکہ تم ہی اپنی ذات کے مدد رک و عالم ہو، اور یہ علم کسی اثر کا نتیجہ ہی نہیں ہے، خواہ وہ اثر تھاری ذات کے مطابق ہی ہو، پس معلوم ہوا کہ خود تھاری ذات عقل بھی ہے، اور عاقل بھی، اور مغفول بھی، (شیخ الاثر اق) کا بیان ہے کہ اس کے بعد معلم اول نے ایک اور بات بیان کرنے کے بعد کہا کہ جب تم کو یہ معلوم ہوا کہ اپنی ذات کا اور اک تمہیں نہ کسی ایسے اثر کے ذریعے سے ہوتا ہے جو تھاری ذات کے مطابق ہو، اور نہ یہ علم کسی صورت کا افتقار ہے تو اب تم کو جانا چاہئے کہ شے کی صورت کا کسی ایسی ذات کے سامنے حاضر ہونا جو مادے سے مجرد ہو، اسی کو تعقل کہتے ہیں اور یہی اس کی حقیقت ہے صورت کا حاضر ہونا کہو، یا صورت کا نہ غائب ہونا کہو دونوں تعبیریں ہو سکتی ہیں، بلکہ پہلی تعبیر زیادہ جامع اور تمام ہے (اور جب واقعے کی یہی نوعیت ہے) تو نفس چونکہ اپنی ذات کے سامنے سے غائب نہیں ہوتا اس لئے مجرد کا جتنا حصہ اس کو ملا ہے، اسی کے حساب سے اپنی ذات کا اسے اور اک ہوتا ہے، باقی جو چیزیں نفس کے سامنے سے غائب ہیں، مثلاً آسمان وزمین وغیرہ تو چونکہ خود ان کی اصل ذات نفس کے سامنے حاضر نہیں ہو سکتی، اس لئے ان کی صورتیں نفس کے سامنے حاضر نہیں ہوتیں، جو ذات ہیں جزئیات کی صورتیں تو ان قوتوں میں حاصل ہوتی ہیں جو نفس کے سامنے حاضر ہیں، اور کلیات کی صورتیں خود نفس کی اپنی ذات ہی میں حاصل ہوتی ہیں، اس لئے کہ معلومات اور مددکات میں ایک بڑی مقدار کلی امور کی ہے جو اجرام میں منطبق نہیں ہو سکتیں، اس سلسلے میں جس چیز کا اور اک ہوتا ہے، وہ خود حاضر ہونے والی صورت ہوتی ہے، نہ کہ کسی ایسی چیز کا اور اک ہوتا ہے، جو تصور کے دائرے سے خارج ہے، تصور سے جو چیز خارج ہو اور پھر بھی اگر اس کو کلی کہتے ہیں تو اس پر کلی ہونے کا اطلاق ثانوی اطلاق ہے۔

شیخ الاثر اق کا بیان ہے کہ اس کے بعد معلم اول علم و اور اک کے متعلق دہری باتیں بیان کرنے لگے میں کہتا ہوں کہ یہ جو کچھ کہا گیا اس کا حاصل یہ ہے کہ مادے سے

جو کہ نفس کا وجود مجرد ہے، اس لئے خود اپنی ذات ہی کے ذریعے سے اس کو اپنی ذات کا عقل ہوتا ہے، اس عقل میں نہ تو کسی اثر کو دخل ہے، اور نہ نفس کی ذات میں خود اپنی ذات کی کوئی صورت حاصل ہوتی ہے، اور یہی حال ہر اس چیز کا ہے جس کی ذات مجرد ہو، پس ثابت ہوا کہ ہر مجرد کے لئے اپنی ذات کا عاقل و عالم ہونا ضروری ہے، باقی گزشتہ بالا عبارات میں جو یہ الفاظ تھے کہ جزئیات کی صورتیں تو ان قوتوں میں حاصل ہوتی ہیں جو نفس کے سامنے حاضر ہیں، اور کلیات کی صورتیں خود نفس کی اپنی ذات ہی میں حاصل ہوتی ہیں، اس سے یہ معلوم ہوتا ہے، کہ شیخ الاشراق بھی شیخ رئیس کے ساتھ اس مسئلے میں موافقت رکھتے ہیں جس کے متعلق اگرچہ مشہور یہی ہے کہ شیخ رئیس کی رائے وہ نہیں ہے، لیکن میں نے ثابت کیا ہے کہ یہی ان کی بھی رائے ہے، جیسا کہ میں پہلے بیان کر آیا ہوں اور اس سے بھی یہی معلوم ہوتا ہے۔

شیخ الاشراق نے اس کے بعد اپنے کلام کی تکمیل کرنے میں بعض اور باتیں بھی لکھی ہیں، جو خوف طالت میں نے اسے چھوڑ دیا، لیکن اس عبارت میں بعض گرفتیں ہو سکتی ہیں، میرے اصول مقررہ کو پیش رکھنے کے بعد باسانی ان گرفتوں سے آدمی واقف ہو سکتا ہے۔

چوتھا طریقہ یہ ہے، کہ اگر باب فلسفہ کا یہ مام دعویٰ ہے، کہ ہر ایسی چیز جو مادے سے مجرد ہو، اسے معقول اور معلوم بنایا جاسکتا ہے اور یہ ایک ایسا دعویٰ ہے جس میں شک و شبہ کی گنجائش نہیں ہے، کیونکہ کوئی ایسی چیز بھی ہو، اس میں معقول اور معلوم بننے کی صلاحیت ہے، خواہ بذات خود وہ معقول بن سکتی ہو، یا عمل تجرید کے بعد اس کو معقول بنایا جائے۔

باقی یہ شبہ کہ باری عزاسمہ کی ذات کو آدمی اپنا معقول نہیں بنا سکتا، اسلئے تو یہ کلیہ صحیح نہیں ہے، اس کا جواب یہ ہے کہ حق تعالیٰ کی ذات جو معقول نہیں بن سکتی، یہ خود حق کی ذات کا ذاتی اقتضا نہیں ہے، کیونکہ خدا کی ذات وضوح اور ظہور کے تو انتہائی مقام پر واقع ہے، بلکہ یہاں رکاوٹ ہماری طرف سے ہے یعنی ہماری اور اس قوت کی محدودیت، حالانکہ اس کا ناقص اور نامکمل ہونا کہ ذات تک رسائی حاصل کرنے کی صلاحیت نہ رکھتا، انہی باتوں کا یہ نتیجہ ہے، کہ ہم خدا کو اسی قدر

جان سکتے ہیں، اس کی یافت ہیں اسی قدر ہو سکتی ہے، جتنی میری قدرت اور قوت ہے، اس تقریر سے اس اعتراض کا جواب بھی نکل آتا ہے، جو مباحث مشرقیہ کے مصنف (امام رازی) نے ہائیں الفاظ کیا ہے۔

جو سمجھتے ہیں کہ باری تعالیٰ کی ماہیت خود خدا کی ہستی اور انیت ہے، ان لوگوں کے لئے یہ ممکن ہے کہ وہ اس دعوے کی بنیاد پر یہ بیان کریں کہ وجود کی حقیقت کا تصور کیا جاتا ہے اور باری تعالیٰ کی حقیقت چونکہ وہی مجرد وجود ہے جو ہر قسم کے قیود سے پاک ہو، پس جب وجود کا تصور بھی ہو ہی سکتا ہے اور ہوتا ہے، اور وجود حق کو جن قیود سے پاک فرض کیا گیا چونکہ وہ منفی اور سلبی قیود ہیں اس لئے ان کا تصور اور تعقل بھی آسان ہی ہے، اس لئے ضروری ہو کہ باری تعالیٰ کی کامل اور تمام حقیقت معقول اور معلوم ہو (یہ بات حکماء کے مذہب کی بنیاد پر لازم آتی ہے) لیکن ہم لوگوں کا جو خیال ہے اس کی وجہ سے ہمارے لئے اس کا امکان پیدا نہیں ہوتا۔

میں کہتا ہوں کہ تم کو معلوم ہو چکا ہے کہ اشیاء میں جو وجود مشترک ہے، اس وجود کا مفہوم دنیا کی کسی چیز کی حقیقت نہیں بن سکتا، پھر باری تعالیٰ کی حقیقت یہی وجود کیسے قرار پاسکتا ہے، نیز تم کو یہ بھی بتایا جا چکا ہے کہ وجود کی حقیقت دراصل ایک ایسی حقیقت ہے جو شدت اور ضعف کے اعتبار سے متفاوت ہوتی ہے، اور باری تعالیٰ کی حقیقت ظاہر ہے کہ شدت میں لا محدود اور غیر متناہی ہے، پھر ایسی حقیقت ممکنات کے وجود کے برابر کیسے ہو سکتی ہے، اگرچہ سارے موجودات ایک کلی واحد مفہوم میں مشترک بھی ہیں،

حکماء، جن کا شمار عارفین حق میں ہے، اس گروہ سے اس شخص کی بدگمانیوں کا کیا حال ہے کتنا بڑا خیال ان لوگوں کے ساتھ یہ رکھتا ہے، کہتا ہے، کہ باری تعالیٰ اور ممکنات کے متعلق حکماء کا یہ خیال ہے کہ دونوں ایک واحد حقیقت (وجود) میں مشترک ہونے کے بعد باہم ایک دوسرے سے جو ممتاز ہیں، تو یہ امتیاز بیرونی امور کا نتیجہ ہے یہ بیرونی امور ممکنات میں تو پائے جاتے ہیں اور حق تعالیٰ کی ذات سے سلب اور محدود ہیں، اور خدا کو مخلوقات سے امتیاز جدا کرتا ہے جس کا مطلب یہ ہوا کہ ان لوگوں

حکماء کے نزدیک ممکنات میں حق تعالیٰ کے اعتبار سے کمالات بھی زیادہ پائے جاتے ہیں، اور ان کا وجود بھی خدا کے وجود سے زیادہ کمال رکھتا ہے (مگر یہ اس شخص کا صرف دعویٰ ہے ورنہ حکماء کے نزدیک بھی) ہر وجود اور ہر کمال دراصل وجود حق کا صرف ایک چھینٹا ہے وجود صرف خیر محض کا نام ہے، اور تمام خیرات و حسنات کا انتہائی آخری خیر اور آخری حسن خود ذات حق ہے، اللہ تعالیٰ کے سوا جہاں کہیں بھی کوئی خیر، اور کوئی بھلائی پائی جاتی ہے، سب کا فیضان وہیں سے ہوا، اسی طرح (اس شخص نے سلبی قیود کو وجود حق کا جو جز قرار دیا۔ یہ بھی درست نہیں ہے) اس لئے کہ اعدام اور سلب خود اپنی اپنی ذات کی حد تک صرف ضرور اور برائیاں ہیں، باری تعالیٰ کی طرف اگر کسی عدم یا سلب کو منسوب کرتے ہیں تو اس کا مال کا سلب سلب یا نفی کی نفی ہوتی ہے، خلاصہ یہ ہے کہ خدا کی طرف جو سلب منسوب ہوتا ہے اس کا مرجع اور اس کی آخری تان خالص اور کامل شدید ترین وجود ہی پر ٹوٹتی ہے، مثلاً جسم ہونے کی صفت کی حق تعالیٰ سے جو نفی کی جاتی ہے، تو اس کا مطلب یہ نہیں ہے کہ جسم موجود ہے اور باوجود موجود ہونے خداوند تعالیٰ سے اس کی نفی کی جاتی ہے، بلکہ مقصد یہ ہے، کہ جسم کا وجود چونکہ حد درجے کا ناقص وجود ہے برائیوں، غیبتوں اور ضرور و اعدام سے گھرا ہوا ہے نیز ایک حال سے دوسرے حال کی طرف منتقل ہوتا رہتا ہے، پس ایسے وجود کا انتساب حق تعالیٰ کی طرف کیسے ہو سکتا ہے اور یہی حال تمام سلبی صفات کا ہے جن کی خدا کی ذات سے نفی کی جاتی ہے، پس واقعہ یہی ہے کہ ایسا وجود جس میں عدم کا شائبہ نہ ہو، ایسا کمال جس میں نقص نہ ہو، ایسا خیر محض جس میں تغیر و زوال کی کسی طرح گنجائش نہ ہو، یہی واجب تعالیٰ کی ذات ہے، اور جب یہ ثابت شدہ مسئلہ ہے، کہ ہر وہ وجود مادہ سے مجرد ہو، وہ معقول اور معلوم ہو سکتا ہے، تو پھر اس کا عاقل اور عالم ہونا بھی ضرور درست ہونا چاہئے، یعنی جب اس کا معقول ہونا جائز ہے، تو اس کا عاقل ہونا بھی ضرور جائز ہونا چاہئے جس کی وجہ یہ ہے، کہ جب ایسے مجرد وجود کے لئے یہ جائز قرار دیا جاتا ہے کہ وہ میرا معقول اور معلوم بن سکتا ہے تو جیسے اکیلے وہ معقول بن سکتا ہے کسی دوسرے کے ساتھ مل کر بھی اس کا معقول ہونا جبائز

ہونا چاہئے اور یہ بات تم پہلے جان چکے ہو کہ شے کے معقول اور معلوم ہونے کے لیے
 معنی ہیں کہ ایسی صورت ہو اس معقول کے ساتھ مساوات کی نسبت رکھتی ہو، عاقل
 میں حاصل ہو، اب اس کے بعد فرض کرو کہ ہم نے کسی موجود ذات کو اپنا معقول بنایا
 اور اسی کے ساتھ کسی دوسری چیز کا بھی ہمیں تعقل ہوا، ظاہر ہے کہ ایسی حالت میں
 دونوں صورتیں ایک ساتھ پائی جائیں گی، یعنی دونوں میں باہم مقارنت کا علاقہ
 پیدا ہو جائے گا، اب سوال ہوتا ہے کہ ان دونوں میں مقارنت کے تعلق کے پیدا ہونے
 کی جو صلاحیت تھی، یہ صلاحیت آیا دونوں صورتوں کی اپنی اپنی ماہیت کا اقتضا
 ہے یا کسی جوہر عاقل میں جب ان صورتوں کا حصول ہو، اس وقت اس علاقے
 کا پسیدہ ہونا ان دونوں میں ممکن ہے دوسری شق صحیح نہیں ہو سکتی اسلئے کہ اس علاقے
 کے پیدا ہونے کی صلاحیت اگر اس پر موقوف ہو، کہ دونوں صورتوں کا کسی جوہر عاقل
 میں حصول ہو، تو اس کا مطلب یہ ہوگا کہ اس تعلق کے پیدا ہونے کی صلاحیت خود
 اس تعلق کے پیدا ہونے پر موقوف ہو جائے۔ اس لئے کہ جوہر عاقل میں ان کا حصول
 یہی تو مجسمہ ان کی مقارنت کی نسبت ہے، اب اگر اس تعلق کی صلاحیت جوہر عاقل
 میں ان کا جب حصول ہو، اس پر موقوف ہوگی، تو شے کی صلاحیت خود اس شے
 کے وجود پر موقوف ہو جائے گی جو ظاہر ہے کہ محال ہے، اس لئے کہ شے کی صلاحیت
 کے معنی اس کے امکان کے ہیں اس لئے ممکن شے کے وجود کا امکان ہو سکتا
 ہے کہ شے کے وجود سے پہلے ہو، لیکن اس کی برعکس صورت یعنی شے کا وجود شے
 کے امکان اور صلاحیت سے پہلے ہو، یہ قطعاً ناممکن اور غلط ہے، پس ثابت ہوا کہ
 ان دونوں معقول صورتوں میں مقارنت کے علاقے کا امکان یہ خود ان صورتوں کی
 ماہیت کے لوازم سے ہے،

اب اس کے بعد ہم ایک ایسی صورت فرض کرتے ہیں جو معقول اور معلوم
 ہے، اور اعیان و خارج میں موجود ہے، بذات خود قائم ہے، اور گزشتہ بالا مقدمے
 کی بنیاد پر اس صورت کے ساتھ دوسری ماہیتوں کی مقارنت جائز ہونی چاہئے پھر
 ماہیتوں کی مقارنت کی شکل اس کے ہوا اور کیا ہو سکتی ہے، کہ ان ماہیتوں کی صورت
 کا اس معقول صورت میں جو اعیان میں موجود ہے اور بذات خود قائم ہے، الطباع ہو،

میں ثابت ہوا کہ ہر وہ ذات جو مادے سے مجرود ہے، اس کے لئے جائز ہے کہ ان مایہوتوں کی وہ عاقل ہو اس لئے کہ کسی مجرود ذات کے لئے مایہتوں کی صورتوں کا حصول اسی کو تو عقل اور تصور کہتے ہیں، اور جب مایہتوں کی ان صورتوں کی ذات مجرود عاقل ہو سکتی ہے، تو خود اپنی ذات کا انتقال بھی اس کے لئے قطعاً جائز ہونا چاہئے، کیونکہ جب کسی چیز کا عقل کسی کو ہو گا، تو اسی ضمن میں خود اپنی عاقل ذات کا عقل بھی اس کے لئے ناگزیر ہے۔

ان تمام باتوں کا حاصل یہ ہوا کہ ہر وہ چیز جو مادے سے مجرود ہوگی اس کے لئے جائز ہے کہ وہ اپنی ذات کی اور اپنے سوا دوسری چیزوں کی عاقل ہو، اسی کے ساتھ بھی سلم ہے کہ دعوالم مادی میں نہیں جہاں چیز سے چیز پیدا ہوتی ہے بلکہ جہاں بغیر مادے کے چیزیں موجود ہوتی ہیں جس کا اصطلاحی نام عالم ابدی ہے اس عالم ابدی میں جو چیزیں امکان عام سے موصوف ہوتی ہیں، ان کا وجودی طور پر بالفعل موجود ہونا ضرور ہے، کیونکہ مادے اور حرکت کے فقدان کی وجہ سے اس عالم میں ایک حال کو چھوڑ کر دوسرے حال کی طرف منتقل ہونا، اور قوت سے فعل کی طرف کسی چیز کا آنا ناممکن ہے، اسی لئے کہا جاتا ہے کہ مفارقات (یعنی جو چیزیں مادے سے جدا اور پاک ہیں)، ان میں کسی کمال کے اضافے کی توقع نہیں کی جاتی اور کسی ایسی بات کا جو پہلے نہ ہو، اور بعد کو ہو جائے، اس کا انتظام نہیں کیا جاتا بلکہ جو کچھ بھی جس کسی کیلئے ثابت ہوتا ہے وہ اسکو ہمیشہ کیلئے ثابت ہے، واجب الوجود کو اپنی ذات اور اپنی ذات کے سوا دوسری چیزوں کا جو علم ہے اس کو اس طریقے سے ثابت کیا جاتا ہے، کیونکہ ہم کو معلوم ہو چکا ہے، کہ جو بالذات واجب الوجود ہے، وہ ہر جہت اور ہر اعتبار سے واجب الوجود ہے، بلکہ ہر وہ چیز جس کا ہونا واجب کے لئے امکان عام کے طور پر ممکن ہو، وہ اس کے لئے بالذات واجب ہے۔

یہاں یہ بھی معلوم ہونا چاہئے، کہ دوسرے طریقے سے ارباب فلسفہ (مکس) پہلے تو واجب تعالیٰ کے متعلق یہ ثابت کرتے ہیں کہ وہ اپنی ذات کا عاقل اور عالم ہے اس کے بعد پھر یہ ثابت کرتے ہیں کہ اپنے سوا بھی دوسری چیزوں کا وہ عالم ہے اور یوں کہتے ہیں کہ حق تعالیٰ کی ذات ظاہر ہے کہ اسوا کی علت ہے، اور قاعدہ ہے کہ

معلوم کا علم اس شخص کے لئے ضروری ہے جسے علم کا علم ہے، اسی لئے ضروری ہے کہ واجب تقدی اپنے ماسوا کا عالم ہو، پھر اس راہ سے وہ ثابت کرتے ہیں کہ وہ اشیاء کا عالم ہے اور اس سے پھر یہ نتیجہ نکالتے ہیں کہ جو اشیاء کا عالم ہو گا ضروری ہے کہ خود اپنی ذات کا عالم ہو اسلئے کہ دوسری چیزوں کا جسے علم ہو گا، اس کا یہی علم لزوماً یہ چاہتا ہے کہ وہ اپنے آپ کا بھی عالم ہو، انھیں پہلے طریقے میں ذات کے علم سے اشیاء کا علم ثابت کیا جاتا ہے، اور دوسرے طریقے میں اشیاء کے علم سے ذات کا علم ثابت کیا جاتا ہے گویا یہ دونوں طریقے جہت کے لحاظ سے باہم مختلف ہیں، میں کہتا ہوں کہ پچھلے طریقے پر اگر غور کیا جائے تو جو مشہور قوانین اور قاعدے ہیں ان کی بنیاد پر یہ بات دشواری سے خالی نظر نہیں آتی، جس کے مختلف وجوہ میں پہلی بات تو یہی ہے کہ فرد کے امکان سے اگرچہ مابہیت کا ممکن ہونا لزوماً ضروری ہے، اور مابہیت کے امکان سے اس مابہیت کے تمام افراد کا ممکن ہونا ناگزیر ہو جاتا ہے، مگر یہ بات اس وقت ضروری ہے جب افراد میں جو مابہیت مشترک ہو، اس کے متعلق یہ بھی ثابت ہو جائے کہ وہ کوئی نوعی طبیعت ہے اور اس نوعی طبیعت کی اپنے تمام افراد کے ساتھ مساوی نسبت ہے، (اب اس قاعدے کو پیش نظر رکھو اور غور کرو، میرا مطلب یہ ہے کہ اس قاعدے کی بنا پر ہو سکتا ہے کہ جو صورت ذہن میں موجود ہو، وہ بعض لوازم میں اس امر سے مختلف ہو جو خارج میں پایا جاتا ہے، مثلاً ذہنی صورت کی یہی خصوصیت کہ اس کا حلول ذہن میں ہوتا ہے، جیسا کہ قوم کا عام خیال ہے، پس ہو سکتا ہے کہ دونوں صورتوں میں تقارنت کے جس علاقے کا امکان پیدا ہوتا ہے اس کا تعلق بھی اس قسم کے خصوصی لوازم میں سے ہو، علاوہ اس کے ایک بات یہ بھی ہے کہ طبیعت کو جو باتیں بایں اعتبار ثابت ہوتی ہیں کہ وہ ذہنی حقیقت ہے، مثلاً طبیعت کا کلی ہونا نوع ہونا مشترک ہونا وغیرہ، ظاہر ہے کہ ان چیزوں کا خارجی امور سے کوئی تعلق نہیں ہے، بلکہ ہم کہتے ہیں کہ مطلق تقارنت کا تعلق ہو سکتا ہے کہ وہ کوئی مبہم جنسی طبیعت ہو، اور ایسی صورت میں اگر اس قسم کی تقارنت کا جواز ثابت بھی ہو جائے تو اس سے مقالات کی ہر نوع کا جواز ثابت نہیں ہوتا کیا جسمانی صورت کی تقارنت مجرد صورت کے ساتھ جائز ہو سکتی ہے؟

دوسری وجہ یہ ہے کہ اس قاعدے میں جو کلیہ قائم کیا گیا ہے، وہ اس طور پر

ٹوٹ جاتا ہے کہ کسی چیز کے ساتھ نہ واجب الوجود کی مقارنت جائز ہے اور نہ کسی چیز کی مقارنت واجب الوجود کے ساتھ جائز ہے، ایسی صورت میں محض اس مسلک کی بنیاد پر یہ دعویٰ کیسے ثابت ہو سکتا ہے کہ حق تعالیٰ کو اشیا کا علم حاصل ہے، ہاں! اگر اس نظریے کو تسلیم کر لیا جائے کہ معلومات و معقولات کی صورتوں کا حق تعالیٰ کی ذات میں ارتسام و انطباع ہوتا ہے، تو اس وقت کچھ بات بن سکتی ہے تیسری وجہ یہ ہے کہ اگر اس مسئلے کو تسلیم کر لیا جائے جس کی صحت کا دعویٰ اس طریقے میں کیا گیا ہے، تو لازم آتا ہے کہ تمام عقول میں تمام ممکنات کی صورتیں بالفعل پائی جاتیں، اور اگر اس کو مان لیا جائے تو معلول اول (عقل اول) کے متعلق یہ ماننا پڑے گا کہ اس میں ہر شمار جہات جوحد و حساب سے باہر ہیں پائے جاتے ہیں اور یہ بات اہل فلسفہ کے اس مسلک کے خلاف ہے جو عقول کے متعلق وہ کہتے ہیں کہ جتنے عقول ہیں ان کے جہات کی تعداد دو یا تین سے آگے نہیں بڑھ سکتی،

خلاصہ یہ ہے کہ یہ راستہ دشوار ترین راستہ ہے، اولاً جس دعوے کو اس طریقے سے ثابت کرنا چاہتے ہیں وہی ثابت نہیں ہوتا ثانیاً اگر دلیل تمام ہو بھی جائے تو بات اس وقت تک مکمل نہیں ہو سکتی جب تک یہ نہ تسلیم کر لیا جائے کہ عقل عاقل و معقول کے اتحاد ہی کو کہتے ہیں نیز یہ مان لیا جائے کہ تمام اشیا و اصل خدا کی ذات ہی ایک بلند و ارفع طریقے سے ہے یعنی ایسے طریقے سے (جس کی مثال مخلوقات کے درمیان نہیں مل سکتی)

فصل

ہر وہ چیز جو مادے سے مجرد اور پاک ہے، وہ بذات خود عقل ہے اس فصل میں اسی مسئلے کو بیان کیا جائے گا، واقعہ یہ ہے کہ جو کچھ پہلے بیان ہو چکا ہے، اس کے ہوتے ہوئے محض اس دعوے کے لئے کسی علیحدہ دلیل کے پیش کرنے کی حاجت نہیں ہے، اس لئے کہ اس سے پہلے کی فصل میں جس مقصد کو ثابت کیا گیا ہے اور جن جن طریقوں سے ثابت کیا گیا ہے خود اسی سے یہ مسئلہ لزوماً ثابت ہو جاتا ہے، اس لئے کہ اپنی ذات کا عقول اور معلوم ہونا، یہ چیز اس شے کے لئے ناگزیر ہے جو اپنی ذات کی عاقل ہو، اس کے سوا دوسرے طریقے سے بھی اس کو بیان کیا جاسکتا ہے، یعنی جب کسی چیز کے

متعلق یہ جائز ہے کہ وہ اپنی ذات کے سوا دوسری چیز کی عالم ہو، تو خود اپنی ذات کا عالم ہونا بھی اس کے لئے ضروری ہے اس لئے کہ جب چیز مادے اور لواحق مادہ سے پاک اور مجرد ہوتی ہے، اس کے متعلق ضروری ہے کہ ہر وہ بات جو اس کے لئے ممکن ہوگی، اس کا بالفعل حصول اس کے لئے واجب اور ضروری ہوگا کیونکہ غیر مادی مجرد ہستی کے لئے یہ ناممکن ہے، کہ وہ انفعال و ناترک کو قبول کرے یا متحد و تبدیل کو اختیار کرے یعنی کوئی بات اس میں بالثبوت شکل میں نہیں پائی جا سکتی اور کوئی ایسی حالت اور کیفیت جو پہلے نہ ہو اور بعد کو اس میں پائی جائے ایسا نہیں ہو سکتا، اصطلاحاً اس کی تعبیر یہ کی جاتی ہے کہ کسی حالت نظرہ کی اس میں گنجائش نہیں ہوتی ایسی صورت میں معقول معلوم ہونا جو اس کے لئے ممکن تھا، یہ صفت بالفعل ہو کر اس سے جدا نہیں ہو سکتی یعنی بالفعل معقول و معلوم ہونے کی صفت اس سے کسی طرح علیحدہ نہیں ہو سکتی اور اس کا یہ بدیہی نتیجہ ہے، کہ جس جس چیز کے لئے اس کا معقول و معلوم ہونا ناممکن تھا اس کے لئے وہ بالفعل معقول و معلوم ہوگی، اور اس سے پسند نہایت چو کہ ہر وہ چیز جو مادے سے مجرد ہے وہ ہمیشہ سے بذات خود عقل ہوتی ہے، مطلب یہ ہے، کہ عقلی ارتقاء کے مقام تک پہنچنے کے لئے اس کو دوسرے حالات سے گزرنا نہیں پڑتا، یہاں ایک قابل ذکر بات یہ ہے، کہ شیخ کے ہم محوروں میں سے ایک صاحب نے اسی مسئلے کے متعلق ایک دشواری لکھ کر شیخ کے پاس بھیجی، جس کی تقریر یہ ہے۔

یہ بات ثابت شدہ اور مسلم ہے، کہ ہم میں جو چیز معقولات کا اور اک کرتی ہے وہ ایک جوہر ہے جو مادے سے مجرد ہے (یعنی نفس ناطقہ) اب اگر ہر وہ چیز جو مادے سے مجرد ہو، اس کے لئے عقل ہونا ضرور ہے، تو چاہئے کہ نفس ناطقہ بھی عقل بالفعل ہو، حالانکہ یہ واقعہ نہیں ہے، اس پر اگر آپ یہ کہیں گے کہ بدن اور بدنی کاروبار کی مشغولیت نے نفس ناطقہ کو اپنے افعال سے روک رکھا ہے تو میں کہوں گا کہ اگر یہ واقعہ ہوتا تو تعقلات اور اوراکات میں نفس ناطقہ بدن سے نفع نہ اٹھاتا، حالانکہ ایسا نہیں ہے۔

شیخ نے اس کے جواب میں لکھا۔

ہر وہ چیز جو مادے سے مجرد ہو خواہ کسی قسم کی چیز ہو، اس کا عقل بالفعل ہو نا ضروری نہیں ہے، بلکہ مادے سے جو کامل طور پر مجرد ہو، یعنی اسے تجرید تام حاصل ہو جو مجرد اس صفت سے موصوف ہوگا، اس کے لئے عقل بالفعل ہونا واجب ہے، (میرا مطلب تجرید تام سے یہ ہے، کہ مادہ نہ اس کے قوام کا سبب ہو، اور نہ اس کے حدوث و پیدائش کا سبب ہو، نہ اس ہیئت کا مادہ سبب ہو، جس سے اسے تشخص حاصل ہوتا ہو، اور جس کی وجہ سے وقت کے دائرے سے نکل کر فعلیت کی طرف آنے کے لئے وہ آمادہ ہوا ہو،

بہر حال ہر مجرد چیز کے لئے عقل بالفعل ہو نا ضرور ہے، یہ مسئلہ جس دلیل سے ثابت کیا گیا ہے، وہ انہی عبادات تک محدود ہے جن کی تجرید کامل اور تام ہو، نیز یہ بھی کوئی قابل انکار اور اپنے کی بات نہیں ہے، کہ ہر چیز جو کسی بات میں رکاوٹ پیدا کرتی ہو، اسی سے کسی دوسری بات کا ارتکاب و جواز پیدا ہو، انہی اگر کسی شے کو کسی چیز سے لگاؤ نہیں ہے اسی شے کو دوسری چیز سے تعلق ہو،

میں کہتا ہوں کہ شیخ کی یہ عبارت ذرا تشریح طلب ہے، اور جو مدعا ہے پورے طور پر اس کے لئے اتنی بات ناکافی ہے، اس لئے کہ کہنے والا یہ کہہ سکتا ہے کہ کہ شیخ اور جو لوگ شیخ کے پیرو ہیں نفس ناطقہ کے متعلق ان کا خیال ہے کہ وہ ایک ایسا مجرد جوہر ہے، جو اپنی جوہری ذات کے ساتھ بالفعل موجود ہے، اور مادی عوارض سے وہ پاک ہے، یعنی اس کی ذات میں کسی قسم کے مادی عوارض نہیں پائے جاتے ہیں باقی مادی بدن کو اگرچہ اس میں ضرور دخل ہے، کہ واجب تعالیٰ سے نفس ناطقہ کے شخصی وجود کا فیضان ہو جاتا ہے، اس کی ترجیح کی وجہ بدن ہی ہے، لیکن با ایں ہمہ مادی بدن نفس کے قوام میں ذات و حقیقتہ ہدیتہ و وجود داخل نہیں ہے، اسی صورت میں مذکورہ بالا دلیل اگر صحیح ہے، تو پھر وہ ہر مجرد ہستی میں جاری ہوتی ہے، اور اس بنیاد پر لازم آتا ہے کہ ہر مجرد جوہر کی وجہ سے نفس ناطقہ کے لئے یہ جائز قرار دیا جائے

کہ ذات خود تمام معقولات کا اور اک اسس طور پر کرے کہ کسی قسم کی کوئی رکاوٹ ان معقولات کی طرف سے اس کی راہ میں مائل نہ ہو حتیٰ کہ بدن کو اگر معدوم فساد کر لیا جائے اور بدنی عوارض، نیز ان تمام آثار سے نفس کو بے تعلق مان لیا جائے جو اسکو اور انکی اعمال سے روکتے ہوں، تو چاہئے کہ اس وقت بھی بغیر کسی فکری جدوجہد، نظر و اختساب کی مشقت کے اچانک تمام حقائق کا وہ مائل اور عالم ہو جائے، کیونکہ جو دلیل پیش کی گئی، وہ بوجہ اس میں جاری ہے، لیکن ظاہر ہے کہ اس شرط طبعی کی تالی باطل ہے، اس لئے کہ بچوں کے نفوس اور عقل بیولانی رکھنے والے لوگ جنہوں نے کسی علم میں ابھی جہارت حاصل نہیں کی ہے، اگر ان کے نفوس سے مادے کا تعلق ٹوٹ جائے اور تمام مادی کاروبار سے ایسے نفوس جدا ہو جائیں، تو ہم بالبداہت یہ جانتے ہیں کہ ایسے لوگ کبھی تمام حقائق اور تمام عقلی صورتوں کے اچانک عالم اور عارف کامل نہیں بن جاتے ہیں، پس صحیح جواب اس دشواری کا یہ ہے کہ انسانی نفس اپنے ابتدائے آفرینش کے وقت عقل بالفعل نہیں ہوتا کیونکہ طبعی مادہ اور طبعی صورتوں سے اگرچہ اس کو تجرد حاصل ہے، لیکن خیالی صورتوں سے ابھی اس کا علاقہ باقی ہے اور ان سے وہ مجرد نہیں ہے، نفس کے تجرد کی جو دلیلیں ہیں، ان میں زیادہ تر اسی قسم کی دلیلیں ہیں، جن سے صرف یہ ثابت ہوتا ہے کہ عالم طبعی سے نفس مجرد اور پاک ہے، باقی وہ دلیل جس سے نفس کے عقلی تجرد کو لوگ ثابت کرتے ہیں، یعنی معقولات کا ان کے معقول ہونے کی حیثیت سے، نفس مائل اور عالم ہے، نیز عقلی وحدت اور علمی بسائط کا بھی ان کی وحدت اور عقلی وجود کی حیثیت سے نفس کو اور اک ہونا ہے، تو یہ ایسے دلائل ہیں، جنہیں نفس کے تجرد کے ثبوت میں اوسط درجے کے دلائل میں جگہ دی جا سکتی ہے لیکن ظاہر ہے کہ ان دلیلیوں کا دائرہ محض حسد انسانی نفوس کی حد تک محدود ہے، کیونکہ زیادہ تر اسی قسم کے لوگ پائے جاتے ہیں، جن کے نفوس میں ان امور کا ایسا خالص تغزل جو ہر قسم کے خیال کی آمیزش سے پاک ہونا ممکن ہے۔ خلاصہ یہ ہے کہ انسانی نفوس کے لئے علاوہ اس حسی نشاءات کے اور بھی دو نشاءات ہیں یعنی ایک تو نشاءات خیال اور دوسری نشاءات عقل، قاعدہ یہ ہے کہ ہر انسانی نفس جب خیالی صورتوں کے اور اک کی اسے شوق ہو جاتی ہے، حتیٰ کہ بالآخر

نفس خود بالفعل خیال اور تمہیل بن جاتا ہے، تب وہ پاتا ہے کہ اس کی ذات اس مسمیٰ اور وضعی عالم سے مجرود اور جدا ہے، اور جب یقینی برامین اور حقیقی حدود اور صحیح تعریفات کے ذریعے سے عقل صورتوں کا اور اک نفس میں جڑ پکڑ لیتا ہے، تب وہ بالفعل عقل اور معقول بن جاتا ہے، اور اس وقت اس کو کوہین، اور دونوں جہان سے مجرود ہونیکا تحقیق ہوتا ہے اور اسی مقام پر پہنچنے کے بعد اس میں اس کی قدرت پیدا ہو جاتی ہے کہ جب اور جس وقت جس حقیقت جس ماہیت کا چاہے منتقل کرے، کیونکہ اب تو وہ خود بخود بالفعل عقل صورت بن گیا ہے، حالانکہ یہی نفس جب خیالی صورت ہونے کے مقام پر تھا تو ان عقلی صورتوں کی صرف اس میں قوت اور صلاحیت پائی جاتی تھی،

فصل

عقل فعال کو ہمارے نفوس (یعنی انسانی نفوس سے کس قسم کا تعلق ہے، اس فصل میں اسی سوال کا جواب دیا جائے گا، تم کو بتایا جا چکا ہے کہ انسانی نفوس ایک صورت سے دوسری صورت کی طرف

اور ایک کمال سے دوسرے کمال کی طرف منتقل ہوتے رہتے ہیں، مطلب یہ ہے کہ اپنی ابتدائے انفریش میں مطلق جسم ہونے کی حالت سے اسطقی (عنصری) صورتوں کی طرف اور عنصری صورتوں سے معدنی، معدنی سے نباتی، نباتی سے حیوانی صورت تک پہنچنے کے بعد جب تمام قوتوں کی تکمیل ہو جاتی ہے، تب اس ارتقاء کی انتہا اس ذات پر ہوتی ہے، جس کا شمار ان اشیاء کے ذیل میں کیا جاتا ہے، جنہیں جسمانی مادے سے بے تعلق ہونے میں سب سے ابتدائی چیز سمجھا جاتا ہے پھر یہاں سے ارتقاء کی جو منزلیں شروع ہوتی ہیں، ان کی ابتدا ان موجودات سے ہوتی ہے، جو مادے سے کلیتہً جدا اور علیحدہ ہیں یعنی جن کا اصطلاحی نام ”عقل مستفاد“ ہے، ”عقل مستفاد“ اور ”عقل فعال“ میں بہت کچھ مشابہت پائی جاتی ہے، فرق دونوں میں یہ ہے کہ عقل مستفاد بھی اگرچہ اسی قسم کی ایک صورت ہے، جو مادے سے مفارق اور جدا ہوتی ہے لیکن یہ جدائی اور علیحدگی شروع سے نہیں ہوتی، بلکہ پہلے اس کا تعلق مادے ہی سے ہوتا ہے، پھر مختلف حالات اور اطوار سے گزرنے کے بعد وہ مادے سے مجرود اور پاک ہو جاتی ہے، اور عقل فعال ایک ایسی صورت ہے، جس کا کسی زمانے میں کسی قسم کا کوئی تعلق مادے

سے نہیں ہوتا یعنی مادے سے مجرد ہونے کے سوا اس کے لئے کوئی دوسری صورت ممکن نہیں ہے اگرچہ عقل فعال کی اصل حقیقت یہی ہے لیکن تعجب کی بات ہے کہ باوجود اس کے وہ عقل بالفعل ہی کی ایک قسم اور اسی کی ایک نوع ہے کیونکہ عقل فعال عقل بالفعل سے متحد ہوتی ہے، البتہ اتنی بات ہوتی ہے، کہ جس کی ذات عقل بالقوۃ ہوتی ہے اس کے ساتھ متحد ہو کر عقل فعال اس کو عقل بالفعل بنا دیتی ہے، اور جو بالقوۃ مستقولات ہوتے ہیں یعنی وہی جن کا شمار بالفعل شکیلات کے سلسلے میں تھا، انہیں بھی عقل فعال بالفعل مستقولات بننے کی حیثیت عطا کر دیتی ہے، اسلئے کہ بذات خود شے ظاہر ہے کہ قوت کے دائرے سے فعلیت کے مقام پر نہیں پہنچ سکتی، اگر ایسا ہو گا، تو اس کے یہ منی ہوں گے کہ ایک ہی چیز جامل بھی ہے اور معمول بھی، آخر کوئی چیز خود اپنے آپ کو کس طرح بنا سکتی ہے نیز یہ بھی لازم آتا ہے کہ قوت فعل میں جائے، حالانکہ یہ محال ہے، اس لئے کہ جو چیز معدوم ہوتی ہے، وہ اگر موجود ہوگی تو کسی ایسی چیز ہی کے ذریعے سے موجود ہو سکتی ہے جو بالفعل موجود ہو یا جسم جب گرم ہو گا، تو اس کو گرم کرنے والا یقیناً اس کے سوا اور اس کا غیر ہی ہو سکتا ہے، یا جسم روشن، اسی وقت ہو سکتا ہے جب کوئی ایسی چیز جو بذات خود منور اور روشن ہو، وہ اس کو روشن کرے، بہر حال عقل فعال کی عقل بالقوۃ سے وہی نسبت ہے جو آفتاب کو ان چیزوں کے ساتھ ہوتی ہے، جو اندھیرے میں اس کی صلاحیت رکھتی ہوں، کہ جب آفتاب کی ان پر روشنی پڑے تو وہ معلوم ہوں اور دیکھی جاسکیں، یعنی بالقوۃ مُبْصِر، اور قابل دید ہوں، وجہ اس کی یہ ہے کہ بصیر (بینائی) دراصل ایک استعدادی قوت و صلاحیت، اور مادے کی ایک خاص ہیئت اور حالت کا نام ہے اور وہ چیزیں جو اندھیرے میں اس قابل ہوتی ہیں کہ روشنی پڑنے کے بعد دیکھی جاسکیں وہ دکھائی دیئے جانے کی صرف اپنے اندر صلاحیت رکھتی ہیں، بہر حال خود سمجھ میں بینائی کی جو طاقت پائی جاتی ہے وہ بالفعل دیکھنے کے لئے کافی نہیں ہے اسی طرح ان مختلف رنگوں میں بھی اس کی صلاحیت نہیں ہے، کہ وہ بالفعل (روشنی کے بغیر) دکھائی دیں بلکہ آفتاب بینائی کو بھی ایک روشنی بخشا ہے، جو آدمی کی سمجھ سے متصل ہو جاتی ہے، اور رنگوں کو بھی آفتاب ہی روشنی عطا کرتا ہے جو ان کے ساتھ متصل ہو جاتی ہے، اس کے بعد اس روشنی کے

ذریعے سے جو آفتاب سے تقسیم ہوتی ہے آدمی کی قوت بینائی بالفعل دیکھنے والی بن جاتی ہے اور اسی روشنی کے ذریعے سے رنگ بھی بالفعل دکھائی دینے لگتے ہیں، حالانکہ اس سے پہلے ان میں دیکھ جانے کی صرف صلاحیت اور قوت پائی جاتی تھی، آفتاب کی یہ روشنی حاصل مدغمسوس وجود ہر کی ایک شکل اور قسم ہے، یونہی (عقل فعال) جو ہمیشہ بالفعل عقل کی حالت میں رہتی ہے وہ عقل ہیولانی کو ایک خاص قسم کا وجود عطا کرتی ہے، اس وجود کا تعلق عقل ہیولانی سے وہی ہے، جو روشنی کا قوت بینائی سے ہے، پھر جس طرح آدمی کی آنکھ اور قوت بینائی روشنی کے ذریعے سے اسی روشنی کو دیکھتی ہے جو اس کے دیکھنے کی سبب ہے اور اس آفتاب کو بھی اسی روشنی سے دیکھتی ہے، جو اسی آفتاب سے چھوٹی رہتی ہے اور جن چیزوں میں دکھائی دینے کی قوت و صلاحیت ہوتی ہے انہیں بھی اسی روشنی کے ذریعے سے بالفعل دیکھتی ہے یہی حال عقل ہیولانی کا ہے، کہ عقل فعال اسے جس قسم کا عقلی وجود عطا کرتی ہے اس عقلی وجود سے خود اس عقلی وجود کا بھی اسے تعقل ہوتا ہے، اور اسی کے ذریعے سے وہ اس عقل بالفعل کا بھی تعقل کرتی ہے جس نے عقل ہیولانی پر اس عقلی نور اور وجود کا فیضان کیا ہے، اور اسی عقلی نور وجود کے ذریعے سے اسی تمام ماہیات جو بالقوۃ معقول تھیں، بالفعل معقول ہو جاتی ہیں نیز اسی عقلی نور کی وجہ سے عقل ہیولانی خود عقل بالفعل بن جاتی ہے بلکہ جس طرح عقل ہیولانی اس عقلی نور اور وجود کی وجہ سے عقل بالفعل بن جاتی ہے، یونہی وہ ساری ماہیات جو قوت و صلاحیت کی حالت سے شکل و فعلیت کی شکل اختیار کرتی ہیں، وہ بھی بالفعل معقول بن جاتی ہیں، کیونکہ جو میرا خاص نظریہ ہے، اس کو پیش نظر رکھنے کے بعد واقعے کی صورت یہی ہو سکتی تھی، مطلب یہ ہے کہ تم جان چکے ہو کہ سیرے نزدیک جس محسوسات سے کوئی الگ چیز نہیں ہے، بلکہ وہ مجسمہ محسوسات ہے، اور یہ بھی بتایا گیا تھا کہ ہمارے اندر جو محاسن جو ہر ہے وہ محسوسات کا جو ادراک کرتا ہے، تو اس کو یہ ادراک خود انہی محسوسات کی راہ سے حاصل ہوتا ہے مثلاً بینائی کے ذریعے سے بذات خود وہی چیزیں آدمی کو دکھائی دیتی ہیں جنہیں ہماری آنکھ دیکھتی ہے، یعنی بینائی کا تعلق براہ راست انہی چیزوں سے ہوتا ہے جو ہمارے بالفعل مبصرات ہیں، اسی طرح سے ہماری عقل بالفعل کو براہ راست خود مقولات کی ذات کا ادراک، انہی مقولات کے ذریعے سے اس وقت ہو جاتا ہے جب وہ بالفعل معقول بن جاتے ہیں۔

یہاں یہ معلوم ہونا چاہئے کہ خارجی مواد میں جن اشکال اور حیثیتوں، الوان اور رنگوں کا قیام ہوتا ہے میرے نزدیک براہ راست آدمی کی قوت بینائی انکو نہیں دیکھتی یعنی یہ چیزیں مبصر بالذات نہیں ہیں جس کی وجہ وہی ہے کہ مادی اجسام، اور ان کے اعضاء کو کسی چیز کے سامنے حضور حاصل نہیں ہو سکتا، ہم نے اس دعوے پر برہان بھی قائم کیا ہے اور ظاہر ہے کہ جو چیز حضور کی صفت سے محروم ہوگی وہ کسی اور کی قوت کے سامنے کیسے حاضر ہو سکتی ہے، بلکہ مثلاً بینائی کی جس کے سامنے جو چیز بالذات حاضر ہوتی ہے وہ دراصل صورت ہے، جو ان چیزوں کے مماثل ہوتی ہے، جنہیں عوام مبصرات قرار دیتے ہیں، یعنی جن کے متعلق عام خیال یہ ہے کہ آدمی انہی کو دیکھتا ہے، الغرض خارجی رنگوں کو اس چیز سے جو واقع میں دکھائی دیتی ہے یعنی مبصرات بالفعل سے وہی تعلق ہے، جو خارجی مہبتوں کو عقلی صورتوں سے ہے، اور مبصرات بالفعل پر آفتاب سے جو روشنی فائض ہوتی ہے اس کا حال وہی ہے، جو اس خارجی مادی وجود کا حال ہے، جو مبداء مفارق (عقل خالص) سے طبعی صورتوں پر فائض ہوتا ہے اسی طرح جو چیزیں بالفعل مبصرات ہیں ان کو بالفعل بینائی سے وہی نسبت ہے جو مقولات بالفعل کو عقل بالفعل سے ہے، اور عقل بالفعل جس طرح بحسنہ اپنے مقولات سے متحد ہوتی ہے، اسی طرح بالفعل بینائی بھی بحسنہ اپنے مبصرات سے متحد ہو جاتی ہے، پھر عقل اور مقولات کے سلسلے میں جیسے عقل فعال کے وجود کو مانا جاتا ہے، یا جسے کہ جس اور محسوس کے سلسلے میں بھی کوئی چیز ایسی نکلے، جو عقل فعال کی حیثیت یہاں کہتی ہو، یعنی اس کو حس اور محسوس سے وہی نسبت ہو، جو عقل فعال کو عقل اور مقول سے ہوتی ہے۔

پھر حال اس وقت جاری گفتگو کا حقیقی رخ اس سلسلے کی طرف ہے، کہ عقل ہیولانی میں اس مفارق اور مجر و عقل یعنی عقل فعال کو کچھ عمل کرتی ہے، یہ عمل قریب قریب اسی عمل کے ہے جو بصیر و مبصرات (یعنی بینائی اور جو چیزیں دیکھی جاتی ہیں) ان کے ساتھ آفتاب کی روشنی عمل کرتی ہے، اسی کار فرمائی اور عمل کی وجہ سے اس عقل کا نام عقل فعال (یعنی فعل و عمل کرنے والی عقل) رکھا گیا ہے، سبب اول (حق تعالیٰ) کے بعد جن مفارق اور مادی سے مجر و امور کا ذکر کیا جاتا ہے، ان کے سلسلے میں اس عقل فعال کا

جمہور حکماء کے نزدیک دسواں مرتبہ ہے، (اسی لئے اس کا دوسرا نام عقل عاشر بھی ہے) اس عقل سے آدمی کے نفس ناطقہ میں وہی اثر پیدا ہوتا ہے جو اثر بیانی میں روشنی سے پیدا ہوتا ہے، تو اس وقت ان محسوسات سے جو خیالی قوت میں محفوظ رہتے ہیں، نفس ناطقہ میں ایسے معقولات حاصل ہوتے ہیں جن میں بعض ادائل اور بعض توانی ہوتے ہیں (یعنی بعض معقولات تو ایسے ہوتے ہیں جن کی طرف نفس کی توجہ پہلے مائل ہوتی ہے، اور بعض کی طرف دوسرے درجے میں توجہ ہوتی ہے، معقولات کے پہلے سلسلے کا نام معقولات اولیہ، اور دوسرے کو معقولات ثانیہ کہتے ہیں)۔

پھر چیزیں مادے سے پاک اور مجرد ہیں، اور استعداد و قوت، تاثر و انفصال کی آلو و گیوں سے ان کا دامن و افکار نہیں ہے، ان میں باہم فرق و امتیاز صرف ان کے کمال و نقص کی وجہ سے پیدا ہوتا ہے اسی طرح مبداء اول (حق تعالیٰ) میں اور ان مجرد و مفارق امور میں فرق و امتیاز کی بنیاد بھی یہی کمال و نقص کا ہے اور میں نے پہلے بھی اس کی طرف اشارہ کیا ہے کہ عقل فعال بھی عقل مستفاد ہی کی ایک قسم ہے، اور اس عقل فعال میں موجودات کی صورتیں اسی ترتیب سے پائی جاتی ہیں جس ترتیب سے وہ خارج میں موجود ہیں، یعنی الانشرف فلاشرف کی ترتیب جس کا مطلب یہ ہے کہ شرفت میں جس کا مرتبہ جتنا زیادہ ہے، وہ پہلے موجود ہوتی ہے اور اس کے بعد شرافت میں جس کا مرتبہ ہو گا وہ اس کے بعد موجود ہوگی علی ہذا القیاس اسی ترتیب سے یہ چیزیں پائی جاتی ہیں۔ اگر موجودات کی یہ صورتیں عقل فعال میں موجود ہونے اور اس میں حلول پانے کی وجہ سے باہم ممتاز نہیں ہوتیں۔ لیکن باوجود اس عدم امتیاز کے ان میں ترتیب پائی جاتی ہے، اور وہ مذکورہ ترتیب کے ساتھ مرتب ہوئی ہیں یقیناً اس کا شمار عجائبات میں ہو سکتا ہے، اسی کے ساتھ ایک بات یہ بھی ہے، کہ ان صورتوں کی جو ترتیب عقل فعال میں پائی جاتی ہے وہ اس ترتیب سے مختلف ہے جو عقل مستفاد میں بھی صورتوں کی ہے، جس کی وجہ یہ ہے، کہ عقل مستفاد کے لئے جو چیزیں ابتدائی اور اولی معقولات بن سکتی ہیں، وجود کے حساب سے وہ بہت زیادہ ادنیٰ اور خمیس درجے میں ہوتی ہیں، اور قاعدہ ہے، کہ ہم جب عام اشیاء کے اور اک سے خاص چیزوں کے علم تک ترقی کرتے ہیں، تو ترقی کے اس سلسلے میں جو چیز سب سے زیادہ ذلیل

دعویٰ ہوگی، علمی اعتبار سے وہی وجوداً پہلے ہوگی، یہ قاعدہ تو علم کا ہے کہ اشیائے عامہ پہلے اور خاصہ کی باری ان کے بعد آتی ہے، لیکن علت و معلول کے سلسلے میں ہمیشہ عام طبائع خاص طبیعتوں کے معلول ہوتے ہیں،

بہر حال علمی اعتبار سے آدمی کو پہلے اشیائے عامہ کا علم حاصل ہوتا ہے، ان کے بعد ان محصل انواع کا جو اپنے وجود میں ان امور سے زیادہ کامل ہوتے ہیں، جو ہمارے لئے زیادہ جانی پہچانی ہیں، اور جو کا علم ہمارے لئے سب سے زیادہ آسان ہے، الغرض جو چیز وجود کے حساب سے جتنا زیادہ کامل ہوگی ہمارے علم و ادراک کے اعتبار سے وہی قدر زیادہ مجہول ہوگی یعنی جب ہم ادراک و علم کی راہ میں پہلی دفعہ قدم اٹھاتے ہیں، تو ہمارا یہی حال رہتا ہے، اسی لئے بسا اوقات ایسے عقول جن میں اثر پذیر سی اور انفعال کا مادہ زیادہ ہوتا ہے، وہ جب عقل بالفصل کے مقام تک پہنچ جاتے ہیں، تو ان میں موجودات کی ترتیب اس ترتیب کے بالکل برعکس ہوتی ہے، جو ترتیب ان موجودات کی عقل فعال میں پائی جاتی ہے، ترتیب کا یہ قصہ تو موجودات میں ان کے حدوث و پیدائش کے اعتبار سے ہے، یعنی موجودات کی پیدائش اسی ترتیب سے ہوتی ہے،

لیکن بقاء کے اعتبار سے ان کی ترتیب کا حال یہ ہے، کہ عقلی جبلت اور الہی دین رکھنے والے موجودات (یعنی مجردات عقلیہ) میں وہی الاشرف فالاشرف اور الانور فالانور کی ترتیب پائی جاتی ہے، یعنی جو جتنا زیادہ شریف اور زیادہ روشن ہے، وہ اپنے سے کم شریف اور کم روشن سے مقدم ہوں گے، یہاں یہ بھی جان لینا چاہئے کہ عقل فعال میں طبعی صورتوں کا وجود جس طریقے سے بھی پایا جاتا ہو، لیکن جب تک وہ عقل فعال میں ہوتی ہیں تقسیم کو قبول نہیں کرتیں، لیکن ان ہی طبعی صورتوں کا تحقق جب مادے میں ہوتا ہے، تو وہ انقسام پذیر ہو جاتی ہیں، معلم اول و وسطا طالیس سے یہ نواہیت نقل کی جاتی ہے کہ اس نے اپنی کتاب "النفس" میں بیان کیا ہے۔

یہ کوئی عجیب بات نہیں ہو سکتی کہ عقل فعال جو ایک غیر متزلزل و غیر متبدل ہے،

اس کی ذات ایسی چیزوں سے متحرک ہو جائے جن کی تقسیم نہیں ہو سکتی اور پھر عقل فعال

لمرے کو ان غیر تقسیم چیزوں کی شبیہ عطا کرے جس کا وہ ہر ذات میں پائی جاتی ہیں،

مگر مادہ ان شبیہوں کو جب قبول کرے گا تو اس وقت وہ قسمت پذیر اور تقسیم ہوں گی۔

فصل

ہر چیز جسے اپنی ذات کا تعقل ہو ضرور ہے، کہ اس کا تعقل مجہدہ اس کی ذات ہو، اسی لئے جب تک اس کی ذات باقی رہے گی اس کا یہ تعقل بھی وہی باقی رہے گا، اسی وجہ سے اس فصل میں بحث کی جائے گی، عام لوگوں نے اس مدعا کے ثبوت میں جن امور کا تذکرہ کیا ہے ان کی تقریر یہ ہے کہ جس چیز کو اپنی ذات کا تعقل ہوگا، تو اس کی وجہ یہی ہو سکتی ہے، کہ یا اس کی ذات خود اپنی ذات کے آگے حاضر ہوگی، یا اس کی ذات کے سامنے کوئی اور صورت حاضر ہوگی، دوسری شے تو غلط ہے، کیونکہ یہ صورت اس چیز کی ذات کے ساتھ یا نوعی ماہیت کے اعتبار سے مساوی کی نسبت رکھے گی، یا نوعی ماہیت میں اس سے مختلف ہوگی، پہلی صورت صحیح نہیں ہو سکتی، اسی لئے کہ نوعی ماہیت میں جس صورت کو اس تعقل کرنے والی شے کی ذات کے مساوی اور مطابق قرار دیا گیا ہے، اگر اس صورت کا حلول خود اس شے کی ذات میں مانا جائے گا تو ظاہر ہے کہ اس وقت اس صورت میں اور شے کی ذات میں کسی قسم کا امتیاز باقی نہ رہے گا نہ ماہیت کے اعتبار سے امتیاز پیدا ہوگا اور نہ اسی ماہیت کے لازم کے اعتبار سے نہ اور کسی قسم کے عوارض کے اعتبار سے ان میں امتیازی کیفیت پیدا ہوگی، خلاصہ یہ کہ دونوں میں امتیاز کی کوئی وجہ باقی نہیں رہتی جس کا مطلب یہی ہوگا کہ ان دونوں میں دوئی باقی نہ رہے گی، حالانکہ فرض کیا گیا تھا کہ یہ دونوں دو ہیں ہر اور اگر دوسری شے اختیار کی جائے یعنی یہ مانا جائے کہ صورت اور تعقل کرنے والی شے کی ذات باہم ماہیت کے اعتبار سے مختلف ہیں تو ظاہر ہے کہ اس قسم کی صورت کے حصول سے اس ذات کا تعقل ممکن نہ ہوگا، بلکہ جس چیز کی یہ صورت صورت ہوگی اسی کا تعقل اس صورت سے ہوگا، پس معلوم ہوگا کہ ذات کے تعقل کی کوئی شکل اس کے سوا نہیں ہے کہ خود اس ذات کو اپنی ذات کے سامنے حضور حاصل ہو، اس لئے ضروری ہے کہ ذات کا تعقل ہمیشہ دائمی ہوگا۔ یہ سچی وہ تقریر جو عوام کی طرف منسوب ہے۔

میں کہتا ہوں کہ اس دلیل کا شمار دنیا کی کمزور ترین دلیلوں میں کرنا چاہئے اس لئے کہ ایسی ذاتیں جو نوعی حقیقت اور ان کے لازم میں باہم برابر اور مساوی ہوتی ہیں، ان میں اپنے شخصی وجودوں کے اعتبار سے امتیاز پیدا

ہو سکتا ہے، آخر نوع انسانی کے افراد و اشخاص میں جو امتیازات پائے جاتے ہیں، کیا ان افراد کے وجود کے خاص خاص رنگ ہی کا یہ نتیجہ نہیں ہے؟ اسی طرح انسان کی عقلی صورت اور اس کے خارجی اشخاص و افراد میں جو امتیاز پایا جاتا ہے یقیناً یہ صرف وجود ہی کے خاص رنگ و صفت اور طریقہ کا نتیجہ ہے یعنی انسان کی عقلی صورت جو ذہن میں پائی جاتی ہے، اس کے وجود کی حیثیت ایک ایسے عارضی امر کے وجود کی ہے۔ تو کسی موضوع میں پایا جاتا ہو جیسا کہ ان لوگوں کا عام خیال ہے، اور خارج میں اس کا وجود چایا جاتا ہے وہ ایسا وجود ہے جو موضوع میں نہیں پایا جاتا، بلکہ کسی ایک ہی ماہیت کے متعلق یہ بات کہ خارج میں تو جوہری وجود کے ساتھ موجود ہو، اور عقل میں عرضی وجود کے ساتھ پائی جائے ان لوگوں (مثالیوں) کے خیال کے مطابق کوئی تعجب کی بات نہیں ہے اور جب ان کا یہی مذہب ہے تو ایسی صورت میں اگر کوئی شخص اپنی ذات کی ماہیت کا تعقل کسی ایسی زائد صورت سے کرے جو اس کی ماہیت کے مطابق ہو، تو اس سے کسی قسم کا محال لازم نہیں آتا۔

نیز ہم خود اپنے متعلق یہ کرتے ہیں کہ اپنی ذات کا بھی تصور کرتے ہیں اور ذات کے اس تصور کا بھی تصور کرتے ہیں، اب اگر اپنی ذات کا تعقل کسی زائد صورت کے ذریعے سے ممکن ہو تا تو ہم میں تعقل نہ پایا جاتا حالانکہ یہ واقع ہو رہا ہے ہف (یہ خلاف مفروض ہے)

پس تحقیق کے بعد جو بات قرین صواب معلوم ہوتی ہے وہ یہ ہے کہ ہر شے کی حقیقت اور ذات کا مطلب اس کے سوا کچھ نہیں ہے، کہ اس کی ماہیت ایک خاص طرز کے وجود کے ساتھ پائی جاتی ہے، اس کے بعد اب ہم کہتے ہیں کہ کسی قسم کا شخصی وجود ہو اس کے تعقل کی کوئی صورت اس کے سوا نہیں ہے، کہ خود اسی وجود کا حضور (ماقل کے سامنے ہو) جیسا کہ بار بار یہ بات گزری ہے، اب اگر کسی کو اپنی ذات کا تعقل کسی زائد صورت کے ذریعے سے ہو گا، تو ظاہر ہے کہ اس کی ذات کا وجود اس صورت کے وجود کا غیر ہو گا، کیونکہ اس تعقل کرنے والے کی ذات تو جوہر ہے اور صورتیں ظاہر ہے، کہ اعراض ہیں، اور جوہر کے وجود کو عرض کے وجود سے جو ذاتی

سفارت ہے وہ مخفی نہیں ہے گویا یہ تعقل ایسا ہی ہو گا جیسے کوئی اپنے سوا کسی ایسے
دوسرے شخص کا تعقل کرے، جو ماہیت میں اس کے مشابہ ہو،
ایک اور دلیل اسی دعوے کے ثبوت کی وہ بھی ہے، جس کا ذکر صاحب تلویحات
کے حوالے سے پہلے گزر چکا، یعنی یہ بات کہ ہر ذہنی صورت کلی ہونے کی صفت سے
بافضل یا بالقوة موصوف اور معروض ہوتی ہے، خواہ اس میں جتنے قیود کا اضافہ
کیوں نہ کیا جائے، یہ تو ذہنی صورتوں کا حال ہے، اور تعقل کرنے والی ذات ظاہر
ہے کہ ہمیشہ خارجی شخص ہوتا ہے۔

نیز ہم اپنی اپنی ذات کا تعقل اس طور پر کرتے ہیں کہ اس میں کسی دوسری
چیز کی شرکت قطعاً ناممکن ہوتی ہے، ظاہر ہے کہ ایسی صورت میں اس قسم کا تعقل
کسی دوسری صورت سے نہیں ہو سکتا، بلکہ جب بھی یہ تعقل ہو گا خود اپنی وجودی
ہویت کے سوا اور کسی ذریعے سے نہیں ہو سکتا اسی سلسلے کی ایک بات وہ بھی
ہے، جس کا ذکر صاحب تلویحات نے اس لئے کیا ہے تاکہ مطلب اور زیادہ واضح
ہو جائے کہتے ہیں

میں ہر چیز سے الگ ہو کر صرف اپنی ذات کے ساتھ تنہا اور مجرد
رہ گیا، اس وقت میں نے اپنے جب کو دیکھا تو پایا کہ وہ ایک شخص اور
وجود ہے، جس کے ساتھ یہ بات بھی مل گئی ہے کہ کسی موضوع محل میں نہیں
پایا جاتا یعنی وہی بات جو ہر ہونے کی تعریف ہے، اس کے سوا میں نے
اپنے تعلقات اور اقتسابات اس جرم کی طرف پایا جس کے ذریعے سے
نفسیہ نفس ناطقہ انسانی کی تعریف کی جاتی ہے،

ان دونوں امور میں سے اقتسابات اور تعلقات تو میری ذات
سے خارج نظر آئے، اور موضوع میں نہ ہونا، یہ ایک سلبی چیز تھی، اگرچہ جوہریت
کا ایک اور معنی بھی ہے، لیکن اب تک میں صحیح علم پر اسے سمجھ نہ سکا ہوں
لیکن خود اپنی ذات میری گرفت میں پوری طرح سے آ رہی ہے، اور میں اپنے
کو اس سے غائب نہیں پاتا، اور نہ اس کی کوئی افضل ہے، کیونکہ اپنی ذات
کو ہم صرف اس لئے جانتے ہیں کہ اس سے ہم غائب نہیں ہیں، اگر اس کی

کوئی فصل یا خصوصیت وجود کے سوا ہوتی تو یقیناً اس کا بھی ادراک نہیں ہوتا، اس لئے کچھ سے ظاہر ہے کوئی چیز خود میری ذات سے تیار و قریب نہیں ہے، اور ہم جب اپنی ذات کی تفصیل اور تحلیل کرتے ہیں، تو اس میں وجود اور ادراک کے سوا اور کچھ نہیں پاتے، اب ہماری ذات دوسری چیزوں سے (فصل کی وجہ سے نہیں) بلکہ بیرونی حواض اور اس خاص ادراک کی وجہ سے ممتاز ہوتی ہے، جس کا اجمعی ذکر کیا گیا،

جس کا یہی مطلب ہوا کہ وجود کے سوا ہمارے اندر اور کچھ نہیں ہے، کیونکہ اپنے متعلق میں جو کچھ بھی اور اک ہوتا ہے وہ صرف یہی ہے کہ میں ایک وجود کا ادراک ہو رہا ہے پس یہی وجود ہماری حقیقت ٹھہری اس لئے کہ وجود کے سوا یہاں دوسری چیز جو پائی جاتی ہے یعنی اس وجود کا ادراک، سو اس اور اک کا اگر کوئی محصل مفہوم حاصل کیا جائے (یعنی ایک تو اس کا اضافی مفہوم تھا جو ہماری ذات کی طرف منسوب تھا) اب اگر اس مفہوم کے سوا ادراک کو کوئی منفیہ اضافی محصل حقیقت قرار دیا جائے، تو اس وقت بھی اور اک جب ہوگا کسی شے ہی کا ادراک ہوگا اور ہماری ذات کا حال یہ ہے کہ اس کے تقوم میں اس اور اک کو تو دخل ہی نہیں ہے جو خود اس کی طرف منسوب ہے، کیونکہ اگر اس اور اک سے قطع نظر بھی کر لیا جائے جب بھی میری ذات میری ذات ہی باقی رہتی ہے، اور جب اس اور اک سے اس کا تقوم نہیں ہوتا، تو کسی دوسری چیز کے ادراک کو ہماری ذات کے تقوم میں کیا دخل ہو سکتا ہے، کیونکہ یہ ضروری نہیں ہے کہ ہم ہوں، اور میں اپنے سوا کسی دوسری چیز کا ادراک بھی ہو، البتہ دوسری چیزوں کے ادراک کی ہم میں استعداد صلاحیت ضرور ہوتی ہے۔ لیکن ظاہر ہے کہ ادراک کی صلاحیت کسی چیز کی حقیقت کا جز نہیں بن سکتی بلکہ اس کی حیثیت ایک عرضی مفہوم کی ہے، بہر حال ہر شخص جو اپنی ذات کا ادراک کرے گا، یعنی اپنے مدانا، اور میں، کی لاء سے اپنے کو پائے گا، پھر اپنے اس اور اک

اور یافت کی جب وہ تحلیل و تفصیل کرے گا تو اپنے سامنے بجز ایک ایسے وجود کے جسے اپنی ذات کی خود یافت ہے، اور کچھ نہ پائے گا، اسے محسوس ہوگا کہ اس قسم کا وجود جسے اپنی ذات کی خود یافت ہے، اور وہ انا، میں) کا ایسا مفہوم جو واجب اور واجب کے سوا ہر چیز کو عام ہو، دونوں میں کوئی فسق نہیں ہے یعنی دونوں پر یہ بات صادق آتی ہے، کہ وہ ایک ایسی چیز ہے جسے اپنی ذات کا ادراک ہو رہا ہے، اب اگر ہماری حقیقت اس وجود کے سوا ہوتی، تو اس کا مطلب یہ ہوگا کہ وہ انا کے مفہوم کو ہماری حقیقت سے وہی تعلق ہے جو کسی عرضی اور خارجی صفت کو موصوف سے ہوتا ہے گویا اپنی ذات سے ہم جس وقت غائب نہیں ہوتے (یا ہماری ذات ہمارے سامنے ہوتی ہے) اس وقت اس عدم غیوبیت کا اثر یہ ہوتا ہے کہ ہم بجائے اپنی ذات کے ذات کی ایک عرضی اور خارجی صفت کا ادراک ہوتا ہے اور اس وقت بھی اپنی ذات سے ہم غائب ہی رہتے ہیں، حالانکہ یہ محال ہے ان تمام امور کا یہ اثر ہے، کہ بالآخر میں اسی فیصلے پر پہنچا ہوں کہ میری ماہیت خود وجود ہی ہے، اور ذہن و عقل میں ہم اپنی ماہیت کی اگر تحلیل و تفصیل کریں گے، تو ایسے سبلی امور جن کے نام وجود ہی قسم کے ہوں، یا وجود ہی چیز کی طرف منسوب ہوں اور کوئی چیز ہمیں ہاتھ نہیں لگ سکتی، اب اگر کوئی یہ سوال کرے کہ ہماری ذات کی فصل کوئی مجہول فصل ہے، تو اس کا جواب یہ ہے کہ جب ”انا“ (میں) کے مفہوم کا مجھے اور اک ہوتا ہے تو اس ادراک میں اس مجہول فصل کا اضافہ نہیں ہوتا جس سے معلوم ہوا کہ وہ ”فصل مجہول“ میری نسبت سے ”موجود“ ہے یعنی غائب ہے۔ پس ظاہر ہوا کہ ایسی فصل مجہول میری ذات سے خارج ہے اس پر اعتراض کیا گیا کہ تو چاہئے کہ مختار وجود واجب ہو جائے حالانکہ یہ واقعہ نہیں ہے میں کہتا ہوں کہ واجب وجود اصل اس وجود کا نام ہے، جس سے زیادہ تام اور کمال کوئی دوسرا وجود نہ ہو، مگر میرا وجود تو ناقص وجود ہے، میرے وجود کو واجب کے وجود سے وہی نسبت ہے جو شعاع کو اور نور کو انوار کے نور سے نسبت ہے، اور قاعدہ ہے کہ کمال و نقص کی وجہ سے جو اختلاف

چیزوں میں پایا جاتا ہے، اس اختلاف کے لئے ان مہول کی ضرورت نہیں ہوتی، جو ان میں اختیار پیدا کرے ہمارے وجود کا اسکاں یہی اس کا نقص ہے اور واجب کے وجود کا وجوب یہی اس کا کمال ہے، اور ایسا کمال جس سے زیادہ کمال ترکوئی دوسری چیز نہیں ہو سکتی۔

صاحب مطارحات کا کلام ختم ہوا،

واقعہ یہ ہے کہ یہ بڑا استوار اور شہسور بیان ہے، جن باتوں کا اس میں ذکر کیا گیا ہے سب کی سب بنجیدہ اور پختہ ہیں، میں نے تو معلولی جوتوں سے وجوب ذاتی کا ازالہ اس طریقے سے کیا تھا کہ جو چیزیں معلول اور مخلوق ہیں، دراصل ان کے وجود کی ذات ہی میں تعلق اور دوسرے کی دست گیری داخل ہے، اسی کی تعبیر تعلق الذات کے الفاظ سے کی جاتی ہے جو وجود ہی کی قسم ہے، ان میں جو ضرورت پائی جاتی ہے وہ ازلی ضرورت نہیں ہے، بلکہ ان میں ایک قسم کی ایسی ذاتی ضرورت پائی جاتی ہے، ہمارا سوچنا کہ باقی رہ سکتی ہے، جب تک ذات الہی کے فیوض و سائط پر اور و سائط سے گزر کر آخری معلولوں پر نازل ہوتے رہیں گے!

خیر، یہ تو صاحب مطارحات کے ایک جہلہ مقررہ کے متعلق ایک ضمنی بات تھی، چاہئے کہ میں اس مسئلے کی طرف توجہ کروں، جسے چھوڑ کر ہم اس میں الجھ گئے تھے، یعنی اپنی ذات کا اور اک شے کو جو ہوتا ہے وہ خود اس کی اپنی ذات ہی ہوتی ہے، نیز اپنی ذات کا اور اک و علم شے کو خود اپنی ذات سے دوامی رنگ میں قائم رہتا ہے، آدمی میں ہمیشہ اپنی ذات کا تعقل و شعور باقی رہتا ہے، اسکی ایک کھلی ہوئی علامت یہ ہے کہ آدمی جب اپنے حالات کا اندازہ اور تجربہ کرتا ہے تو وہ خود یہ پانتا ہے کہ اپنی ذات کا اور اک اس میں ہمیشہ اس وقت تک باقی رہتا ہے جب تک اس کی ذات باقی ہے، جس کی وجہ یہ ہے کہ آدمی جب کسی اور کی یا تحریکی فعل کا ارادہ کرتا ہے تو ظاہر ہے کہ اسوقت اس کے ارادے کا رخ مطلق اور اک، یا مطلق تحریک کی طرف نہیں ہوتا، بلکہ جب توجہ ہوتی ہے، تو کسی مخصوص چیز ہی کے ایسے اور اک کی طرف ہوتی ہے جو خود اس سے صادر ہوئی ہے اور جس کا حصول خود اس میں ہوتا ہے، یہی حال تحریک کا بھی ہے، یعنی کسی دشمن یا گرمی یا سردی سے جب کوئی بھاگتا ہے تو ظاہر ہے کہ اس کی یہ گریز مطلق

وٹھمن سے نہیں، بلکہ خاص وٹھمن سے جوتی ہے، یا مطلق، اگر مری سے نہیں بلکہ اس مخصوص گرمی سے بھاگتا ہے، جو اسے گچی ہو، اور اس کی ذات تک پہنچی ہو، ظاہر ہے، کہ گرمی یا سردی کا ذات تک پہنچنا یہ بات چاہتی ہے، کہ اپنی ذات کا علم اسے حاصل ہو، یعنی کسی کام، یا کسی خواہش کی تکمیل کا جو ارادہ کرتا ہے، تو وہ یہ نہیں چاہتا کہ مطلقاً فعل کا حصول ہو جائے، بلکہ چاہتا ہے کہ اس کی ذات سے منسوب ہو کر اس فعل کا ظہور ہو، یا اس خواہش کی تکمیل ہو، الحاصل یہ ساری باتیں اسی پر مبنی ہیں کہ آدمی کو اپنی ذات کا علم ہو، پس معلوم ہوا کہ خود اپنی ذات کا علم انسان کے تمام علوم میں سب سے پہلے نمبر پر ہے، اسی کو سب پر تقدم حاصل ہے، اور یہ ایسا علم ہے، جو آدمی سے جدا نہیں ہوتا بلکہ ہمیشہ اس کے سامنے حاضر رہتا ہے، یہاں کوئی یہ نہیں کہہ سکتا کہ اپنی ذات کا علم ہیں ایک خاص واسطے اور ذریعے سے ہوتا ہے یعنی میرا فعل اور کام اس علم کا ذریعہ بنتا ہے، ہم اپنے اس فعل سے اپنی ذات پر دلیل قائم کرتے ہیں، یہ دعویٰ اس لئے غلط ہے، کہ اپنے فعل سے اپنی ذات پر اگر دلیل قائم کی جاتی ہے، تو سوال ہوتا ہے، کہ مطلق فعل سے یہ کام لیا جاتا ہے، یا خاص اس فعل سے جس کا صدور ہم سے ہوا ہے اور اسی سے ہماری ذات کیتا چلا یا جاتا ہے، اگر فعل مطلق سے یہ کام لیا جاتا ہے، تو ظاہر ہے کہ فعل مطلق تو فاعل مطلق ہی کا محتاج ہوتا ہے، اس لئے اس سے اگر ثابت بھی ہو گا، تو فاعل مطلق نہ کہ وہ خاص فاعل جو خود ”ہم“ ہیں، اور اگر ہمارے فعل سے ہماری ذات پر دلیل قائم کی جاتی ہے تو ظاہر ہے، کہ اپنے فعل کا علم ہیں اس وقت تک نہیں ہو سکتا جب تک اپنی ذات کو ہم نہ جانیں تو اس کا مطلب یہ ہوا کہ ہم اپنی ذات کو اس وقت تک جان نہیں سکتے جب تک کہ اپنی ذات کو ہم نہ جانیں جو کھلا ہوا دور ہے اور باطل ہے۔

پس معلوم ہوا کہ اپنی ذات کا علم آدمی کو اپنے کسی فعل کے ذریعے سے حاصل نہیں ہوتا، باقی یہ احتمال کہ اپنی ذات کے علم کا واسطہ کسی غیر کے فعل کو قرار دیا جائے، تو یہ بات علم و معرفت کی راہ میں قطعاً غیر مفید ہے، اس لئے کہ شے کا علم یا تو خود شے کی ذات سے حاصل ہو سکتا ہے یا شے کی علت کے علم سے شے

کا علم حاصل ہوتا ہے، جیسا کہ برہان ملی میں ہوتا ہے، یا شے کے معلول کو جان کر آدمی شے کا علم حاصل کرتا ہے، یا شے کی علت کا کوئی اور معلول ہو، اس معلول کے علم سے یہ علم حاصل ہوتا ہے، جیسا کہ برہان الی کی دونوں قسموں کا حال ہے، باقی شے کی جو چیز نہ سبب ہو نہ علت، نہ اس کی معلول ہو، نہ اس کی علت کا معلول ہو تو ایسی چیز کے علم سے شے کے علم کا حاصل ہونا غیر ضروری ہے، مطلب یہ ہے کہ علت کو جان کر ہی معلول کا علم حاصل ہوتا ہے جیسے آگ کو دیکھ کر حرارت کے وجود کا یقین پیدا ہوتا ہے یا معلول کو دیکھ کر علت کو معلوم کیا جاتا ہے مثلاً دھواں دیکھ کر آدمی کو معلوم ہو جاتا ہے کہ وہاں آگ ہے اسی طرح آفتاب شمس علت ہے و دھیریزوں کا روشنی کا اور حرارت کا اب ان میں سے کسی ایک چیز یعنی حرارت کے علم سے روشنی کا علم یا روشنی کے علم سے حرارت کا علم حاصل ہوا کرتا ہے)

فصل کسی چیز کا تعقل اسی کو ہو سکتا ہے جو مادے سے مجرود ہو، یا یوں کہو کہ شے کا مائل وہی ہو سکتا ہے جس کا وجود مادے سے پاک اور مقدس ہو، اس فصل میں اسی دعوے پر دلیل قائم کی جائے گی، گزشتہ بالا مباحث کو پیش نظر رکھنے کے بعد اس دعوے کی دلیل کی ترتیب یوں ہو سکتی ہے، یعنی پہلی بات تو یہ ہے، کہ صورت معقولہ (جس کا تعقل کیا گیا ہو) کے متعلق یہ مسلم ہے کہ اس کی مقداری تقسیم کسی طرح ممکن نہیں ہے، یوں ہی وضع کی صفت سے بھی وہ موصوف نہیں ہو سکتی، یعنی حسی اشارے کے ذریعے سے کسی خاص جہت اور سمت کی تعیین اس طور پر اس کے لئے ممکن نہیں کہ مختلف اجسام اور اس میں قرب و بعد وغیرہ کی نسبت پیدا ہوا، وضع کی صفت سے صورت معقولہ نہ بالذات متصف ہو سکتی ہے اور نہ بالعرض مثلاً سیاہی کا جو حال ہے وہ صورت معقولہ کا نہیں ہے، یعنی سیاہی بھی اگرچہ بذات خود تقسیم کو نہ بالفعل قبول کرتی ہے اور نہ بالقوة لیکن جس محل میں سیاہی کا قیام ہوتا ہے اس کے لطیف میں بالقوة اور بالفعل دونوں قسم کی تقسیم کو قبول کر لیتی ہے صورت معقولہ کی یہ کیفیت نہیں ہے، یا نقطے کا جو یہ حال ہے کہ وہ بذات خود وضع کی صفت سے موصوف نہیں ہوتا، لیکن بالعرض وہ وضع والا بن جاتا ہے، یہ تو دلیل کا پہلا مقدمہ ہے، دوسری بات یہ ہے کہ ایسی چیز جو نہ تقسیم کو قبول کرتی ہو،

اور جو وضع کی صفت سے بھی قطع متصف نہ ہوتی ہو، ایسی چیز کے لئے یہ ناممکن ہے کہ اس کا حصول کسی وضع والی مادی شے کے لئے ہو،

ظاہر ہے کہ ان دونوں مقدمات کے تسلیم کر لینے کے بعد ثابت ہو جاتا ہے کہ صورت معقولہ کا حصول کسی مادی چیز کے لئے ناممکن ہے اس کا عکس نقیض یہ نکلتا ہے کہ صورت معقولہ کا تعقل جو کرے گا اس کا مادے سے مجرود ہونا ضروری ہے، اور یہی دعویٰ تھا اس لئے کہ تعقل کا مطلب اگر وہ لیا جائے جو مہرور کا مشہور خیال ہے تو اس میں معقول کی صورت کا عاقل کی ذات میں حصول و حلول ہونا ضروری ہے، یا جو ہر عاقل کے ساتھ صورت معقولہ متحد ہو جاتی ہے جیسا کہ ہمارا خیال ہے بہر حال ان دونوں خیالوں میں سے کسی خیال کو مانا جائے مذکورہ بالا دعویٰ ثابت ہوتا ہے، بلکہ تعقل کے متعلق جو میرا خیال ہے اس کی بنیاد پر تو مسئلہ زیادہ واضح ہے اس لئے کہ جو چیز وضع کی صفت سے پاک ہوگی اس کا اتحاد وضع والی شے کے ساتھ ناممکن ہے اس پر اگر تم یہ پوچھو کہ محل کے متعلق یہ بات ثابت ہو چکی ہے کہ وجود ہی کے اتحاد کی یہ تعبیر ہے اور ہم عموماً جنسی اور نوعی مفہومات کو جہانی اشخاص و افراد پر محمول کرتے رہتے ہیں، مثلاً زید عمر گھوڑے وغیرہ پر حیوانیت طلقہ کے مفہوم کو محمول کرتے ہیں، اور کھلی ہوئی بات ہے کہ حیوانیت کا مفہوم نہ مقداری تقسیم کو قبول کرتا ہے اور نہ وہ وضع کی صفت سے متصف ہوتا ہے، مگر جن چیزوں پر اس کو محمول کرتے ہیں یعنی زید و عمر وغیرہ ظاہر ہے کہ ان میں ہر ایک تقسیم کو بھی قبول کرتے ہیں، اور وضع کی صفت سے بھی موصوف ہیں جس کا مطلب یہی ہوا کہ جو چیز تقسیم کو قبول نہیں کرتی ہے اس کا اتحاد ایسی چیز سے ہو سکتا ہے اور ہوتا ہے جو تقسیم کو قبول کرتی ہے اور یہ کہ جو وضع کی صفت سے موصوف نہیں ہے اس کا اتحاد وضع والی چیزوں سے ہو سکتا ہے۔

میں اس کے جواب میں کہتا ہوں کہ تم جو خیال کر رہے ہو، واقعہ یہ نہیں ہے اس لئے کہ معقولہ معانی کا بحیثیت معقول ہونے کے سچ پوچھو تو خارجی افراد پر محمول کرنا ہی صحیح نہیں ہے، اور نہ ان پر وہ محمول ہوتے ہیں، مثلاً جنس بحیثیت جنس ہونے کے معنی جنسی طبیعت معقول ہونے اور کلی ہونے نیز بہت سی چیزوں میں مشترک ہونے کے صفات کی حیثیت سے افراد پر محمول ہی نہیں ہوتے، یہی حال نوعی اور ضلعی طبائع کا

ہے کہ اس قسم کے معقولات معقول ہونے کی حیثیت سے نہ خارجی اشخاص پر محمول ہوتے ہیں نہ ان کے ساتھ ان کا اتحاد ہوتا ہے، باقی ان خارجی افراد کے ساتھ طبعی ماہیتوں کا جو اتحاد ہوتا ہے، یہ وہ طبعی ماہیتیں ہیں، جنہیں مد من حیث معی کے مرتبے میں تصور کیا گیا ہو، اور اس مرتبے میں نہ تقسیم کو قبول کرتی ہیں اور نہ عدم تقسیم کو اگرچہ واقع میں وہ انقسام پذیر ہوتی ہیں، اس کی حالت یہی ہے کہ ان طبائع کو اسی من حیث معی کی حیثیت سے نہ موجود سمجھا جاتا ہے اور نہ معدوم اگرچہ واقع میں وہ موجود ہی ہوتی ہیں، اور یہ بات اس مسئلے کے منافی نہیں ہے جس کا میں نے ذکر کیا تھا، کیونکہ میں نے جس چیز کا دعویٰ کیا ہے وہ یہ ہے کہ واقع میں جو چیز انقسام پذیر نہ ہو، اس کا انقسام دیکھی کسی چیز کے ساتھ محال ہے جو تقسیم کو قبول کرتی ہو، باقی کلی طبعی یعنی من حیث معی کے مرتبے والی ماہیت تو اس کا اتحاد جبکہ فی افراد و اشخاص کے ساتھ جو ہوتا ہے اس کی یہ نوعیت ہی نہیں ہے، جیسا کہ ہم نے اس کو تفصیل سے بیان کیا ہے،

اگر تم یہ اعتراض کرو کہ یہی ولی بذات خود ظاہر ہے کہ خود مادے سے مجرود ہے، مگر باوجود اس کے ہر قسم کی مقداروں اور ہر طرح کے ابعاد کو بھی قبول کرتا ہے، اور وضع والی چیزوں کا اس میں حلول ہوتا ہے، پس جب یہ جائز ہی ہے کہ ایسا محل جو نہ وضع رکھنے والے امور میں ہونا تقسیم کو قبول کرتا ہو، مگر باوجود اس کے اس میں انقسام پذیر وضع والی مقداروں کا حلول ہو سکتا ہے، تو اسی کی برعکس صورت کیوں جائز نہ ہوگی، یعنی عاقل کی ذات تو انقسام پذیر وضع رکھنے والی چیز ہو، اور صورت معقولہ مجرود ہو، اس کا جواب بھی تقریباً وہی ہے جو گزر چکا یعنی واقع میں یہی محسوس نہیں ہے، بلکہ بجائے مجرود ہونے کے وہ تو سراسر مجسم ہے، کیونکہ اس کے وجود کا تقوم ہی جمیت سے ہوتا ہے، اس لئے کہ جمیت تو یہی ولی کی وہ جو ہر ہی صورت ہے، جو رتبتہ یہی ولی پر مقدم ہے یعنی مقداری جمیت کا شمار ان عوارض میں نہیں کیا جاتا ہے، جو اپنے معروض اور موصوف کے وجود کی تکمیل کے بعد عارض ہوتے ہیں، خلاصہ یہ ہے کہ واقع اور نفس الامر میں یہی ولی مقدار اور وضع سے مجرود نہیں ہے، بلکہ یہ مجرد صرف اس کے مرتبہ ذات کا ایک اعتبار ہے یعنی بالقوۃ مجرود ہونے کی جو اس کی حیثیت ہے، اسی کی تعبیر اس لفظ سے کی جاتی ہے۔

باقی دلیل کا یہ مقدمہ کہ بالفعل جس صورت سے تعقل و تصور کا تعلق ہو جاتا ہے
یعنی جو صورت بالفعل معقول ہوتی ہے، وہ نہ تقسیم کو قبول کرتی ہے اور نہ وضع کی صفت
سے موصوف ہوتی ہے اگرچہ وجداناً یہ ایک بدیہی بات ہے، اس لئے کہ جہان الحس
یہ پد یہ قضیہ کہ ایک وہ کا آواہ ہے، یہ ایسی عقلی صورتیں ہیں جن کے متعلق ہر شخص
جانتا ہے کہ ان کا وجود نہ کسی مکان میں ہوتا ہے نہ کسی جسم میں ان کا قیام ہوتا ہے
اور نہ حسی اشاروں کے ذریعے سے یہ بتایا جاسکتا ہے کہ یہ یہاں ہیں یا وہاں ہیں۔
لیکن باوجود اس بجاہت کے شیخ وغیرہ حکماء نے اس دعوے کے ثبوت میں
دلیل بھی قائم کی ہے، تقریر اس کی یہ کرتے ہیں کہ معقول (یعنی جس چیز کا وہی تعقل کرتا
ہے) اگر تقسیم کو قبول کرے گا، تو وہی صورت اس کی ہو سکتی ہے، ایسے اجزاء جو باہم
ایک دوسرے سے حقیقت و ماہیت میں مختلف ہو گئے ان کی طرف اس کی تقسیم
ہوگی یا ان اجزاء کی حقیقت ایک ہوگی، پہلی صورت میں ضروری ہے، کہ اس تقسیم
کی انتہا کسی ایسی واحد شے پر ہو جس کی تقسیم اس طرز پر ممکن نہ ہو، اس طرز پر سے
مراد یہ ہے کہ ایسے اجزاء جو حقیقت اور ماہیت میں باہم مختلف ہوں وہ مسلسل
نکلتے چلے جائیں ایسا نہیں ہو سکتا، اس لئے کہ غیر متناہی مبادی سے کسی چیز کی
ترکیب ناممکن ہے، بہر حال اس شق کی بنیاد پر لازم آتا ہے کہ جب کسی چیز کا عقل
تصور و تعقل کرے تو اس وقت ضروری ہوگا کہ اس آخر واحد شے کا بھی اس کو تعقل
ہو، یہ گفتگو تو پہلی شق کی بنیاد پر تھی، لہٰذا وہ دوسری صورت یعنی متحدہ حقیقت اجزاء کی طرف
معقولات کی تقسیم ہو یہ بھی ناممکن اور محال ہے، وجہ اس کی یہ ہے کہ اگر کسی ایک
امر معقول کو ایسے دو جڑوں کی طرف تقسیم کریں گے جن کی حقیقت وہی ہو جو ان کے
مجموعے کی ہے، جیسا کہ عام مقداری تقسیموں کا یہی حال ہے تو ایسی صورت میں دیکھا
جائیگا کہ اس معقول کے معقول ہونے میں ان دونوں جڑوں میں سے ہر جز کیا شرط ہونے
کی حیثیت رکھتا ہے، یعنی بغیر ان کے معقول کا تعقل نہیں ہو سکتا، تو ظاہر ہے کہ ان
دونوں جڑوں میں سے ہر جز اپنی انفرادی حیثیت سے معقول نہیں بن سکتے کہ معقول
بننے کے لئے جو شرط ہے وہ یہاں مفقود ہے، یا ان کا یہ حال نہ ہوگا، بلکہ ہر جز
بذات خود انفرادی حیثیت سے اسی طرح معقول بن سکتا ہے جس طرح خود اصل معقول

بنا تھا، اس احتمال کی پہلی شق تین وجوہ سے باطل ہے، پہلی وجہ یہ ہے کہ اس بنیاد پر لازم آتا ہے کہ ان دونوں جزوں میں سے ہر جزا کل سے باطل تھا اور اس سے مباہنت کا تعلق رکھتا ہو، کیونکہ شرط اور مشروط میں ظاہر ہے کہ یہی نسبت ہوتی ہے اور اس کا مطلب یہ ہوگا کہ دونوں جزوں کے اکٹھے ہونے سے ایک ایسی شے تیار ہو، جو وہی نہیں ہے جو یہ دونوں ہیں، بلکہ مجموعہ کی ماہیت میں بہ نسبت اجزاء کے کسی نہ کسی قسم کی زیادتی کا پایا جانا گزیر ہے، مثلاً کسی ایسی شکل یا ایسے عدد کا اس میں اضافہ ہوگا جو ان دو جزوں میں نہیں پائے جاتے، نتیجہ یہ نکلا کہ یہ جو فرض کیا گیا تھا کہ اجزاء کی وہی ماہیت ہے جو مجموعے کی ہے، یہ فرض غلط ہو گیا ہف۔

دوسری وجہ یہ ہے کہ ایسا امر معقول جسکے تقطیل و تصور اور معقول ہونے کی شرط یہ قرار دی گئی ہے کہ اس کے ان دونوں جسزوں کا بھی اس کے ساتھ حصول ہو، لازم آتا ہے کہ وہ امر معقول جیسا کہ اس کو فرض کیا گیا ہے یعنی یہ کہ اس کی تقسیم اجزاء کی طرف ہوتی ہے اسی حیثیت سے وہ غیر منقسم ہو جائے (حالانکہ جب اجزاء کے حصول کو شرط کی حیثیت دی گئی اور شرط کا وجود مشروط کے وجود سے خارج ہوتا ہے پس لازم آتا ہے کہ کثرت اور جزر کہنے کی صفت خود معقول کی ذات سے خارج ہو، اور بجائے منقسم ہونے کے اس حیثیت سے چاہئے تھا کہ وہ واحد ہو، اور غیر منقسم ہو، ہف تیسری وجہ یہ ہے کہ کھلی ہوئی بات ہے کہ جب تک اس معقول کو تقسیم نہ کریں گے اس وقت تک اس میں ان دونوں جزوں کا تحقق اور حصول نہ ہوگا، جس کا مطلب یہ ہوگا کہ اس کے معقول ہونے کی جو چیز شرط قرار دی گئی تھی وہ ابھی مامصل نہیں ہے پس وہ معقول ہی باقی نہ رہا حالانکہ فرض یہ کیا گیا تھا کہ وہ معقول ہو چکا ہے، یہ بحث تو اس پہلو کے اعتبار سے سچی کہ دونوں جزوں کے حصول کو معقولیت کی شرط قرار دی گئی تھی لیکن دوسری شق یعنی معقولیت کے لئے جزوں کے حصول کو شرط نہ ٹھہرایا جائے، بلکہ معقول بذات خود معقول ہو، اور ہر جزو بھی انفرادی طور پر معقول و منظور ہوں، جیسا کہ ان اجسام کا حال ہے جن کی تقسیم اجسام ہی کی طرف ہوتی چلی جاتی ہے، تاویہ احتمال بھی صحیح نہیں ہے، اس لئے کہ اس شق کی بنیاد پر یہ معقول صورت محض اس چیز کی بنا پر حاصل شدہ ہو سکتی ہے جس کے فرض کرنے سے اس صورت کے

موجود ہونے کی تصحیح ہو سکتی ہو، یعنی کم از کم جس چیز کے فرض کرنے سے صورت معقولہ کا حصول ہو جائے محض اسی کے ذریعے سے یہ صورت معقولہ حاصل شدہ قرار پاسکتی ہے اور اس کا مطلب یہ ہوگا کہ مذکورہ بالا مفروضہ صورت ہمیشہ اس چیز کے ساتھ معقول قرار پائے گی، جسے اس کی معقولیت کی تکمیل میں دخل نہ ہو اور اس بنیاد پر لازم آتا ہے کہ ذہن میں کسی ایسی عقلی صورت کا حصول ہی ناممکن ہو جائے جس کے ساتھ کوئی اجنبی اور غریب عارضی امر نہ ہو بلکہ جب اس کو کسی خارجی عارض سے مجرور اور پاک کریں گے، اسی وقت کوئی اسی جیسا دوسرا خارجی عارض اس کے ساتھ لپٹ جائیگا، حالانکہ خارجی اور غریب عارض سے ماہیت کو مجرور کرنا، یہی تو عقل کی اصل حقیقت ان مثالی حکم کے نزدیک ہے، وجہ یہ ہے کہ ہر وہ چیز جو مقداری تقسیم کو قبول کرتی ہے، اس کے ہر جزو کا اس کی نوع کے جزئیات و افراد میں سے کوئی جزئی یا فرد ہونا ضروری ہے، اور اس کی نوع خود جزوی کے ساتھ محفوظ ہوتی ہے یعنی اس نوع کے تحقق کے لئے جزوی کافی ہوتا ہے۔ اور یہی حال اس کے جز کے جزو کا ہے اسی لئے ناگزیر ہے کہ ہر وہ جزو جو تقسیم سے حاصل ہو، اور ہر وہ جزو جو اس کے اخرا میں سے ہو اس میں مقداری امور کی نوع کسی اجنبی و غریب عارض کے ساتھ پائی جائے، الحاصل ان تمام مباحث سے یہ بات ثابت ہوئی کہ ایسا معقول جو کثیرین میں مشترک ہو، اس کا خود مقدار ہونا یا مقدار والا ہونا دونوں باتیں ناممکن ہیں باقی یہ بات کہ عقلی صورت وضع کی صفت سے بھی پاک ہوتی ہے، اس کی دلیل یہ ہے کہ اگر عقلی صورت وضع والی چیزوں میں سے کوئی چیز ہوگی تو سوال یہ ہے کہ وہ تقسیم کو قبول کرے گی یا نہیں، پہلی شق یعنی تقسیم کے قبول کرنے کا احتمال اس کے ناممکن ہونے کی وجہ پہلے گزر چکی، اور اگر غیر منقسم ہوگی جیسا کہ نقطے کا حال ہے، تو ایسی صورت میں یہ ماننا پڑے گا کہ مقدار کی جس چیز پر انتہا ہوتی ہے، اس میں اس کا حلول ہوگا یا وہ خود مقدار کی انتہا ہوگی، ظاہر ہے کہ انتہا (یہ شے کے ختم ہونے کی تعبیر ہے) ایک مدعی بات ہے، بخلاف عقل کے کہ وہ وجودی امر ہے، نیز ایک کلیہ یہ بھی ہے کہ شے کی انتہا میں جب کسی چیز کا حلول ہوتا ہے، تو اس کا شمار شے کی صفات کے سلسلے میں نہیں کیا جاتا ہے بلکہ اگر وہ صفت ہوگی بھی تو اسی انتہا کی ہوگی، پھر

یعنی یہ گفتگو اس انتہا کے متعلق ہوگی کیونکہ درحقیقت اس کا بھی کسی انقسام پذیر ذات میں حلول نہیں ہوتا، یعنی جب تک اس انقسام پذیر شے کی خود ذات کا اعتبار کیا جائے، ہاں! جب اس ذات کے ساتھ کسی عدمی امر کا اعتبار کر لیتے ہیں تب اس حلول کو اس کی طرف منسوب کرتے ہیں، یہی وجہ ہے، کہ نقطہ دراصل خط کی ذات کو اس کی مقدار ہونے کی حیثیت سے عارض نہیں ہوتا، اور نہ خط سطح کو اسی حیثیت سے عارض ہوتا ہے اور نہ مقدار کو یا مقدار والے ہونے کی حیثیت سے سطح جسم کو عارض ہوتی ہے، بلکہ اطراف کا قاعدہ ہے کہ وہ محل کو اس کے اختتام اور اس کی انتہا ہونے کی حیثیت سے عارض ہوتے ہیں، ظاہر ہے، کہ علم اور تعقل کی یہ حالت نہیں ہے پس ثابت ہوا کہ ایسی وضع والی چیز جو تقسیم کو قبول نہیں کرتی، یہ بھی صورت معقولہ نہیں بن سکتی کیونکہ اگر ایسا ہوگا، تو محل جس میں اس کا حلول ہوگا۔ اس کو بذات خود اس کا تعقل نہ ہو سکے گا یعنی نہ خود اپنی ذات کی راہ سے اسکو صورت معقولہ کا تصور حاصل ہو سکتا ہے، اور نہ اس کے ختم اور منقطع ہونے کی حیثیت سے اس کا تعقل ہو سکتا ہے، یاد رہے غرضوں میں اپنے عدم کی جہت سے بھی اس تصور کا وہ مستحق نہیں ہو سکتا، اس لئے کہ اور اک تو کمال کا نام ہے، اور قاعدہ ہے کہ کمال سے شے کا وجود ہی متعین ہو سکتا ہے، نہ کہ اس کا عدم، نیز اگر تعقل کا تعلق ماقول کی کسی خاص جہت سے ہوگا تو اس کا یہ مطلب ہوگا کہ ماقول اپنی کامل اور پوری ذات سے عاقل نہیں ہے، بلکہ اس کی ذات کے کسی ایک ہی حصے سے اس تعقل کا تعلق ہے، اور دوسرا حصہ اس سے محروم ہے جس کے معنی یہ ہوئے کہ ایک ہی ذات ایک ہی چیز کی عالم بھی ہے اور جاہل بھی، ظاہر ہے کہ یہ ناممکن ہے۔

خیالی صورتوں کا اور اک بھی اسی کو ہو سکتا ہے جو اس عالم سے مجرد اور الگ ہو، اس فصل میں اسی دعوے کو ثابت کیا جائے گا، اگرچہ جمہور حکماء کی اس باب میں یہ رائے نہیں

فصل

ہے، مگر کہ شیخ اور جو لوگ اس کے ہدم و ہم قدم ہیں، وہ بھی جمہور ہی کے ساتھ ہیں، لیکن حق رسی میں چاہئے کہ ہمیشہ برہان اور دلیل کی پیروی کی جائے، "و حق" ہمیشہ

وہیل سے پہچان گیا ہے نہ کہ اشخاص اور لوگوں کے بیان سے، اسلئے کہ محسوس چیزوں سے معقولات کا علم حاصل نہیں ہوتا اور نہ عقلی علوم پر حسی علوم غالب آسکتے ہیں، بلکہ ہر محسوس پر ہمیشہ معقول ہی کا اقتدار قائم رہا ہے، بہر حال اس دعوے کی دلیل کی تقریروں کی جاتی ہے، کہ کسی خیالی صورت کو فرض کرو، مثلاً ایک مربع شکل کے متعلق یہ تصور کیا جائے کہ وہ ایک ایسے دائرے کو محیط ہے جس کا قطر فلک اعظم کے قطر کے مساوی ہے، اب اس خیالی مربع والی شکل کے متعلق سوال ہوتا ہے کہ اس کا تعلق خارجی موجودات سے کیا ہے، یعنی اگر یہ فرض کیا جائے کہ کسی خارجی موجود سے یہ شکل حاصل کی گئی ہے، ظاہر ہے کہ یہ واقعہ نہیں ہے (اس لئے کہ خارج میں اس قسم کا کوئی مربع نہیں پایا جاتا ہے)، یا یہ سمجھا جائے کہ مربع کی یہ شکل اس شکل سے ماخوذ ہے جو صرف دماغی مادے میں پائی جاتی ہے اور یہی دماغی مادہ اس شکل کا حامل ہے، اب یہ بدیہی بات ہے کہ آدمی کے دماغی مادے سے جس شکل کا تعلق ہو سکتا ہے، اس کی مقدار اس فرضی مربع والی شکل کی مقدار سے بہت زیادہ چھوٹی ہوگی یہ احتمال کہ اسی دماغی مادے میں چھوٹی مقدار والی شکل بھی پائی جاتی ہے اور بڑی مقدار والی شکل بھی اس لئے درست نہیں ہو سکتا کہ ایک ہی مادہ ایک ہی زمانے میں دو ایسی مقداروں سے معمور نہیں ہو سکتا جن میں ایک حد سے زیادہ چھوٹی ہے اور دوسری حد سے زیادہ بڑی ہے، نیز جس طرح ایک ہی مادے میں ایسی دو مقدار ہیں نہیں پائی جاسکتیں، اسی طرح ایک ہی مادہ ایسی دو متباہن اور علحدہ علحدہ شکلوں سے ان واحد میں تشکیل بھی نہیں ہو سکتا، نیز ایک قابل غور بات یہ بھی ہے کہ دماغ اپنی ایک خاص طبعی شکل اور طبعی مقدار رکھتا ہے، (پھر جس دماغ کا یہ حال ہو وہ اس شکل سے کیسے تشکیل ہو سکتا ہے، جس کی پیدائش نفس کے ارادے سے ہوتی ہے، نفس اپنی ارادی قوت سے اس فرضی شکل کے لئے جس قسم کی مقدار چاہے فرض کر سکتا ہے، اور یہی تعلق نفس کے ارادے کا دوسری فرضی صورتوں اور دوسری فرضی شکلوں سے ہے علاوہ اس کے یہ ایک شاہد علی بات ہے کہ خیال میں تشکیل ہو کر جو مقدار حاضر ہوتی ہے، آدمی جتنا چاہے اس مقدار کو بڑھا سکتا ہے، لیکن جسم طبعی میں زیادتی یا بابتدائی، نشوونما وغیرہ (نفس کے ارادے کا تابع نہیں ہے) بلکہ جب تک

خارج سے اس میں کسی چیز کا اضافہ نہ ہو، اس میں زیادتی نہیں پیدا ہو سکتی،
ان تمام باتوں سے یہ مسئلہ ثابت ہوا کہ خیالی قوت سے جس مقدار کو آدمی
متشکل کرتا ہے، یہ مادے کی مقدار نہیں ہے، خواہ یہ مادہ دماغی ہو یا اس کے
سوا دوسرے خارجی اجسام ہوں، پس معلوم ہوا کہ اس خیالی مقدار سے اور اکی
قوت کو جو نسبت ہے، وہ اس نسبت سے الگ چیز ہے، جو کسی محل کو اور قوت
حاملہ کو اس چیز سے ہوتی ہے جس کا اس محل میں حلول ہو، اور نہ اس مقدار کو اور اکی
قوت سے وہ نسبت ہے جو کسی وضع والی شے کو دوسری وضع والی چیز سے ہوتی ہے۔
بلکہ ہم پھر ابتدا سے یوں گفتگو کرتے ہیں کہ اور اکی قوت کو یقیناً اس شکل
سے کسی قسم کا علاقہ ضرور ہے، اب سوال ہوتا ہے کہ یہ علاقہ آیا کوئی وضعی علاقہ
ہے، مثلاً مجاورت، محاذات یا اسی قسم کے جو وضعی علاقے خارجی اجسام میں ہوتے
ہیں، یا وضعی علاقہ نہیں ہے، پہلی صورت ٹوٹا ممکن ہے اس لئے کہ اس
فرضی شکل کے متعلق ہر شخص جانتا ہے کہ اس کے اور اک کرنے والے انسان
کے وہ نہ اوپر ہوتی ہے اور نہ نیچے، نہ داہنے طرف ہوتی ہے اور نہ بائیں طرف نہ آگے
نہ پیچھے جب یہ اخیال صحیح نہیں ہے، تو دوسری صورت باقی رہ جاتی ہے، یعنی دونوں
میں وضعی علاقہ نہ ہو، لیکن تم کو معلوم ہو چکا ہے کہ یہ قابلیت کا علاقہ بھی نہیں ہو سکتا
یعنی اس خیالی تشکل امر کو اور اکی قوت کی صورت بھی قرار نہیں دے سکتے جیسا کہ
اس کا ذکر پہلے گزر چکا، اور جس طرح قوت اور اکی اس کی قابل نہیں بن سکتی، اسی طرح
وہ مقبول بھی نہیں بن سکتی، یعنی اور اکی قوت کو اس خیالی تشکل امر کی صورت قرار
دی جائے اس کی بھی گنجائش نہیں ہے، اس لئے کہ اور اکی قوت دراصل اسی
خیالی صورت کی صلاحیت و قوت کا نام ہے، پھر ایسی چیز جو بالقوۃ مدرک اور
معلوم ہے، وہی اس چیز کی صورت کیسے بن سکتی ہے جو بالفعل مدرك ہے (المرض
جو چیز بالفعل ہے اسی کو مادہ قابلہ اور جو بالقوۃ ہے اس کو مقبول کیسے قرار دیا جاسکتا
ہے، اور جب یہ سارے شقوق غلط ٹھہرے، تو یہی بات متعین ہوتی ہے، کہ ان دونوں
میں (یعنی اور اکی قوت اور خیالی شکل) میں فاعل اور مفعول ہونے کا علاقہ ہے، اب
یہ تو نہیں ہو سکتا کہ اسی تشکل مقدار کو اور اکی قوت کا فاعل قرار دیا جائے، کیونکہ بجائے خود

یہ مسئلہ ثابت شدہ ہے کہ مقداری امور ان چیزوں کے فاعلی اسباب نہیں ہو سکتے جن کا وجود ان سے مباہل اور جدا ہو، نیز یہ ایک وجدانی حقیقت ہے کہ ادراکی قوت کو ہم اپنے اندر ہمیشہ باقی پاتے ہیں، لیکن خیالی صورتیں ہوں، یا اس قسم کی جو بھی صورتیں ہوں ان کی حالت یہ نہیں ہے، بلکہ وہ تو آتی جاتی رہتی ہیں، کبھی غائب ہو جاتی ہیں پھر پٹ کر دماغ میں آ جاتی ہیں پس اب یہی شکل متعین ہوئی، کہ خیالی قوت ان خیالی اشکال کی یا خود فاعل ہے یا جو ان اشکال کا فاعل ہے اس کے فعل میں یہ واسطے کا کام انجام دیتی ہے، یا اس فعل میں فاعل کی وہ شریک ہے، اب اگر اس خیالی قوت کو مادی قوت قرار دیا جائے گا، تو ایسی صورت میں اس کی فاعلانہ تاثیر میں کچھ نہ کچھ دو وضع، ہر کی صفت کو ضرور دخل ہو گا اور قاعدہ ہے کہ وضع کی دخل اندازی جس چیز کی تاثیر علی عمل میں ضروری ہوگی، ایسی چیز انھی امور پر اثر انداز ہو سکتی ہے، جو خود وضع کی صفت سے موصوف ہوں، یا ان کے عمل میں وضع کی صفت پائی جاتی ہو، مثلاً آگ انھی چیزوں کو گرم کر سکتی ہے جو کسی خاص سمت اور جہت میں اس سے مجاورت اور اتصال کا تعلق رکھتی ہوں، یا آفتاب انھی چیزوں کو روشنائ کر سکتا ہے، جو اس کے مقابل ہوں، مگر ظاہر ہے، کہ خیالی صورت کو عالم کہ کسی سمت اور گوشے سے کوئی تعلق نہیں ہے، کوئی یہ نہیں سوچ سکتا کہ خیالی صورت کہاں پر پائی جاتی ہے اور اس کی جگہ کہاں ہے، علاوہ اس کے خیالی صورت، کی پیدائش اور حدوث ہمیشہ دفعۃً ہوا کرتا ہے، یعنی وہ جب پیدا ہوگی اچانک پیدا ہوگی (اور جسمانی قوت سے جو چیز بھی پیدا ہوتی ہے وہ تدریجی طور پر آہستہ آہستہ پیدا ہوتی ہے) نیز جسمانی قوت کے متعلق یہ ناممکن ہے، کہ جس صورت کی پیدائش اسی کی وجہ سے ہوئی ہو، اس صورت کی پیدا ہونے سے پہلے اس جسمانی قوت کو اس سے کسی قسم کی کوئی نسبت حاصل ہو، اس لئے کہ جو چیز ہنوز پیدا ہی نہیں ہوئی ہے اس سے کسی چیز کو کوئی نسبت کیا حاصل ہو سکتی ہے، حالانکہ جسمانی قوتیں جب کسی چیز میں اثر انداز ہوتی ہیں ان کے متعلق یہ دلیل سے ثابت ہو چکا ہے کہ ان کو اس چیز سے جس پر وہ اثر انداز ہونے والی ہیں ان کے موجود ہونے سے پہلے کسی قسم کی نسبت ضرور حاصل ہونی چاہئے، خواہ اس نسبت کا حصول شے کے موجود اور پیدا ہونے سے

پہلے بطور ذاتی قلبیت کے ہو، یا زمانی قلبیت کے اسی لئے ان جسمانی اثر انداز قوتوں کے لئے یہ ضروری قرار دیا گیا ہے کہ جس مادے میں ان کا پہلیکھا ہوا اثر ظاہر ہوگا اسی مادے سے ان جسمانی موثر قوتوں کو کسی قسم کی نسبت اثر کی پیدائش سے پہلے حاصل ہونی چاہئے۔

جیسا کہ آگ اور سورج کی تاثیر عمل کا حال ہے اب اس بناء پر سوچنا چاہئے کہ خیالی قوت کا تعلق بھی اگر وضع سے ہوگا، تو چاہیے کہ خیالی صورتوں کے حصول اور پیدائش سے پہلے اس خیالی قوت کو خیالی صورتوں کے مادے کے ساتھ وضعی نسبت حاصل ہوگی، اور ثابت ہو چکا ہے کہ خیالی صورتوں کے لئے مادہ نہیں ہے، پس معلوم ہوا کہ ان خیالی صورتوں پر تاثیر عمل کرنے والی قوت جسمانی اور مادی قوت نہیں ہو سکتی، یعنی مادی اور جسمانی قوت کسی طرز اور کسی طریقے سے خیالی صورتوں کو کسی طرح متاثر نہیں کر سکتی، حاصل جب خیالی قوت اور خیالی صورتوں کے درمیان وضعی اور جسمانی علاقہ نہیں ہے، اور دونوں میں کسی قسم کے علاقے کا ہونا یہ بھی نہیں ہو سکتا اس لئے معلوم ہوا کہ خیالی صورتوں کا مبداء اور سبب کوئی غیر جسمانی امر ہے، اس لئے مادے اور مادی علاقے سے خیالی قوت کا مجرد ہونا ضروری ہے، یہ تھی دلیل کی وہ تقریر جس کا بیان کرنا یہاں مقصود تھا؛

خلاصہ یہ ہے کہ خیالی صورت وضع کی صفت سے پاک ہے، اور قاعدہ ہے کہ ہر وہ چیز جو وضع سے پاک ہو اس کا حصول کسی وضع رکھنے والی شے میں نہیں ہو سکتا، جس سے معلوم ہوا کہ خیالی صورت کا قیام جسمانی قوت میں نہیں ہو سکتا، یعنی نہ جسمانی قوت اس کی قابل ہو سکتی ہے، اور نہ اس کی فاعل، اور نہ یہ صورت ہو سکتی ہے، کہ وضعاً دونوں میں مغائرت ہو، پس ثابت ہوا کہ خیالی صورت کی مدرک کوئی مجرد قوت ہے، یہ مجرد قوت قوت عاقلہ تو ہو نہیں سکتی، اس لئے کہ عقل کے مدرکات و معلومات انقسام پذیر نہیں ہو سکتے، جیسا کہ پہلے بھی اس کا ذکر ہو چکا ہے کیونکہ عقل کے مدرکات تو کلی امور ہوتے ہیں، نیز عقل جب عقل بافضل ہو جاتی ہے تب اپنے معقولات کے ساتھ متحد ہو جاتی ہے، اور قاعدہ ہے کہ جو چیز معقولات کا ادراک کرتی ہے، وہ معقولات کے ادراک کرنے کی حیثیت سے خیالی امور

کی مدد نہیں ہو سکتی ہے، پس ثابت ہوا کہ خیالی صورت کی اور اک کرنے والی قوت عقل کے سوا کوئی دوسری قوت ہے، اور اس سے یہ معلوم ہوا کہ خیالی قوت بھی مجرد اور مادے سے پاک اور جدا ہوتی ہے،

اسی دعوے کی دوسری دلیل وہ ہے، جس پر افلاطن والاہلی نے نفس کے مجرد ہونے کو ثابت کیا ہے، اور اسلامیوں میں سے بعض اہل تحقیق نے اس کی یہ تقریر کی ہے، کہ ہم ایسی صورتوں کا خیال کرتے ہیں جن کا خارج میں قطعاً وجود نہیں تو مثلاً پارے کے دریا کا تخیل، یا یا قوت کے پہاڑ کا خیال، ہم ان صورتوں کو باہم ایک دوسرے سے اپنے ذہن میں ممتاز اور الگ الگ محسوس کرتے ہیں، جس سے معلوم ہوا کہ یہ خیالی صورتیں وجودی امور ہیں، آخر وہ وجودی کیوں نہ ہوں؟ ہم بالبداهت جانتے ہیں کہ مثلاً زید کا ہم پہلے خیال کرتے ہیں، اور اس کے بعد پھر زید ہی کا ہم کو مشاہدہ ہوتا ہے، ان دونوں صورتوں میں ایک خیالی صورت ہے، اور دوسری محسوس صورت ہے، دونوں میں کھلا ہوا این فرق ہے، اگر یہ صورتیں موجود نہ ہوتیں تو ان کے متعلق اس قسم کے احکام ثابت نہ ہوتے، اب یہ تو ناممکن ہے، کہ ان صورتوں کا عمل کوئی جسمانی شے ہو، یعنی اس مادی جسمانی عالم سے اس کا تعلق ہو، نہیں ہو سکتا اس لئے کہ ہمارا پورا بدن ان تمام خیالی صورتوں کے مقابلے میں کوئی حیثیت نہیں رکھتا یعنی خیالی صورتوں کی کثرت کے مقابلے میں ہمارے بدن کو وہی نسبت ہے، جو کسی کثیر شے کو قلیل سے ہوتی ہے، پھر اتنی بڑی بڑی صورتوں کا انطباق اتنی چھوٹی مقدار پر کیسے ہو سکتا ہے، یہاں اس کی بھی گنجائش نہیں ہے، کہ بعض صورتوں کے متعلق قویہ مانا جائے، کہ ہمارے بدن میں چھپی ہوئی ہیں، اور بعض اس ہوا میں منطبع ہیں، جو ہمیں گھیرے ہوئے نہ ہے، اس لئے کہ اس ہوا کا شمار ہمارے بدن کے اجزاء میں نہیں ہے اور نہ ہوا کو ہم اپنے نفس کے افعال و اعمال کا آلہ قرار دے سکتے ہیں، کیونکہ اگر ایسا ہوتا تو چاہئے تھا کہ ہوائی پراگندگی اور انتشار سے خود ہمیں اذیت ہوتی اور چاہئے تھا کہ ہوا کے تغیرات کا علم ہمیں اسی طرح ہوتا جس طرح اپنے بدن کے تغیرات کا علم ہوتا ہے، پس معلوم ہوا کہ ان خیالی صورتوں کا عمل کوئی غیر جسمانی امر ہے، یعنی نفس ناطقہ ہی دراصل ان کا محل ہے، جس سے ثابت ہوا کہ نفس ناطقہ مجرد ہے

افلاطن الہی نے جس دلیل پر اعتماد کیا ہے اس کی پوری تقریب بھی تھی، اور جو میرا مقصد ہے، اس کیلئے بھی یہ برہانی حجت ہے، لیکن قوم کا عام خیال یہ ہے کہ نفس کو عقلی مفارقات اور غیر مادی مجردات کے سلسلے میں داخل کرنے کے لئے جو دلائل قائم کئے گئے ہیں، انھی دیکھوں میں سے یہ بھی اسی دعوے کی دلیل ہے، حالانکہ یہ دلیل جو یا جو دلیلیں اسی کے مانند ہیں، ان میں سے کسی دلیل سے "نفس کے مجرد ہونے کا دعویٰ ثابت نہیں ہوتا، فلسفے والوں کی جتنی کتابیں میری نظر سے گزری ہیں، ان میں کسی کتاب میں اس مسئلے کی تحقیق مجھے نہیں ملی اور یہ بات کہ خیالی قوت بھی مجرد ہے نیز اس مادی عالم سے خیالی قوت کے مجرد ہونے کی جو کیفیت ہے، اور عقل و مقول کے مجرد ہونے کی جو حالت ہے، ان دونوں میں کیا فرق ہے، اور عقل کی قوت خیالی قوت سے بھی مجرد ہے، ان تمام مسائل کے متعلق بھی کوئی قابل تشفی تحقیق ان کتابوں کے ذریعے سے میسر نہ آئی بلکہ دراصل ان مسائل کے متعلق حق تعالیٰ سے مجھ پر کرم فرمائی ہوئی، اس لئے ان کی طرف میری راہنمائی کی اس عظیم نعمت پر میں اس کا شکر ادا کرتا ہوں، اور اس کے حد کا گیت گاتا ہوں، (چونکہ اہل فلسفہ کی کتابوں میں ان مسائل کی پوری تحقیق نہیں کی گئی ہے اس لئے افلاطن الہی کے اس برہان پر، دو طریقوں سے دو اعتراض کئے گئے ہیں پہلا اعتراض یہ ہے کہ ان خیالی صورتوں کے لئے ضرور ہے، کہ مختلف جہات میں ان کا پھیلاؤ اور استنداد و زیادت ہو، ورنہ وہ خیالی صورت باقی نہ رہے گی، مثلاً کسی مربع کا اگر ہم خیال کریں گے، تو ضرور ہے، کہ اس مربع کا ایک حصہ دوسرے حصے سے ممتاز ہوگا، کیونکہ اگر ایسا نہ ہوگا تو وہ مربع کی شکل ہی نہ ہوگی، بہر حال جب وہ مربع ہوگا تو یقیناً اس کی کوئی خاص شکل اور مخصوص وضع ہوگی اب اس خیالی شکل کا نفس میں جب حلول ہوگا، تو نفس یا اسی شکل کو اختیار کر کے اسی کے ساتھ شکل ہو جائے گا، یعنی مثلاً نفس مربع شکل اختیار کر لے گا، ظاہر ہے کہ ایسی صورت میں نفس مجرد باقی نہ رہا بلکہ جسمانی امر ہو گیا، اور اگر نفس مربع شکل کے ساتھ شکل ہو کر مربع نہیں ہوتا ہے تو اس کا مطلب یہ ہو کہ مربع والی شکلیں نفس میں موجود ہی نہیں ہیں صاحب مباحث مشرقیہ (امام رازی) نے اس اعتراض کے متعلق لکھا ہے، کہ یہ بڑا قوی اعتراض ہے

مجھ پر اب تک اس کا ایسا جواب واضح نہیں ہوا ہے جس کا ذکر اپنی کتاب میں کر سکیں
 میں کہتا ہوں کہ جو چیز عالم ہو، اس کے سامنے کسی علمی صورت کے حاضر
 ہونے کے یہی معنی نہیں ہیں، کہ صورت علیہ عالم کی ذات میں حلول ہو جاتا ہے
 بلکہ اس حاضری کی تین صورتیں ہو سکتی ہیں، یعنی عالم اور صورت علیہ میں عینیت اور
 اتحادی رشتہ پیدا ہو جائے، جیسا کہ اپنی ذات کا نفس کو جو علم ہے، اس میں یہی صورت
 پیش آتی ہے، اور یہ پہلی صورت ہے دوسری صورت یہ ہے کہ علمی صورت کا عالم
 کی ذات میں حلول ہو جائے، جیسا کہ اپنے صفات کا نفس کو جو علم ہوتا ہے اس میں
 یہی ہوتا ہے، یا جیسا کہ جوہر مائل میں مقولات کے حصول کی یہی کیفیت ہے۔
 تیسری صورت یہ ہے کہ (صورت علیہ عالم کی معلول ہو) یعنی عالم اور
 صورت علیہ میں معلولیت کا علاقہ ہو جیسا کہ ممکنات کو حق تعالیٰ ان کی مفصل صورتوں
 کے ذریعے سے جو جاتا ہے، اس میں حضور کی یہی کیفیت ہے (پس میں جو اب کہتا ہوں)
 کہ خیالی صورتوں کا نفس کو جو علم ہوتا ہے اس میں حضور کی تیسری صورت ہے،
 اور اسی جواب سے وجود ذہنی کے مشکلات کا ازالہ ہو جاتا ہے، یعنی وجود ذہنی
 کے ماننے والوں پر جو یہ اعتراض کیا جاتا ہے، کہ ان کے مذہب کی بنیاد پر لازم آتا
 ہے کہ نفس گرم و سرد، گول، مربع وغیرہ ہو جائے کیونکہ مقترضوں نے وجود ذہنی پر
 اعتراض کرتے ہوئے یہی کہا تھا کہ نفس جب کرویت کا تصور کرتا ہے اور اس تصور
 کے وقت کرویت کی صورت کا قیام نفس میں ہو جاتا ہے، تو لازم آتا ہے کہ نفس کروی
 ہو جائے، کیونکہ یہ چیز کرہ ہے، اور ”اس چیز میں کرہ کی صورت پائی جاتی ہے“
 ان دونوں میں فرق نہیں ہے،

اعتراض کے ازالے کی یہ صورت ہے، کہ نفس میں کرہ کی صورت کا تشکل ہو یا
 کسی اور چیز کا اس تشکل کی وہی حالت ہے، جو آئینے میں صورتوں کے تشکل کی کیفیت
 کا ہمیں مشاہدہ ہوتا ہے یعنی آئینے میں صورتوں کے تشکل کی جو کیفیت مشاہدہ میں آتی ہے
 اس میں یہ نہیں ہوتا کہ صورتوں کا آئینے میں انطباع ہوتا ہے اور نہ اس میں
 صورتوں کا قیام ہوتا ہے جو آئینے کو محیط ہوتی ہے اسی طرح آئینے والی صورت بخشنہ مادی
 صورت بھی نہیں ہے، کیونکہ اس پر تو ہم دلیل قائم کر چکے ہیں، کہ مادی صورت اس

لائق نہیں ہے کہ وہ بالفعل یا بالقوة مدرک اور معلوم ہو سکے، ظاہر ہے کہ جب یہ تمام شقوق صحیح نہیں ہیں تو ثابت ہوا کہ، آئینے میں جن صورتوں کا نقش ہوتا ہے، یہ صورتیں معلق ہیں اور نفس ہو، یا اس کے سوا اور کسی قسم کا خارجی مادہ ہو، اس میں یہ صورتیں نہیں چھپتی ہیں۔

دوسرا اعتراض یہ ہے کہ اس مقداری صورت کے لئے جب یہ جائز ہے کہ وہ ایسی چیز میں چھپ سکتی ہے جو نہ جسم ہے اور نہ جسمانی یعنی جیسا کہ بیولی اصل کا حال ہے) بہر حال جب یہ جائز ہے، تو پھر اس مقداری صورت کا انطباق ایسے چھوٹے جسم میں بھی ہو سکتا ہے، مثلاً دماغ کے کسی جز میں اس کا چھپنا زیادہ قرین جواب ہے اس لئے کہ کسی بڑی شکل اور چھوٹی شکل میں جو مناسبت ہے وہ یقیناً اس مناسبت سے بہت زیادہ قوی ہے جو کسی بڑی شکل، اور اس چیز میں ہو سکتی ہے، جس میں کوئی شکل ہی نہیں ہے، پس معلوم ہوا کہ بڑی شکلوں اور بڑی صورتوں کا کسی ایسی جسمانی قوت میں حلول جائز ہو سکتا ہے جس کی مقدار چھوٹی ہو، اور اس بنیاد پر قوت مدرک میں مقداری صورت کے حصول کی وجہ سے قوت مدرک کا مجرد ہونا غیر ضروری ہو جاتا ہے، میں جواب میں کہتا ہوں جیسا کہ پہلے بھی اس کی طرف اشارہ کر چکا ہوں کہ بیولی نہ تو کوئی مجرد چیز ہے اور نہ واقع میں وہ کوئی غیر مقداری ہستی ہے یعنی مقدار کا اس میں نہ پایا جانا یہ واقعہ نہیں ہے، بلکہ بیولی بذات خود ایک امکانی وجود ہے، اور اس کو اپنی ذات سے بذات خود کسی قسم کا تحصیل میسر نہیں ہے، یعنی اسے نہ اس قسم کا تحصیل میسر ہے جو غیر انقسامی امور کے تحصیل کا حال ہے مثلاً نقطے اور عقل کی تحصیل کی جو کیفیت ہے، اور نہ اس قسم کا تحصیل اس کو میسر ہے، جو انقسام پذیر امور کے تحصیل کی حالت ہوتی ہے، یعنی اجسام اور مقداروں کے تحصیل کی جو حالت ہے، اگرچہ واقع میں بیولی ان دونوں امور سے کبھی خالی نہیں رہ سکتا، بہر حال اسی عدم تحصیل کی وجہ سے بیولی دونوں قسم کی چیزوں کو قبول کر لیتا ہے، باقی ایسی چیزیں جو بالفعل تحصیل کی سرمایہ دار ہیں، تو ان کی حالت یہ نہیں ہے اس لئے کہ جو چیزیں مقدار والی نہیں ہیں، جیسے وحدت و نقطہ وغیرہ تو یہ مقدار کو قبول نہیں کر سکتیں اور جو چیزیں مقدار والی ہیں وہ نہ ان

چیزوں کو قبول کر سکتی ہیں جو غیر مقداری ہیں اور نہ کسی ایسی مقدار کو جو ان کی غیر ہو، نیز اسی سلسلے کی ایک بات یہ بھی ہے کہ ایسی دو مقداریں جن میں باہم ایک کو دوسرے پر منطبق کر دیا گیا ہو، ان کی دو ہی صورت ہو سکتی ہے، دونوں مقداریں برابر ہوں گی یا ایک کچھ زائد ہوگی، بر تقدیر ثانی یعنی زیادتی کی صورت میں ناگزیر ہے کہ جو بڑھوتری پیدا ہوگی برابر ہونے کے بعد جو حصہ باقی رہے گا اسی سے اس بڑھوتری کا تعلق ہوگا، اب اس کے بعد سوچنا چاہئے کہ بڑی مقدار رکھنے والی شکل جب کسی چھوٹے جسم میں چھپے گی، تو یقیناً اس کا وہی حصہ چھپے گا جو اس چھوٹے جسم کی مقدار کے مساوی ہوگا اور بڑی مقدار والی شکل کا بچا ہوا حصہ چھپنے سے باہر رہ جائے گا، جس کا یہی مطلب ہوا کہ بڑی مقدار والی شکل کا حلول کی مقدار رکھنے والے جوہر میں ناممکن ہے؟

اسی طرح جو لوگ اس بات کے مدعی ہیں کہ (مقداری صورتوں کا انطباع جوہر مجرد میں نہیں ہوتا)، انہوں نے یہ خیال کرتے ہوئے کہ افلاطون کو اس دلیل سے یہ ثابت کرنا مقصود ہے، کہ نفس ناطقہ اجسام اور مثالی امور سے مجرود ہے، یہ تقریر کی ہے، کہ مقدار سی صورتوں کے محل کا اگر مقدار اور کم سے مجرود قرار دیا جائے گا، تو ایسی صورت میں پھر یہ بات یعنی حال کے لئے ضرور ہے کہ وہ اپنے محل کے مطابق اور مساوی ہو غیر ضروری ہو جاتا ہے، مگر ان کا یہ دعوے صحیح نہیں ہے، اور اس کی وجہ وہی ہے جس کا ذکر پہلے ہو چکا ہے، کہ مقداری اور غیر مقداری امور میں مفارقت اور اتصال کا واقعی تعلق ناممکن ہے، اور ان میں جس قسم کی مفارقت پیدا ہوتی ہے۔ اس کا حال وہ ہمیں بے جو مقدار کا حیوانی کے ساتھ ہے جیسا کہ متعدد بار اس مسئلے کو دہرا دہرا کر بیان کیا گیا ہے۔

خیالی قوت کے مجرود ہونے کی اور دلیل یہ ہے کہ سیاہی کے متعلق ہم یہ حکم کرتے ہیں کہ وہ سفیدی کی ضد ہے اور قاعدہ ہے کہ دو چیزوں کے درمیان حکم کرنے والے کے سامنے ضرور ہے کہ دونوں چیزیں حاضر ہوں، جس کا

مطلب یہ ہوا کہ ذہن میں اور ذہن کے لئے سیاہی اور سفیدی کا حصول ضروری ہے اسی کے ساتھ یہ بدیہی مسئلہ ہے کہ اجسام اور مواد میں سیاہی اور سفیدی کا جمع ہونا ناممکن ہے، پس ثابت ہوا کہ جس محل میں دونوں کا حضور ہوتا ہے، اس کے لئے ضروری ہے کہ وہ نہ جسم ہو اور نہ جسمانی ہو، اور ظاہر ہے کہ جزئی صورت جس میں کثیرین (بہت سی چیزوں) کی شرکت مصنوع ہو، یعنی جو کلی نہ ہو، اس کا ادراک عقل (مدرک کلیات) نہیں کر سکتی، پس معلوم ہوا کہ ان کا ادراک خیالی قوت ہی کرتی ہے جس سے معلوم ہوا کہ خیالی قوت ہر قسم کے مواد سے مجرود اور پاک ہے اس پر یہ اعتراض کرنا درست نہ ہوگا کہ تضاد کا تعلق تو سیاہی اور سفیدی کی ذات میں ہے، ایسی صورت میں ضروری ہے کہ ان دونوں کا جہاں کہیں تحقق ہو، وہاں تضاد پایا جائے، اس اعتراض کے نادرست ہونے کی یہ وجہ ہے کہ یہ ہو سکتا ہے کہ سفیدی و سیاہی میں تضاد کا علاقہ اسی قسم کے محل تک محدود ہو جو ان دونوں سے متاثر اور منفعل ہوتے ہوں جس کی وجہ یہ ہے کہ جس جسم میں سیاہی کا حلول ہوتا ہے اس میں ایک خاص قسم کا تغیر پایا جاتا ہے اور اس پر مخصوص آثار و نتائج مرتب ہوتے ہیں، مثلاً قوت بنیانی میں اس سے انقباض پیدا ہوتا ہے، اسی طرح جب کسی جسم میں سفیدی پائی جاتی ہے، تو اس میں بھی ایک خاص قسم کا تغیر پیدا ہوتا ہے اور خاص قسم کے آثار اس پر مرتب ہوتے ہیں، بہر حال یہ تو محل انفعالی کا حال ہے، لیکن ادراک کی کیفیت نہیں ہوتی یعنی وہ ان دونوں (سیاہی و سفیدی) سے متاثر اور منفعل نہیں ہوتا، اور نہ اس قسم کے تغیرات و انقلابات کا اس میں ظہور ہوتا ہے، بلکہ اس قسم کے محل پر دونوں طاری ہوتے ہیں اور دونوں کا ازالہ ہوتا رہتا ہے، اس میں دونوں اکٹھے بھی ہوتے ہیں اور دونوں معاً جدا بھی ہوتے ہیں، باہر ہر محل کا جو حال پہلے تھا وہی بعد کو باقی رہتا ہے، اور یہ بات تو اس وقت بھی جاتی ہے جب خیال کو ان دونوں کا (سفیدی و سیاہی) کا محلی قرار دیا جائے، لیکن جو مہری تحقیق ہے کہ ان صورتوں کا خیالی قوت کے لئے حصول اور الگ وجود توں کی خیالی قوت سے پیدائش دونوں باتیں بھسنہ ایک ہی چیز ہے، اس لئے کہ خیالی قوت کو ان دونوں سے (سفیدی و سیاہی) فاعلیت کی نسبت ہے،

نہ کہ انفعالی قبول کا تعلق ہے، دہینی خیالی قوت ان کو پیدا کرتی ہے نہ کہ صرف ان کو قبول کرتی ہے) اگرچہ اس باب میں قبول کرنا اور ان کا پیدا کرنا یعنی قابلیت اور فاعلیت دونوں ایک ہی بات ہے جیسا کہ مفارقات اور عقلی مجردات کا حال ہے، خلاصہ یہ ہے، کہ تضاد کی ایک شرط یہ بھی ہے، کہ وہاں موضوع کے ساتھ ماوی انفعالی کا تعلق ہو، جہاں یہ شرط نہ ہوگی وہاں تضاد کا تحقق نہ ہوگا پس کسی غیر ماوی محل میں یا فاعلی جوہر میں اگر ان کا اجتماع ہو، تو یہ ناممکن نہیں ہے، یہاں کسی کہنے والے کو یہ کہنے کا بھی حق نہیں ہے، کہ ہم جب سیاہی اور سفیدی، یا سردی گرمی کو سوچتے ہیں، تو اس وقت ظاہر ہے، کہ خود ان امور کا انطباع ہمارے اندر نہیں ہوتا، بلکہ فقط ان کی صورتیں اور مثالیں ہمارے اندر چھپی ہیں اسی لئے، ان کے انطباع سے ہمارے نفس کا گرم و سرد یا سیاہ سفید ہونا لازم نہیں آتا۔

اس اعتراض کے غلط ہونے کی وجہ یہ ہے، کہ سیاہی و سفیدی کی صورت جن چیزوں کو تم قرار دیتے ہو، اس کے متعلق سوال پیدا ہوتا ہے، کہ ان کی حقیقت کیا سفیدی و سیاہی کی ہی حقیقت ہے یا ایسا نہیں ہے، اگر ان کی حقیقت وہی ہے جو سیاہی و سفیدی کی حقیقت ہے، اور اسکے بعد نفس میں انکا انطباع ہوا ہے، تو ان امور کی صورتوں کا انطباع حقیقت ایسی چیزوں کا انطباع ہے جنکی حقیقت سفیدی و سیاہی ہے اور جو واقع میں سیاہی و سفیدی ہی ہیں یا مثلاً وہ خود حرارت و برودت استقامت و استدارہ ہے، جس کا مطلب یہی ہوا کہ جب ان کا نفس میں انطباع ہو، تو اس کے بعد نفس حار و بارود مستقیم و مندرجہ سیاہ و سفید بھی ہو، ظاہر ہے کہ ان صفات سے جو چیز موصوف ہوگی وہ جسم ہوگی، پس لازم آیا کہ نفس کو جسم تسلیم کیا جائے، اور اگر وہ صورتیں جن کا نفس نے تصور کیا ہے، ان کی حقیقت وہی نہیں ہے جو سفیدی و سیاہی حرارت و برودت وغیرہ کی ہے، تو ایسی صورت میں شے کے اور اک کا مطلب یہ نہ ہوگا کہ، مرک اور معلوم کی ماہیت کا نفس میں انطباع ہوتا ہے، نیز ہم وجدانا یہ جانتے ہیں کہ جب ان امور کا ہم نہیں کر کے ان کا مشاہدہ کرتے ہیں، تو اس وقت ہمیں سیاہی و سفیدی حرارت و برودت ہی کا مشاہدہ ہوتا ہے، اور ٹھیک اسی قسم کا مشاہدہ ہوتا ہے، جیسے نماز میں ہم ان کا مشاہدہ کرتے ہیں، پس مسئلے کی اصل تحقیق وہی ہے، جو میں پہلے بیان کر چکا ہوں

کہ نفس کو ان صورتوں کے ساتھ فاعلیت اور ایجاد کی نسبت ہوتی ہے اور نسبت اس نسبت سے زیادہ استوار و محکم ہے جو کسی محل منفعل کو اپنے حال سے (یا صفت کو موصون سے ہوتی ہے) اس لئے کہ فاعلیت کی نسبت وجوب کی نسبت ہے، اور قابلیت و انفعال یہ امکان کی نسبت ہے، ظاہر ہے کہ وجوب کی نسبت امکان کی نسبت سے زیادہ موکہ اور مضبوط ہوتی ہے، ایک اور دلیل خیالی قوت کے بقدر کی یہ ہے کہ ہر وہ چیز جو جسم ہے یا جسمانی ہے چونکہ اس میں تقسیم ہونے کی صلاحیت پائی جاتی ہے، اس لئے اس میں دو متضاد امور کا اجتماع جائز ہے، یعنی اس کے بعض حصے میں سیاہی کا اور بعض میں سفیدی کا قیام ہو سکتا ہے، اور ہوتا ہے مثلاً ابلق اجسام کا جو حال ہے بعض میں حرارت اور بعض میں برودت کا قیام ہو سکتا ہے مثلاً ایسا آدمی کہ اس کے جسم کا کچھ حصہ آگ سے گرم ہو، اور بعض حصہ پانی سے ٹھنڈا کیا گیا ہو، یا ایسا جسم جس کا بعض جز کسی جسم کے محاذی اور بعض حصہ اس کے محاذی نہ ہو، مطلب یہ ہے کہ ایک ہی جسم میں دو متضاد اور متناقض امور کا اجتماع مذکورہ بالا طریقہ سے ہوا کرتا ہے جس کی وجہ یہ ہوتی ہے کہ جسمانی امور میں موضوع کی وحدت کے ساتھ کسی دوسری وجہ سے کثرت موضوع کا بھی تحقق ہو سکتا ہے، لیکن نفس ناطقہ کا یہ حال نہیں ہے، یعنی اس میں یہ نہیں ہو سکتا کہ کسی خاص خیالی جزئی امر کا وہ عالم بھی ہو، اور پھر اسی سے اسے جہل بھی ہو، مثلاً زید کے کاتب ہونے کا بھی نہیں علم ہو، اور ہم اس کی اسی صفت سے جاہل و نادان قضا بھی ہوں یہ نہیں ہو سکتا، اسی طرح ایک چیز کی ہم میں خواہش بھی ہو، اور اس سے نفرت بھی ہو، محبت بھی ہو، اور عداوت بھی ہو، ایک ہی آدمی کے لئے ناممکن ہے کہ کسی چیز کا وہ خواہاں بھی اور پھر اس سے متنفر بھی ہو، پس معلوم ہوا کہ آدمی کی ادراکی اور شوقی قوت جسمانی قوت نہیں ہے، اور چونکہ وہ عقلی قوت (درک کلیات) بھی نہیں ہو سکتی پس ثابت ہوا کہ عالم اجرام سے یہ قوت بالاتر اور مجرود ہے، لیکن بالکل عالم معقولات تک بھی اس کی رسائی نہیں ہے، باقی یہ احتمال کہ باوجود جسمانی ہونے کے خیالی قوت کا شمار ان چیزوں میں کیا جائے جو انقسام پذیر نہیں ہوتیں جیسے نقطے کا حال ہے، تو اس احتمال کی تغلیط پہلے ہو چکی ہے یعنی بتایا گیا تھا کہ نقطہ تو (خط) کی

انتہا کا نام ہے، اور شے کی انتہا کے لئے یہ نامکن ہے کہ اس میں کسی ایسی چیز کا حلول ہو، جو اس انتہا کی محل میں حال نہیں ہے، اس پر اگر تم یہ کہو کہ فلک کے شقیں ان لوگوں کا خیال ہے، کہ اس کے کسی جز میں ایسے عرض کا قیام نہیں ہو سکتا، جو کسی دوسرے جز میں قائم ہونے والے عرض کی ضد ہو، جس سے معلوم ہوا کہ ایسا جسم بھی ہو سکتا ہے جس کے دو الگ کناروں میں دو ضدوں کا قائم ہونا ناجائز ہے، جب فلک میں ایسا ہو سکتا ہے اور عقل اسے جائز قرار دیتی ہے، اور باوجود اس کے وہ جسم ہے، پھر اسی طرح کیوں یہ جائز نہ ہو کہ قلب انسانی یا روح بخاری کا بھی یہی حال اس لئے ہو، کہ ان میں اور فلک میں مشابہت پائی جاتی ہو، میں اس اعتراض کے جواب میں کہوں گا، کہ دو متقابل و متضاد امور کا فلک کے جرم میں جو اجتماع ناجائز ہے تو اس کی وجہ یہ نہیں ہے، کہ ان امور میں تضاد کا علاقہ پایا جاتا ہے بلکہ اس کا سبب یہ ہے، کہ ان دونوں میں سے کسی ایک کے قبول کرنے کی بھی فلک میں صلاحیت نہیں ہے، جیسا کہ ہوا کا حال ہے، کہ اس میں نہ سیاری پائی جاسکتی ہے اور نہ سفیدی جس کی وجہ یہی ہے کہ ہوا میں ان دونوں میں سے کسی ایک کے بھی قبول کرنے کی صلاحیت نہیں ہے، البتہ اگر اس کے کسی جز میں ان دونوں ضدوں میں سے کسی ایک کے قبول کرنے کی صلاحیت ہوتی تو قطعاً دوسرے جز میں بھی دوسری ضد کا پایا جانا نامکن ہوتا، نیز فلک میں اگر اس قسم کے اضداد نہیں پائے جاتے ہیں تو اسی فلک میں دوسرے متقابل امور پائے جاتے ہیں، مثلاً ایک شے کے اعتبار سے فلک کا ایک جز ماست اور اتصال کی صفت سے موصوف ہوتا ہے اور دوسرا جز اس صفت سے محروم ہوتا ہے مثلاً فلک القمر کے ایک جز کی کرۂ نار کے کسی ایک جز سے ماست ہوتی ہے یعنی اس کا ایک جز اس کے ایک جز کو چھوتا ہے، لیکن اسی فلک القمر کا دوسرا جز کرۂ نار کے دوسرے جز سے ماست کا تعلق نہیں رکھتا، بلکہ عطارو کے کرے سے ماس ہوتا ہے، اسی طرح فلک کا ایک جز شمالی ہوتا ہے اور دوسرا شمالی نہیں بلکہ جنوبی ہوتا ہے بعض حصہ اس کا مشرقی ہے اور بعض غربی الغرض اس قسم کے متقابل امور فلک میں بھی پائے جاتے ہیں۔

الحاصل اس دعوے کے ثبوت کے یہی قوی دلائل اور قطعی براہین ہیں،

ان کے سوا بھی زیادتی بصیرت کے لئے دوسری باتیں بھی پیش کی جاسکتی ہیں، جن کا ذکر میں نے علم نفس اور علم المعاد کے مباحث میں کیا ہے، یاد رکھنا چاہیے کہ قوت خیالی کے بخود کا مسئلہ بہت تعلیمی مسئلہ ہے دو نشاۃ ثانیہ، اور المدحیۃ الاخریٰ کے جاننے میں اس نظریے سے بہت کچھ نفع اٹھایا جاسکتا ہے جیسا کہ عنقریب تم اس سے واقف ہو گے، انشاء اللہ تعالیٰ، اس کی وجہ سے بہت سے مشکلات حل ہونے ہیں منجملہ ان مشکلات کے ایک دشواری تو دہری ہے جس کی وجہ سے بعض حکماء مسئلہ حکیم اسکندرانی نے یہ مذہب اختیار کیا ہے کہ ایسے نفوس جو ارتقاء پا کر بالفعل عقل کے درجے تک نہیں پہنچتے، وہ ہمیشہ کے لئے فنا اور برباد ہو جاتے ہیں اور بالکل باقی نہیں رہتے، نتیجہ میں اس مشکل کو سخت دشوار قرار دیا ہے اور اپنے بعض رسالوں میں اس کے حل میں وہ متخیر ہو کر رو گئے ہیں، مثلاً الحجۃ العشرہ، نامی رسالے میں یہی کیا ہے،

واقف یہ ہے کہ اگر نفس میں عقلی قوت کے سوا کوئی اور دوسری ایسی چیز جانی قوت نہ مانی جائے، جو اپنے سلسلہ کمال میں قوت سے فعل کے دائرہ تک پہنچتی ہے، تو ایسی صورت میں ہولانا عقل کی بربادی اور فنا پذیری کا دعویٰ یعنی ابدان کی بربادی کے بعد ان کا ہمیشہ کے لئے برباد و تباہ ہو جانا ایک ایسا مسئلہ قرار پاتا ہے جس کے حل ہونے میں میرے نزدیک شبہ نہ ہونا چاہئے، کیونکہ ایسی چیز جو قوت و استعداد کی حالت میں رہتی ہے اپنے بالفعل ہونے کے اعتبار سے ان کے وجود کی ضمانت کے لئے دو باتوں میں سے کوئی ایک بات ہی ہو سکتی ہے، یا یہ ہو کہ جس چیز کی اس میں صلاحیت و استعداد تھی وہ صلاحیت و قوت کی حالت میں باقی رہے، لیکن جس چیز سے استعداد و صلاحیت کی یہ حالت پیدا ہوئی اس کے طفیل میں وہ باقی رہے، ہر حال فعلیت کی دو شکلوں میں سے کسی ایک شکل کے ذریعے سے وہ باقی رہ سکتی ہے یعنی یا وہ چیز بالفعل ہو، جو اس سے پہلے ہوتی ہے یا وہ حالت بالفعل ہو، جو اس کے بعد طاری ہوتی ہے، کیونکہ اگر ایسا نہ ہو گا، بلکہ پہلی صورت زائل ہو جائے اور دوسری حاصل نہ ہو، تو ظاہر ہے کہ ایسی قوت و استعداد بالکل باطل ہو جائیگی

اسی بنیاد پر پینروری ہے کہ اگر انسان میں بحر طبعی مادی صورت کے اور کوئی صورت نہ ہو، اور اسی طبعی صورت کے ساتھ ہیولانی عقلی قوت کا قیام مانا جائے، تو بدن انسانی کی بربادی کے ساتھ اس ہیولانی عقلی قوت کا برباد ہو جانا ناگزیر ہے اور (مرنے کے بعد) وجود انسانی کا کوئی قابل اعتبار معتد بہ جز، ایسی صورت میں باقی نہیں رہ سکتا، حالانکہ تمام الہی شریعتوں میں اس کی کھلی ہوئی تصریحیں موجود ہیں کہ ہر قسم کے انسانی نفوس (مرنے کے بعد) باقی رہتے ہیں، خواہ سید ہوں، یا شعی، یا کامل ہوں یا ناقص عالم ہوں یا جاہل

فصل

یہ بات کہ انسانی نفوس کو معقولات کا تو عقل ہوتا ہے، یہ چیز نہ تو نفوس کی ذات کا اقتضاء ہے، اور نہ اس کا شمار اس کے لوازم ذات میں ہے، بعض لوگ جو نفوس ناطقہ کی قدامت

کے قائل ہیں ان کی طرف یہ دعویٰ منسوب کیا گیا ہے یعنی وہ اسے نفوس کی ذات کا اقتضاء اور لوازم ذات میں اس کا شمار کرتے تھے، قصہ یہ ہے کہ حکماء نے راہنہ کے بعض سربراہ اور وہ لوگ مثلاً افلاطن اور جو اس کے ہم فواہیں ان کے کلام سے کچھ اسی قسم کی بات سمجھ میں آتی ہے، لیکن ان لوگوں کے اس بیان کو دقیق رہن قرار دیتے ہوئے اس کا دوسرا مطلب بھی بیان کیا جاسکتا ہے، کیونکہ عام لوگوں کی رسائی ان رموز تک مشکل ہے۔

واقعہ یہ ہے کہ انسانی نفوس کو مختلف حالات و اطوار سے گزرنا پڑتا ہے، اور ایسی مختلف نشأتوں سے انھیں سابقہ پڑتا ہے، جن میں بعض نشأت تو ایسی ہے، جو نفوس کی پیدائش سے پہلے وقوع پذیر ہوتی ہے اور بعضوں کا بطور نفوس کی پیدائش کے بعد ہوتا ہے، اور اسی کے ساتھ یہ بات بھی قطعی ہے، کہ معلم اول ارسطو طالبس کے بعد جو معتبر حکماء گزرے ہیں، مثلاً خود ارسطو کے شاگرد جیسے تھامس طیوس، فروریوس اسکندر، افرودیسی اور ان کے تابعین مثلاً فارابی، شیخ ابن سینا، اور جو لوگ ان کے ہم رتبہ ہیں، یہ سب کے سب صراحتاً یا ضمناً، یا استلزاماً اس کے قائل ہیں کہ نفس ناطقہ کے لئے ایک قسم کی عقل کمینونت (پیدائش) ثابت ہے، یعنی جب علم اور تجربہ وغیرہ کے

صفات و کمالات سے نفس ناطقہ مکمل ہو جاتا ہے، اور عقل مستفاد کے درجے تک پہنچ کر عقل بسیط ہونے میں عقل فعال کے ہر رنگ ہو جاتا ہے (تو یہی حالت نفس ناطقہ کی ایک خاص قسم کی کینونت (پیدائش و پود) ہوتی ہے) پھر چونکہ ان لوگوں کا خیال ہے کہ ہر عقل بسیط کو اپنی ذات اور لوازم ذات کا تعقل ہوتا ہے، اور جو چیز نہ اس کی ذات ہو اور نہ لوازم ذات میں ہو، اس کا تعقل نہیں کر سکتی، جس کی دلیل یہ بیان کرتے ہیں کہ عقلی عالم میں کسی چیز کی گزر نہیں ہو سکتی (یعنی ایسی چیز جس کا شمار نہ ذاتی اقتضا و آت میں ہو، اور نہ لوازم ذات میں اس کی گزر عالم عقل میں ناممکن ہے) اور نہ جدید حالات سے اس عالم کو سابقہ پڑتا ہے، اسی بنیاد پر ان لوگوں کا دعویٰ ہے کہ عالم عقلی کی ہر صفت یا اس کے لئے لازم ہوگی یا اس کی ذاتی ہوگی، اس سے ان کے اس قول کی صحت کا صحیح نشان مل جاتا ہے، جو وہ کہتے ہیں کہ اسٹیلا کا عقل نفس کی ذاتی صفت ہے، اور جو راہ میں نے اختیار کی ہے یعنی تعقل کے وقت نفس خود معقولات بن جاتا ہے اور یوں عقل فعال سے وہ متحد ہو جاتا ہے، میں نے دلیل سے ثابت کیا تھا کہ عقل بسیط مجسّمہ وہی معقولات ہے جن کا وہ تعقل کرتی ہے، ظاہر ہے کہ اس بنیاد پر بھی معقولات نفس کی ذاتی صفت ہے، اور نفس ان کے ساتھ متحد ہو جاتا ہے، (گویا معقولات کے تعقل کو جن لوگوں نے نفس کے ذاتیات اور لوازم ذات میں شمار کیا ہے اس کی یہ تاویل ہو سکتی ہے) باقی افلاطن کے متعلق جو یہ بات مشہور ہوئی ہے، کہ نفس کو وہ قدیم خیال کرتا ہے تو اس کی غرض یہ نہیں ہے کہ یہ ہویات و شخصیات متحدہ جن میں ایک نوعی معنی مشترک ہے اور جن کی تعریف خاص قسم کی ایک حیوانی حد کے ذریعے سے کی جاتی ہے، ان کے اشخاص و افراد قدیم ہیں آخر یہ بات کیسے درست ہو سکتی ہے، جب برہان قطعی سے جو بات ثابت ہوئی ہے اس کے یہ صریح مخالف ہے یعنی عالم ابداع (جہاں چیزیں پیدا نہیں ہوتی) اور جو مادہ، مادی استفادوں، تاثر و انفعالات، زمانے اور حرکات وغیرہ کے تعلقات سے پاک ہے، ایسے عالم میں ایسے متحدہ افراد کا پایا جانا محال ہے جو کسی واحد نوع کے نیچے مندرج ہوں، ایسی صورت میں نفس

کی قدامت سے افلاطن کی مراد خود نفس کی قدامت نہیں ہے، بلکہ نفس کے مبدع اور خالق کو وہ قدیم قرار دیتا ہے، جس سے نفس کی ابتداء ہوئی، اور دنیا سے قطع تعلق کے بعد پھر اسی کی طرف پلٹ کر وہ چلا جاتا ہے، بہر حال افلاطن نے دراصل اسی مقصد کی طرف ان الفاظ میں اشارہ کیا ہے اس کے سوا اس کلام کا کوئی دوسرا مطلب نہیں ہو سکتا،

نفس کے معقولات اور معلومات اس کے لوازم ذات میں سے ہیں، اس قول کی صحیح تاویل بھی ہو سکتی ہے، اس لئے کہ تمام موجودات کا معلوم و معقول ہونا یہ علت اولیٰ عقلی یعنی (ذات حق تعالیٰ) کی معقولیت کے لوازم میں سے ہے لیکن اس مذہب کو جن لوگوں کی طرف منسوب کیا گیا ہے، ان سے اس دعوے کی جو دلیل منقول ہے، اس سے معلوم ہوتا ہے، کہ انھوں نے اس مذہب کو بے سمجھے بغیر کسی فہم و بصیرت کے اختیار کیا ہے، یعنی انھوں نے یہ دلیل پیش کی ہے کہ نفوس اگر ان تعقلات اور تصورات سے خالی ہوں گے، تو سوال ہوتا ہے کہ ان سے خالی ہونا، نفوس کی یہ ذاتی صفت ہے، یا عرضی، اگر ذاتی ہے تو ضروری ہے کہ نفوس پھر کسی وقت بھی کبھی ماقبل نہ ہو سکیں، اس لئے کہ ذاتی صفات ظاہر ہے کہ ان کا زوال ناممکن ہے، اور اگر عرضی ہے یعنی کبھی تو نفوس اس سے متصف ہوتے ہیں اور کبھی نہیں، تو اس قاعدے کی بنیاد پر کہ ایسے عوارض جن سے معروض کبھی متصف ہوتا ہے اور کبھی ان سے خالی ہوتا ہے اور ایسے عوارض ذاتی امور ہی پر طاری ہوتے رہتے ہیں، یعنی ذاتیات ہی پر عوارض وارد ہوتے ہیں اور انھیں سے جدا ہوتے ہیں، پھر اگر اشیا کا عالم ہونا نفوس کے لئے ذاتی بات نہ ہوگی، تو علم سے اس کا خالی ہونا یہ عارضی صفت نہیں ہو سکتی پس معلوم ہوا کہ اشیا کا عالم ہونا یہ چیز نفوس کے لوازم میں ہے، اور اس کا شمار اس کے ذاتی اقداس میں ہوگا،

لیکن سچی بات یہ ہے کہ ان کی یہ دلیل حد سے زیادہ کمزور و درست بنیاد ہے، اس لئے کہ ان کا یہ سوال کہ علوم سے نفس کا خالی ہونا ذاتی ہوگا یا عرضی، دراصل یہ مغالطہ ہے، یعنی ایسی صفت جس کی حیثیت بالعارض کی ہے اس کو

ما بالذات کی جگہ دی گئی ہے، اور ایسی دو چیزیں جن میں تناقض نہیں ہے، ان میں تناقض نہایت کیا گیا ہے، اس اجمال کی تفصیل کو میں یوں بیان کرتا ہوں کہ نفوس کے لئے اگر علوم ذاتی نہ ہونگے، تو اس کا یہ مطلب کبھی نہیں ہو سکتا کہ علوم کا نہ ہونا پھر نفوس کے لئے ذاتی ہونے کی حیثیت اختیار کر لیں یعنی یہ فیصلہ ہم کبھی نہیں کر سکتے، بلکہ علم کے وجود کا نہ ہونا یہ ان نفوس کا ذاتی اقتضا بن جائیگا بلکہ سا زیادہ سے زیادہ یہ مطلب ہو سکتا ہے کہ نفوس علم کے وجود کو نہیں چاہتے، بلکہ علم کا حصول نفوس کے لئے ممکن ہے۔ اس لئے جب اس علم کا سبب نہ پایا جائے گا تو علم بھی نفوس میں نہ پایا جائے گا، لیکن یہ کس لئے کہا کہ جو چیز معدوم ہوتی ہے، اس کا عدم ہمیشہ ضروری اور واجب ہی ہو جاتا ہے، آخر اگر ایسا ہوگا، تو اس کے معنی تو یہی ہوں گے ہر ممکن ہمیشہ معدوم ہی رہیں گے (حالانکہ ہر لمحہ ممکنات عدم سے وجود کی طرف آرہے ہیں علاوہ اس کے اگر علوم کا تعلق نفوس سے وہی ہوگا جو ذاتیات کو ذات سے ہوتا ہے تو چاہئے تھا کہ علوم نفوس سے کبھی جدا اور متغای نہ ہوں، حالانکہ یہ واقعہ نہیں ہے، ان لوگوں کی طرف سے اس کے جواب میں یہ کہا گیا ہے کہ نفوس دراصل اپنے معقولات کے عالم ہوتے ہیں لیکن بدن کے معاملات میں ان کا اشتغال، اور اس کی تدبیر و پرداخت میں ان کا استغراق یہ چیزیں ان کو اپنے ذاتی خصوصیات کی طرف تعلق ہونے سے باز رکھتی ہے، میں کہتا ہوں کہ یہ بھی صحیح نہیں ہے اس لئے کہ نفس میں عقلی صورتیں آیا بالفعل موجود اور حاضر ہوتی ہیں، یا ایسا نہیں ہوتا اگر حاضر اور بالفعل موجود رہتی ہیں تو ضرور ہے کہ اس حضور کا اور اک بھی نفس کو ضرور ہو اور اس کے شعور سے وہ غافل نہ ہو، آخر شعور کے معنی اس کے سوا اور کیا ہیں کہ نفس کے سامنے ان کو حضور حاصل رہے، اور اگر ان عقلی صورتوں کا بالفعل حضور نفس میں نہیں ہوتا ہے، تو پھر وہ ان کے ذاتیات میں بھی نہ ہونگی۔

اس پر اگر تم کہو کہ دراصل معقولات کا جو خزانہ نفس میں ہے اس میں یہ علوم محفوظ رہتے ہیں تو میں کہوں گا کہ نفس کے خزانے میں علم کے ہونے کا یہ مطلب ہوتا ہے کہ ان علوم کو پٹا کر اپنے سامنے لانے کا نفس میں ممکن ہوتا ہے، یعنی جس وقت خزانے کی طرف التفات ہو اور اس سے اتصال پیدا ہو، خزانے کے محفوظ علوم اس کے سامنے

پٹ کر آجائیں، لیکن ظاہر ہے کہ نفوس میں یہ ملکہ اس وقت تک پیدا نہیں ہو سکتا جب تک کہ اس سے پہلے اور اکات کا حصول اس کے لئے نہ ہو اور اگر کسی ایسے عقلی جوہر میں حصولات کا صرف حصول تعقل قرار دیا جاتا ہے، جس کی شان یہ ہو کہ اتصال کے ملکہ اور مشق کے پیدا کر لینے کے بعد نفس اس جوہر عقلی کی طرف رجوع کرے تو ماننا پڑے گا، کہ عقل فعال میں جو کچھ بھی معلومات و معقولات ہیں ہر نفس بایں معنی ان کا عالم ہے، اور یہ تو وہی بات ہوئی جس کا ذکر مذکورہ بالا تاویل میں کیا گیا ہے، کیونکہ بالفعل عالم اور بالقوة عالم میں بھی بایں معنی پھر بھی فرق باقی رہتا ہے۔

فصل

تعلیم (یعنی علم حاصل کرنا) اور تذکر (یعنی کسی بات کو یاد کرنا) یہ دونوں بانیں ایک ہی چیز نہیں ہیں اس فصل میں اسی مسئلے کو بیان کیا جائے گا، واقعہ یہ ہے کہ علم کو تذکر قرار دینا، یعنی کسی

بجولی ہوئی بات کا یاد کرنا بھی علم اور تعلیم ہے، جن لوگوں کا یہ دعویٰ ہے، یہ گزشتہ بالا فصل کے دعوے سے زیادہ مقررین صواب ہے، ایسا معلوم ہوتا ہے کہ محققین میں جو لوگ نفوس کی قدامت کے قائل ہیں، انہوں نے جب دیکھا کہ معلومات کا علم نفس کے لئے ذاتی ہے یہ دعویٰ صحیح نہیں ہے، تو انہوں نے اس خیال کو ترک کر دیا، اور یہ نظریہ قائم کیا کہ بدن سے تعلق پذیر ہونے سے پہلے نفوس معلومات کے عالم، کہتے ہیں، لیکن یہ علوم نفوس کے لئے ذاتی ہونے کی حیثیت نہیں رکھتے، پھر جب بدن کی تربیت و پرداخت کی خدمت نفوس کے سپرد ہوئی، اور اس میں ان کو استغراق ہوا تو ان علوم کا ان سے ازالہ ہو گیا پھر جب نفس میں افکار کی پیدائش کا سلسلہ شروع ہوتا ہے، تو وہی علوم جو زائل ہو چکے ہوتے ہیں گویا یاد پڑ جاتے ہیں، اسی لئے تعلیم (علم کا حاصل کرنا اور سیکھنا) دراصل ایک قسم کا تذکر اور بجولی ہوئی بات کا یاد کرنا ہے، ان لوگوں نے اپنے اس خیال کی تائید میں بعض دفعہ یہ چیز پیش کی ہے کہ تفکر اور نظر و کسب دراصل طلب کرنے کا نام ہے، اور ظاہر ہے کہ محمول مطلق کی طلب ناممکن ہے، اگر کسی محال شدہ چیز کا طلب کرنا بھی محال ہی ہے کیونکہ دستور ہے کہ آدمی جب کسی چیز کی جستجو اور طلب میں مشغول ہوتا ہے اور اسے پالیتا ہے، تو اس وقت وہ یہ بھی جانتا ہے کہ

یہ وہی چیز ہے جس کی میں جستجو کرتا تھا، گویا ایسا معلوم ہوتا ہے کہ اپنے بھاگے ہوئے غلام کو اس لئے پہچان لیا غلام جب بھاگ جاتا ہے اور اس کا آقا پھر اسے پالیتا ہے، اس وقت وہ جانتا ہے کہ یہ مجھ سے وہی بھاگا ہوا غلام ہے بہر حال اگر طلب سے پہلے علوم حاصل نہ ہوتے تو ان کی طلب اور ان کا اکتساب بھی ناممکن ہوتا پس واقعہ یہی ہے کہ یہ کہا جائے کہ یہ علوم نفس میں پہلے سے حاصل تھے، اور فکر و نظر دراصل تذکرہ اور یاد پڑنے کا نام ہے، اسی لئے فکری حرکت سے معلومات کا جستجو کرنے والا جب ان معلومات کو پالیتا ہے، تو اس وقت وہ یہ جانتا ہے کہ یہ وہی معلومات ہیں جو میرے مطلوب تھے۔

(لیکن سچی بات یہی ہے، کہ یہ قول بھی صحیح نہیں ہے) اور جو دلیل انھوں نے پیش کی ہے اس کا جواب یہ ہے، کہ اس کی بنیاد اس پر مبنی ہے کہ نفس کا وجود بدن سے پہلے ہوتا ہے، اور ہم آئندہ اس پر دلیل قائم کریں گے کہ نفس کی پیدائش بدن کے ساتھ ہوتی ہے، باقی اس کے سوا جس چیز کا انھوں نے ذکر کیا ہے، یہ دراصل وہی مشہور شبہ ہے، جس کا ذکر منطق کی ابتدائی کتابوں میں کیا جاتا ہے، اور وہیں اس کا حل بھی موجود ہے، یعنی بتایا گیا ہے، کہ ہر قفسے کے تین جز ہوتے ہیں موضوع محمول اور ان دونوں کے درمیان نسبت، اب اگر قفسے کو مطلوب قرار دیا جائے گا، تو ضروری ہے کہ وہ نہ تو طرفین (موضوع و محمول) کا تصور ہو، اور ان دونوں کے درمیان جو نسبت ہے، اس کا تصور بھی مطلوب نہیں ہو سکتا، بلکہ اسی نسبت کا انقاع یا اس کا انتزاع مطلوب ہوتا ہے، یعنی اس نسبت کے ثبوت یا عدم ثبوت کے متعلق حکم کرنا یہی مطلوب ہوتا ہے، اب جب فکری قوت سے کام لیا جاتا ہے، اور بطور نتیجے کے اس نسبت کے متعلق جب اذعان و یقین پیدا ہوتا ہے، یا اس نسبت کے سلب کا یقین پیدا ہوتا ہے، تب سمجھا جاتا ہے، کہ مطلوب حاصل ہو گیا، اس سے یہ معلوم ہوا کہ مطلوب کا تصدیقی طور پر نہیں بلکہ تصور کے اعتبار سے آدمی کو پہلے علم حاصل ہوتا ہے، اور تصدیقی حیثیت سے بھی مطلوب مجہول رہتا ہے (یعنی کسب و نظر سے پہلے مطلوب کا صرف تصور حاصل ہوتا ہے، اور کسب و نظر کے بعد اس کی تصدیقی حاصل ہوتی ہے اور اس کی وجہ وہی ہے، کہ قفسے کے اجزاء کا تصور تو پہلے سے

حاصل ہوتا ہے اور اس حقیقت سے وہ معلوم ہی ہوتے ہیں، لیکن فکر سے یہ چیز بھی تصور مطلوب نہیں ہوتا، اور جو بات مطلوب ہوتی ہے وہ نظر و اکتساب سے پہلے حاصل نہ تھی، اور یہی حال تصور کا بھی ہے، یعنی تصوری سلسلے میں بھی جو چیز فکر و نظر کی راہ سے مطلوب ہوتی ہے وہ وہ نہیں ہوتی جس کا علم اس طلب سے پہلے حاصل تھا، بہر حال ہر مطلوب میں ایک خاص علامت ہوتی ہے، جب طالب کی رسائی مطلوب تک ہو جاتی ہے، تو اسی علامت سے اس کو پہچان لیتا ہے، اس مقام پر بعض کے ہنرمند نے تصورات کے اکتساب کے سلسلے میں ایک قوی ہمیشہ پیش کیا ہے، جس کی گرہ میں نے اللہ کی توفیق سے کھول دی ہے اور جو دشواری پیش کی گئی ہے میں نے اس کا ازالہ کر دیا ہے،

”طرف سوم“

وہ معلوم، کے متعلق بعض ذیلی امور پر اس حصے میں بحث کی جائے گی،

میں نے اسکو بھی چند فصلوں پر تقسیم کر دیا ہے۔

معقولات کا محول نہ کسی جسم میں ہوتا ہے اور نہ کسی ایسی قوت میں جو جسم میں پائی جاتی ہو، بلکہ ایسا جو جسم کا قیام بذات خود ہو، اس میں معقولات کا محول ایک خاص رنگ میں ہوتا ہے، جیسا کہ اس کی راہ کو محول کر میں پہلے بیان کر آیا ہوں، لہذا اور اب اسی کی بچھ اور تفصیل بیان کرتا ہوں۔

فصل

اچھا تو میں دعویٰ کرتا ہوں کہ معلوم اگر کوئی عقلی صورت ہوگی تو اس کا ادراک کسی جسمانی قوت سے یا کسی ایسی قوت سے جو جسم میں پائی جاتی ہو، خواہ کسی طرز پر ہو، ناممکن ہے، دلیل اس کی یہ ہے، کہ جسم کی کوئی قوت اگر کسی صورت کا ادراک کرے گی تو اس جسم میں اس صورت کا محول ہوگا یا نہ ہوگا، اگر محول ہوگا تو وہ عقلی صورت نہ ہوگی اور جب عقلی صورت نہ ہوگی تو وہ معقول بھی نہیں قرار پاسکتی، بلکہ ایسی صورت کا اگر ادراک کیا جائے گا تو وہ محسوس ہوگی، حالانکہ فرض یہ کیا گیا تھا کہ وہ محسوس نہیں بلکہ معقول صورت ہے، ہف (یہ خلاف مفروضہ ہے) اور اگر اس جسم میں صورت کا محول نہ ہوگا، یعنی جس جسم میں صورت کی ادراک کرنے والی قوت ہے، تو اس وقت ضروری ہے کہ اس قوت کے واسطے کو اس صورت کے

ساتھ کسی نہ کسی قسم کی وضعی نسبت ضرور حاصل ہوگی، اس لئے کہ بجائے خود یہ بات ثابت ہو چکی ہے، کہ جسمانی قوتوں کے افعال ہوں، یا ان کے انفعالات و تاثرات ہوں ہر ایک میں وضع کی شرکت ناگزیر ہے، اس لئے کہ اگر کسی جسمانی قوت کے فعل اور انفعال میں مادہ اور مادے کے وضع کی شرکت نہ ہوگی، تو اس کے معنی یہ ہوں گے کہ اس قوت کا وجود مادے میں نہیں پایا جاتا ہے، کیونکہ ایجادی فعل ہو، یا انفعالی قبول ہو، یہ دونوں باتیں وجود کے بعد ہی کسی چیز کو ثابت ہو سکتی ہیں، اس لئے کہ ان دونوں کا تقوم در اصل وجود ہی کے ذریعے سے ہوتا ہے، پس ہر ایسی قوت جسے کوئی بات اپنے مادے کی راہ سے نہیں، بلکہ بذات خود حاصل ہو، تو ایسی قوت کے وجود کا قوام بغیر جسم کے ہوگا، جس کا مطلب یہ ہوا کہ ذات کے حساب سے بھی اور ادراک کے اعتبار سے بھی وہ مجرد ہی ہوگی، حالانکہ فرض یہ کیا گیا تھا کہ وہ جسمانی قوت ہے، اس حاصل یہ جسمانی قوت اگر صورت کا اور اک کرے گی تو اس صورت کو اس قوت کے عمل سے کوئی وضعی نسبت ضرور حاصل ہوگی، جس کا مطلب یہ ہوگا کہ یہ صورت بھی وضع رکھنے والی صورت ہوگی، اور قاعدہ ہے کہ ہر وضع رکھنے والی صورت انقسام پذیر ہوتی ہے، خواہ بالفعل قسمت کو قبول کرے یا بالقوۃ پھر تقسیم کے بعد جہاں جہاں پیدا ہوں گے، ان کی وہی صورت ہو سکتی ہے، حقیقت اور ماہیت میں بہم منہج ہونگے یا مختلف یعنی متشابہ ہونگے یا غیر متشابہ، اگر متشابہ ہوں گے تو ایسی چیز کا تعقل جب دومی کرے گا، اور اسے اپنا معقول اور معلوم بنائے گا اس کا تعقل ایک دفعہ نہیں بلکہ اس کے اجزاء چو کہ غیر متشابہ ہیں (اس لئے اس کا تعقل بھی بالقوۃ طریقے سے غیر محدود و دفعہ کی شکل اختیار کرے گا، اور اگر اجزاء و متشابہ نہیں ہیں، تو ایسی صورت میں ضروری ہے کہ ان اجزاء میں بعض کی حیثیت تو فصول کی ہوگی اور بعض جنس کی قائم مقامی کریں گے، یعنی ایک کامل اور تمام صورت میں جس طرح فصل اور جنس نکلتی ہے یہی حال ان اجزاء کا ہوگا، جس کی وجہ یہ ہے، کہ کسی چیز کے اجزاء اگر اس کی مقداری ماہیت کے اجزاء نہ ہوں گے، تو لامحالہ اس چیز کی ذات کی صورت کے وہ معنوی اجزاء ہوں گے، جس کا یہ مطلب ہوگا کہ اس صورت کے معنی کا تقوم مختلف معانی سے ہوا ہے، لہذا قاعدہ ہے، کہ ذات کے معنی کا انقسام اس طریقے کے سوا اور کسی طریقے سے ممکن نہیں

یعنی اجناس و فصول کی شکل ہی میں ذات کی تقسیم ہو سکتی ہے، لیکن جب معانی اور صفات کی تقسیم مقداری تقسیم کے مقابلے میں ہو تو چونکہ اس تقسیم کے لئے کسی خاص جہت کی پابندی ضروری نہیں ہے، بلکہ مختلف طریقوں سے تقسیم ہو سکتی ہے اس لئے عورت کے اجزاء کی تقسیم کسی طرز پر بھی ہوئی ہو، لیکن اس میں جنس اور فصل کا پیدا ہونا ہر حال میں ممکن ہے، اب اس بنیاد پر ہم پہلے دو جز فرض کرتے ہیں، جن میں ایک جز مذہنی ہو، اور دوسرا کوئی معین فصلی جز ہو، اور اس کے بعد پھر ہم اس میں دوسری تقسیم جاری کرتے ہیں جو پہلی تقسیم کے برعکس ہو، اب اس دوسری تقسیم میں اگر فصل مجبہ وہی جز ہے جو پہلی تقسیم میں فصل واقع ہوا تھا اور یہی صورت جنس میں پیش ہے تو ظاہر ہے کہ یہ ناممکن ہے، اور اگر دوسری تقسیم میں فصل کوئی اور جز اور جنس اور ہو، تو ایسی صورت میں لازم آتا ہے کہ جو چیزیں کسی شے کی پہلے فصل و جنس نہ تھیں وہ اب فصل و جنس بن گئیں، کھلی ہوئی بات ہے کہ شے کے قوام کے اجزاء کے لئے ناممکن ہے کہ ان کا حصول اس شے کے بعد ہو، بلکہ اس قسم کے اجزاء کو شے سے پہلے ہونا چاہئے یعنی زمانی نہیں، بلکہ ذاتی قبلیت شے پر ان اجزاء کی ضروری ہے، اور اگر اس تقسیم سے اجزاء نئے سرے سے پیدا نہیں ہوتے بلکہ تقسیم سے وہی اجزاء جو بالقوۃ موجود تھے وہ ظاہر ہو کر کھل پڑے ہیں، اور قاعدہ ہے کہ مقداری تقسیم کسی حد پر پہنچ کر ختم نہیں ہو جاتی، تو لازم آتا ہے کہ ایک ہی شے کے لئے غیر محدود جنس اور لامتناہی فصول کو مانا جائے جو محال ہے، علاوہ اس کے یہ بھی تو سوچنا چاہئے کہ شے کی کسی خاص پہلو کی صورت میں اس خصوصیت کے پیدا ہونے کی کیا وجہ ہو سکتی ہے، کہ وہ تو محض جنس بننے کی صلاحیت رکھتا ہے اور دوسرے پہلو کی صورت فصل بننے کی خواہ یہ خصوصیت وہی قسمت ہی کے ذریعے سے کیوں نہ پیدا کی جائے، کیونکہ اس کے معنی تو یہ ہوں گے، وہم کے ذریعے سے شے کی صورت اور حقیقت میں تغیر پیدا ہو گیا حالانکہ شے کی حقیقت میں تغیر کا پیدا ہونا محال ہے، (یہ گفتگو تو اس وقت تک متھی جب تک کہ ان اجزاء کو بالقوۃ مانا جائے)، اور اگر اجزاء کو ان میں بالفعل موجود مانا جائے تو چاہئے کہ ہم جب کسی شے کا نقل کریں، تو اس وقت بجائے شے واحد کے دو چیزوں کا ہمیں نقل ہو، اور گفتگو پھر ان دونوں چیزوں میں سے ہر ایک

کے متعلق چپڑے گئی اور بات بالآخر غیر قنایہ ہی حد و تک پھیل جائے گی یعنی لازم آئے گا کہ ایک جیسے کا تعقل لامحدود امور کا تعقل بن جائے جس کا مطلب یہ ہوگا کہ کسی ایک معقول کے لئے غیر محدود و سبباً ہی معقولہ مانے جائیں، پھر یہ بھی تو سوال ہوتا ہے کہ دو معقول امور سے ایک امر معقول کا حصول کیسے ممکن ہے مثالاً اگر ہم فصل کی طبیعت کا تعقل کرتے ہیں تو اسی لئے کہتے ہیں کہ وہ فصل کی طبیعت ہے، کیونکہ فصل وغیرہ کا شمار تو ان اجزاء کے سلسلے میں کیا جاتا ہے، جن میں بعض بعض پر محمول ہوتے ہیں اور وجوداً استحادی کا تو نام حل ہے، ایسی صورت میں جو حسی اشارہ ایک کی طرف کیا جائے گا، یہ اس اشارے کے مغائر کیسے ہوگا، جو دوسرے جز کی طرف کیا جائے گا، یعنی ایسے اجزاء جو باہم وضعا ایک دوسرے کے مغائر ہوتے ہیں ان کا جو حال ہوتا ہے وہی حال ان کا کیسے ہو سکتا ہے، سب کا حاصل یہ نکلا کہ فصل کی صورت اور طبیعت کا حلول جب جسم میں ہو، تو یہ حلول وہیں ہوگا، جہاں جنس کی صورت اور طبیعت کا حلول ہوگا، مثلاً سیاہی کو دیکھو کہ اس کی فصل یعنی بنیائی میں روک پیدا کرنا، یا قابض البصر ہونا، جسم میں اس فصل کا حلول وہیں ہوگا جس میں سیاہی کا حلول ہوتا ہے، پس ظاہر ہوا کہ حقیقی معقولات کا نہ کسی جسم میں حلول ہونا، ممکن ہے اور نہ کسی حیوانی ماوسے میں۔

اس پر اگر تم یہ پوچھو کہ سیاہی سفیدی حیوان و درخت وغیرہ کی حقیقت ظاہر ہے کہ ہمارے معقولات و معلومات میں سے ہے اب کھلی ہوئی بات ہے کہ ساری چیزیں ایسے مادی موجودات ہیں جو مقداری تقسیم کو قبول کرتے ہیں، جس سے لازم آتا ہے کہ ایسی چیز جو تقسیم کو قبول کرتی ہے وہ انقسام پذیر ہونے کی حیثیت سے معقول اور معلوم بن گئی، اس کے جواب میں میں کہتا ہوں کہ یہ چیزیں جو مقداری تقسیم کو قبول کرتی ہیں یہ قسمت پذیر ہی اس کے خارجی وجود کے لوازم میں ہے، بلکہ بالذات یا بالعرض مقداری قسمت جو اس کو عارض ہوتی ہے، یہ اس کا اقتضا ہو سکتا ہے، یا یہ کہا جاسکتا ہے کہ (بالنقۃ یا بافضل) دونوں طرز کی تقسیم کا جو امکان اس کو لازم ہوا ہے، یہ ان کے اس وجود کا اقتضا ہے جو خارج میں پایا جاتا ہے، لیکن اس کا ذہنی اور عقلی وجود سوا اس کی نوعیت اور ہے، اس کے حساب سے وضعی تقسیم

کا اسکان اس میں نہیں پیدا ہوتا بہر حال جو دشواری پیش کی گئی ہے جن لوگوں کو اس کے حل میں پریشانی ہو رہی ہے، یہ وہی لوگ ہیں جو زوائد سے ماہیت کو مجرود کرنا عقل کی حقیقت قرار دیتے ہیں، ان بچاروں کو مشکل یہ پیش آتی ہے کہ بعض ایسی ماہیتیں بھی ہیں جن کے ذاتی حدود میں جسمیت اور جسم ہونا داخل ہے، یعنی مقداری تقسیم قبول کرنے کی صفت اس کی ذات کا جزو ہے، مثلاً حیوان اور فلک وغیرہ کا جو حامل ہے، ظاہر ہے کہ اس قسم کی ماہیتوں کو جب بیرونی عوارض اور زوائد صفات سے مجرود کیا جائے گا تو اس وقت بھی بالفعل یا بالقوة انقسام پذیر ہونے کی صفت ان کی ذات میں باقی رہ جاتی ہے (بالقوة سے مراد یہ ہے کہ ان میں تقسیم ہونے کی قریبی صلاحیت پائی جاتی ہے) اس لئے کہ شے کی ماہیت کا ذاتی جزا جسمیت سے خارجی اور عقلی دونوں وجودوں سے جدا نہیں ہو سکتا، اسی چیز نے انہی دشواری کو سخت کر دیا ہے اور اس کا حل باعث پریشانی بنا ہوا ہے

لیکن بچائے اس نظریے کے اگر وہ مسلک اختیار کیا جائے جو میں نے پیش کیا ہے یعنی شے کی ماہیت ماہیت کے مفہوم اور معنی کے سوا اور کچھ نہیں ہے، تو ایسی صورت میں مثلاً جسمیت کی ماہیت کیا ہوگی؟ یہی کہ جو جوہر البسا و ثلثہ کا قابل ہو، اس کا مفہوم بھی جسمیت کی ماہیت ہے، پھر اس مفہوم کا وجود خارج میں بھی پایا جاتا ہے اور ذہن میں بھی، جب ذہن میں جسمیت کا مفہوم پایا جاتا ہے، تو اس وقت اس کے وجود کی نوعیت اس وجود کی نوعیت سے مختلف ہوتی ہے، جو خارج والے وجود کی ہوتی ہے، لیکن اس مفہوم کا جو وجود عقل میں پایا جاتا ہے، وہ بذات خود مفہوم کا حامل ہے، اسی لئے اس مفہوم کو یعنی جسم ہونے کے مفہوم کو ادلی حل کے طور پر معمول کرنے میں، لیکن اس عقلی وجود پر یہ بات صادق نہیں آتی کہ ابدالیت کو قبول کرتا ہے، یا مقداری تقسیم اس کی ممکن ہے، اسی طرح سیاہی بھی مثلاً ایک ماہیت ہے، ایسا رنگ جس سے بنیائی میں انقباض اور تنگی پیدا ہوتی ہے، یہ اسی کی تعبیر ہے، پھر اسی سیاہی کی ماہیت جب جسمانی مادے میں پائی جاتی ہے، تو اس پر وجود کا اثر مرتب ہوتا ہے، (یعنی بنیائی میں انقباض پیدا ہوگا) اور جب ذہن میں اس کی ماہیت پائی جاتی ہے، تو اس وقت اس کے وجود کی نوعیت دوسری

ہونگی اور سیاہی کے مفہوم کا وہ حامل ہوگا، بہر حال رنگ ہونا اور بینائی میں انقباض پیدا ہونے کا مفہوم یہ اس کے بالفعل تحقق سے مختلف امر ہے، یعنی خارجی وجود تو ان دونوں صفات (رنگ ہونے اور بینائی میں انقباض پیدا ہونے کا) تو وہی ہے جس کا انکشاف ہر شخص کے لئے ہو رہا ہے، بلکہ ان کے عقلی وجود کا بھی اگر کسی صاحب ادراک کو تعقل ہو، یا اس کے سامنے حاضر ہوگا تو اس سے یہ مفہوم کہ یہ رنگ وہ ہے جس سے بینائی میں قبض پیدا ہوتا ہے، ذہن میں پیدا ہوگا، لیکن اس خارجی اثر کا تعقل پر اثر پڑے یہ نہ ہوگا، خلاصہ یہ ہے، کہ اشیاء کے لئے مختلف قسم کے ایسے وجود ثابت ہیں جو ذات و ہویہ باہم مختلف ہیں، اگرچہ معنی اور مفہوم میں سب کے سب متحد ہیں، وجود کی مختلف نوعیتوں کے علم کی طرف ہماری راہنمائی دراصل ان ادراکوں سے ہوئی جو مہیات اور حقائق کے متعلق ہیں حاصل ہوئی مثلاً انسان کا ادراک ہیں کبھی احساس کے ذریعے سے کبھی تخیل کے ذریعے سے کبھی تعقل کے ذریعے سے ہوتا ہے اور اسی سے ہم نے یہ جانا کہ ایک ہی مہایت کے وجود کی مختلف نوعیت اور مختلف اطوار ہوتے ہیں جن میں بعض صرف مادی اور بعض صرف عقلی اور بعض مادیات اور عقلیات کے درمیان کی حیثیت رکھتے ہیں؛

فصل

حواس کو اس کا علم نہیں ہوتا ہے، کہ جس چیز کا اسے احساس ہو رہا ہے اس کا وجود ہے یا نہیں، بلکہ یہ عقل کی شان ہے اس فصل میں اسی مسئلے کو بیان کیا جائے گا،

بات یہ ہے، کہ حسی ادراک میں احساس کے آلات کا متاثر ہونا اور محسوسات کی صورتوں کا حصول ضروری ہے، خواہ ان صورتوں کا حصول حسی آلات میں ہوتا ہو، جیسا کہ عام طور سے مشہور ہے اور جہور کا یہی خیال ہے یا دراصل محسوسات کی صورتوں کا حصول نفس میں ہوتا ہے، یعنی نفس ان کا منظر بن جاتا ہے اور اس کی یہی منظریت حصول صورت کا ذریعہ اور واسطہ بن جاتی ہے، جیسا کہ صحیح خیال ہے مطلب یہ ہے کہ حسی آلات کے مادے میں جو استعداد اور صلاحیت ہوتی ہے، اس کی وجہ سے محسوسات کی صورتوں کا نفس میں حصول ہوتا ہے، مثلاً ہمارے ہاتھوں میں چھونے کا جو حاسہ ہے، یعنی انگلیوں کی قوت لمس

کو حرارت کا جو احساس ہوتا ہے، اور اس سے وہ متاثر ہوتی ہے، یہ اسی استعداد کا نتیجہ ہے جو قوت لامسیم پائی جاتی ہے، اسی طرح بینائی میں سبصرات کی صورت کا احساس اس استعداد کا نتیجہ ہے جو قوت بینائی میں پائی جاتی ہے، یونہی آواز کا حصول قوت سامعہ میں اسی استعداد کی وجہ سے ہوتا ہے جو قوت سامعہ میں پائی جاتی ہے ان تمام احساسات میں جو اس کو احساس کے سوا اور کوئی بات حاصل نہیں ہوتی، یعنی ان آلات میں محسوس کی صرف صورت حاصل ہوتی ہے، یا صورت کا حصول نفس میں ان حسی آلات کے واسطے اور ذریعے سے ہوتا ہے جنہیں نفس استعمال کرتا ہے خلاصہ یہ ہے کہ جو اس ہوں، یا نفس حساس ہر ہمیشہ احساس کے ان کو اس کا قطعاً علم نہیں ہوتا کہ محسوس کا خارج میں وجود ہے یا نہیں، بلکہ اس کا علم آدمی کو تجربے کی راہ سے ہوتا ہے، اس سے یہ معلوم ہوا کہ محسوسات کے وجود کا پتہ چلانا یہ عقل کا، یا فکر و نظر سے کام لینے والے نفس کا کام ہے، اور جو اس و خیال کے دائرے کی چسپند نہیں ہے میں جو کچھ کہہ رہا ہوں اس کی دلیل یہ ہے کہ بسا اوقات پاگل اور مجنون لوگوں کے حس مشترک میں ایسے صورتیں پائی جاتی ہیں اور انہیں وہ اپنے حس مشترک میں دیکھتے ہیں، لیکن خارج میں ان صورتوں کا وجود نہیں ہوتا، ایسے مجاہدین یہ بھی کہتے ہیں کہ آخر جن صورتوں کو ہم دیکھ رہے ہیں یہ کیا ہیں وہ کہتے ہیں کہ ہم فلاں فلاں آدمی کو دیکھ رہے ہیں، اور ایسی ایسی چیزیں ہیں نظر آ رہی ہیں، ان لوگوں کو اس کا یقین ہوتا ہے کہ جن چیزوں کو یہ دیکھ رہے ہیں، وہ واقع میں بھی اسی طرح موجود ہیں جیسی یہ دیکھ رہے ہیں پس سچی بات یہی ہے کہ مجنون کے لحاظ سے یہ صورتیں درحقیقت موجود ہیں، اور اسی طرح موجود ہیں، جس طرح تمام حسی صورتوں کا حال عام لوگوں کے لئے ہے، لیکن مجنون میں چونکہ اس کی عقل نہیں ہوتی جس کی وجہ سے وہ واقعی، اور حسی صورتوں میں تمیز پیدا کر سکے، اور یہ جان لے کہ ان صورتوں کا خارج میں وجود نہیں ہے اس لئے وہ اس وہم میں مبتلا ہو جاتا ہے کہ یہ صورتیں خارج میں، اسی طرح موجود ہیں، جس طرح انہیں وہ دیکھ رہا ہے اور یہی حال اس شخص کا ہوتا ہے، جو نیند میں اپنی حس مشترک بلکہ اپنے

خیالی قوت کے ذریعے سے ایسی چیزوں کو دیکھتا ہے جو خارج میں اپنی کوئی حقیقت نہیں رکھتیں، حالانکہ اس کے اس مشاہدے اور معائنے کا سبب صرف یہ ہے کہ ان صورتوں کا وجود اس کی خیالی قوت اور حس مشترک میں پایا جاتا ہے اور سمجھا جاتا ہے کہ نیند میں بھی اس کی وہی حالت ہے جو بیداری میں ہوتی ہے، کیونکہ عقلی قوت نیند کی حالت میں معطل ہوتی ہے اور جن چیزوں کو اس حال میں وہ دیکھتا ہے ان کے متعلق تفکر و تدبر کرنے سے وہ معذور ہے، اس لئے اس کو اس کا صحیح اندازہ نہیں ہوتا کہ آخر یہ صورتیں کس ذیل اور قبیلے کی ہیں، یونہی جیسی انگلیاں جب کسی حرارت سے متاثر ہوتی ہیں، خواہ یہ حرارت باہر سے پہنچی ہو، یا کسی داخلی سبب، مثلاً سود مزاج حار کا نتیجہ ہو، ہر حال میں ہجاری انگلیوں میں احساس کے سوا اور کوئی اچیز نہیں پائی جاتی، لیکن یہ بات کہ گرم جسم میں جو حرارت پائی جاتی ہے، یہ خارج سے پیدا ہوتی ہے، یا اندر سے ابھرتی ہے، اس کا کیا پلانا عقل کا کام ہے اپنی قوت فکریہ سے وہی اس کا صحیح اندازہ کر سکتی ہے اسی طرح کسی بوجھل اور ثقیل بار کو جب تم اسٹھاتے ہو، تو تمہیں اس کا وزن محسوس ہوتا ہے اور اس کے وزن سے تم متاثر ہوتے ہو لیکن یہ کیفیت کسی ایسے جسم سے حاصل ہوتی ہے جو خارج میں موجود ہے، اس کا اور اک نہ جس سے ہوتا ہے اور نہ نفس کی خود ذات اس کے جاننے کے لئے کافی ہے، بلکہ جب تک خاص قسم کے تجربے سے نفس کام نہ لے اس کا پتا نہیں چل سکتا۔

یہی وہ مسئلہ ہے، جسے پیش نظر رکھتے ہوئے ایک دانشمند کو اس کا سراغ مل سکتا ہے، کہ نفس انسانی کی علاوہ مادی اجسام کے ایک دوسری نشاندہ اور دوسری نوعیت کی بھی پیدائش ہے، جس میں تمام اور ان کی صورتیں، اشیاء، بغیر جہانی مادے کے اپنی تمام صورتوں اور کیفیتوں کے ساتھ پائی جائیں گی، میں نے محسوس کیفیتوں کی جو تحقیق کی ہے، اس سے اس عالم کے ثبوت میں جو اعانت حاصل ہوتی ہے وہ بڑی اعانت ہے میں نے یہ ثابت کیا تھا کہ ان کیفیتوں سے حسی قوتوں میں جو چیز موجود ہوتی ہے وہ خود وہ نہیں ہوتی بلکہ ان کا تعلق دوسری کیفیتوں سے ہے یعنی ان کا شمار نفسانی کیفیتوں کے

ذیل میں پونا چاہئے۔ مطلب یہ ہے کہ سوغات ہوں یا مبعرات یا لموعات یعنی
جواہر ازیں سنی جاتی ہیں جو چیزیں دیکھی جاتی ہیں جو چیزیں سمجھنی جاتی ہیں یہ کیفیتیں
ہیں، حسی قوتوں میں خود یہ نہیں بلکہ ان کی نقل اور حکایت پائی جاتی ہے اور واقع میں
یہ حسی کیفیتیں حس کی بھی نہیں بلکہ نفسیاتی حقیقتیں ہیں، ٹھیک جیسے عقلی صورتیں ہادی
جواہر سے ماخوذ ہیں مثلاً انسان گھوڑے، فلک ہستیاے اور پانی آگ وغیرہ کی
صورتوں کا حال ہے، کہ یہ انسان گھوڑے، فلک ہستیاے، آگ پانی کی نقل اور
حکایت ہیں، اور ایسے عقلی جواہر کی وہ تعبیریں ہیں جو حقیقتہً عقل با عقل سے متحد ہیں
یہ معاملات اور اسی قسم کے دوسرے احکام علم النفس اور علم المعاد کے ان محابا
میں سے ہیں جن کے بیان کرنے کا خیال انشاء اللہ تعالیٰ میں شروع سے رکھنا ہوتا
| علوم کے مختلف اقسام کے متعلق اس فصل میں بحث کیجا چکی
بات یہ ہے، کہ علم کی حقیقت میرے خیال میں بالآخر بصورتی
وجود، قرار پاتی ہے، اور وجود کی چونکہ تین قسمیں ہیں، کمال

فصل

کافی ناقص۔ جس میں کمال اور تمام وجود تو ان موجودات کے ساتھ مخصوص
ہے، جن کا تعلق عالم عقول سے ہے، یعنی جو خالص عقلی وجود رکھتے ہیں، اور
ہر قسم کے ابعاد اور پھیلاؤ، اجرام اور مادی اجسام سے محض بے تعلق ہیں، کافی
وجود سے مراد حیوانی نفوس ہیں، مثالی صورتیں اور مجر و اشباح اور قوالب اسی
ذیل کی چیزیں ہیں اور ناقص سے مقصد وہ عالم ہے جس کی صورتوں کا قیام
مادے میں ہوتا ہے یا ان کا تعلق مادے سے ہوتا ہے، محسوس صورتیں اسی
سلسلے میں داخل ہیں باقی خود جسمانی مادے جو ایک حال کو چھوڑ کر دوسرے
حال کی طرف منتقل ہوتے رہتے ہیں اور متحد و پذیر حالات سے گزرتے رہتے ہیں
چونکہ اندر سرتنا یا وہ نیستی میں گم رہتے ہیں اور امکان کی تاریکیاں ان کو محیط ہوتی
ہیں، اس لئے معلوم بننے کی ان میں نہ صلاحیت ہے نہ اس کے وہ اہل ہیں
باقی جس طرح زمانہ اور حرکت پر بھی وجود کا اطلاق کیا جاتا ہے اسی طرح اگرچہ ان مادی
اجسام پر بھی وجود کا اطلاق ہوتا ہے، کیونکہ ہم یہ بتا چکے ہیں کہ تمام مادی اجسام
کا وجود ایک آن سے زیادہ نہیں پایا جاتا جس طرح زمانے اور حرکت کے وجود کا

بھی یہی حال ہے کہ ایک آن سے زیادہ ان کے وجود کو بقا میسر نہیں ہے اور آفات کے وجود کی نوعیت بالفعل نہیں بلکہ بالقوۃ ہے، الغرض میری تحقیق کے رو سے مادی اجسام ہوں یا دیگر مادی امور چونکہ ان کے وجود میں مسلسل سیلان اور زوال پذیری کی صفت پائی جاتی ہے یعنی ہر آن اور ہر لمحہ فنا و بقا کا عمل ان پر جاری ہے، ان کی پیدائش صرف ایک آن کی مدت تک محدود ہوتی ہے، اور اس آن کے سوا اور تمام آنوں اور تمام اوقات میں وہ معدوم ہوتے ہیں، اسکی وجہ سے وجود کا اطلاق صحیح پوچھو تو ان پر صرف مجازی طور پر محض تشبیہی تعلق کی بنیاد پر کیا جاتا ہے، اور اسی لئے آج کے وجود کی نفی بھی کی جاسکتی ہے، جیسا کہ عموماً مجازی اطلاقات میں اس کی گنجائش ہوتی ہے، افلاطن نے دراصل اسی مسئلے کی طرف ان الفاظ میں اشارہ کیا ہے۔

دوہی قسم کی چیزیں ہیں، یا ایسی چیزیں ہیں، جو پیدا ہوتی رہتی ہیں

اور ان کا وجود نہیں ہوتا یا ایسی چیزیں ہیں جو موجود نہ ہیں، لیکن ان کے لئے

کون دینی نیست سے ہست ہونا ثابت نہیں۔

پہلی قسم سے افلاطون کی غرض مادیات ہے، اور دوسری قسم سے مفادات اور وہ ہستیاں ہیں جہاں وہ سے مجرور اور پاک ہیں خلاصہ یہ ہے، کہ صحیح تحقیق کے رو سے عالم اور دنیاؤں کی تین قسمیں ہیں اور ہر عالم دراصل علم کی ایک قسم ہے، بشرطیکہ علم کا ترجمہ اور صورت علمیہ قرار دیا جائے، بلکہ بجائے تین کے اگر عالم کی چار قسمیں تعبیر کی جائیں، یعنی عالم کے وجود کے ان اعتبارات کو پیش نظر رکھا جائے، جو بعض صوفیہ کا نقطہ نظر ہے، تب یہ چار قسمیں پیدا ہوں گی اسی بنیاد پر صوفیہ نے حضرات خمسہ اہلیہ سے وجود کے مراتب کی تعبیر کی ہے، یعنی حضرت ذات، حضرت اسماء حضرت صفات حضرت افعال حضرت آثار، بہر حال اس حیثیت سے اگر بجائے تین کے یوں چار قسم عالم کی قرار دی جائے تو اس میں بھی کوئی حرج نہیں ہے، بشرطیکہ یہ بات سامنے ہو، کہ عالم کے یہ ساری قسمیں وجوداً بہت ضعیف اور کمزور ہیں، یعنی ان میں کسی علمی صورت، یا حقیقت معلومہ کو ذاتی حقیقت نہ دی جائے بلکہ سب کو طفیلی قرار دیا جائے اور اس بنیاد پر امکانی معلومات اور مدرکات کی چار قسمیں ہو سکتی ہیں، ایک قسم تو ان معلومات اور مدرکات کی ہوگی، جن کا وجود تمام اور کامل ہے اور معلوم ہونے کی

صفت میں وہ مکمل ہیں، اور اس سلسلے میں معقول اور وہ چیزیں داخل ہیں جو بالفعل معقول اور معلوم ہونے کی صفت سے موصوف ہیں، اور وجود کی شدت، نور کی تیزی اور صفائی کی وجہ سے اجسام اور مادی کالبد سے وہ پاک ہیں، اور نہ عددیت کی صفت ان کو لاحق ہوتی ہے، جس کا مطلب یہ ہے کہ باوجود اپنی کثرت اور قدرت کے ایک ہی اجتماعی وجود کے ساتھ موجود ہیں، اور ان کی حقیقتیں ایک دوسرے سے جدا نہیں ہیں، کیونکہ سب کے سب الہیت کے دریاؤں میں غرق ہیں، اسی کی طرف (قرآن مجید) مالا تبصرون (ایسی چیزیں جنہیں تم نہیں دیکھتے) کے الفاظ میں اشارہ کیا گیا ہے، متقدمین کے کلام میں ”عنصر“ کا لفظ عموماً اسی عالم کے متعلق استعمال کیا گیا ہے،

دوسری قسم وہ ہے، جس کے ذیل میں فلکی نفوس، اور ایسے اشباح اور کالبد جو مادے سے مجرد ہیں اور مقداری شکل داخل ہیں، اس عالم کے موجودات خود متغی ہستیاں ہیں، یعنی ان کے لئے خود ان کی ذات اور ان کے عقلی مبادی کافی ہیں کیونکہ انہی عقلی مبادی کے ذریعے سے صور الہیہ کے عالم سے ان کا سلسلہ متصل ہے، چونکہ صور الہیہ کا عالم اپنے وجود میں کامل اور تام ہے، اس لئے ان سے متصل ہونے کی وجہ سے ان کے نقصان کی تلافی ہو جاتی ہے اور گویا یہ بھی انہی کے صف میں داخل ہو جاتے ہیں، تیسری قسم وہ ہے جس میں حسی نفوس اور سفلی ملکوت والے موجودات نیز وہ صورتیں داخل ہیں، جو بالفعل محسوس ہو رہی ہیں اور شعوری و احساسی آلات کے ذریعے سے ان کا ادراک ہوتا ہے شعور و احساس کے یہ آلات خود بھی سفلی ملکوت سے تعلق رکھتے ہیں، اور وجوداً اگرچہ وہ ناقص ہیں نقص کی یہ کیفیت ان میں مسلسل اس وقت تک باقی رہتی ہے، جب تک اس عالم سے بلند و برتر ہو کر اس عالم تک یہ ترقی نہ کر جائیں، جس میں مجرد اشباح اور کالبد پائے جاتے ہیں، اور یہ ترقی انہیں انسانی نفوس کے ارتقا کی بدولت میسر آتی ہے،

چوتھی قسم وہ ہے، جس میں جہانی مواد اور وہ مادی صورتیں داخل ہیں، جن کی حقیقت صرف سیلان اور بہاؤ ہے اور جو مسلسل زوال پذیری کی راہ پر

کام زن ہیں، اور ایک حال سے دوسرے حال کی طرف منتقل ہوتے رہتے ہیں جن میں بود و نابود، کون و فساد، بناؤ بگاڑ کا سلسلہ جاری رہتا ہے، دراصل یہ ایک خاص قسم کی موجودیت ہے، جسے فعلیت اور قوت بقا و فنا ثبات، وزوال کی درمیانی حالت کہہ سکتے ہیں، کیونکہ اس قسم کے موجودات کی بقا، بھی، بقاء ان کی فنا ہے اور ان کا ثبات بھی ان کا زوال ہے ان کا اجتماع بھی ان کا انتشار ہے، اور عالم کی ایجاد و تخریب یقین کی غرض اور اس کی حکمت چونکہ یہی ہے کہ معرفت اور علم حاصل کیا جائے اس لئے عقلی طور پر اہل علم کی تین قسمیں نکلتی ہیں، ایک طبقہ ان لوگوں کا ہے جو فطرۃ کائنات کے انتہائی سراپوں کے حامل ہوتے ہیں، مثلاً وہ عقول جو مادیات سے مفارقت اور جدا ہیں، دوسرے طبقہ اگرچہ بذات خود مکنتی ہے، لیکن اس کا یہ مطلب ہے کہ زائد امور کی ان کو حاجت نہیں ہے، لیکن صرف اپنی تکمیل میں وہ عقول کے محتاج ہیں، یعنی ان کی تکمیل خارج سے ہوتی ہے، مثلاً فکلی نفوس کا جو حال ہے، انبیاء علیہم السلام کی جماعت فطرۃ اسی طبقے سے تعلق رکھتی ہے، لیکن جہول کمال کے بعد بسا اوقات ترقی کر کے وہ طبقہ اولیٰ میں شریک ہو جاتے ہیں، تیسرے طبقہ ان لوگوں کا ہے جو فطرۃ ناقص پیدا ہوتے ہیں، اور اپنی تکمیل میں وہ ایسی چیزوں کے محتاج ہوتے ہیں جو ان کی ذات سے خارج ہوتی ہیں، مثلاً ان کی تکمیل کے لئے کتابیں نازل کی جاتی ہیں، رسولوں اور پیغمبروں کو بھیجا جاتا ہے، اور اسی قسم کی دوسری چیزوں سے ان کی تائید کی جاتی ہے حق تعالیٰ نے اپنی فیاضی کی تکمیل اور عقلی طور پر جتنی صورتیں ممکن ہیں ان کی تشکیل کے لئے مندرجہ بالا تمام قسموں کی فطرتیں پیدا فرمائی ہیں، (قرآن مجید) میں انہی اقسام کی طرف حسب ذیل آیتوں میں اشارہ فرمایا گیا ہے۔

(۱) وَالصَّافَاتِ صَفًا فَالْأَسْرَجَاتِ
نَزَجًا أَعَالًا لَّيَالٍ ذُكْرًا
(۲) وَالسَّاجِدَاتِ سَجًّا فَالسَّائِقَاتِ سَبْعًا
فَالْمَبْلُوتِ امْرًا۔

پھر کام کو درست کرنے والوں کی،
مندرجہ بالا دو آیتوں کے متعلق اس کا بھی احتمال ہے کہ دوسری آیت کی

ترتیب پہلی آیت کی ترتیب کے برعکس ہے، یعنی دوسری آیت میں معلومات اور مسببات کے بعد اسباب و علل کا تذکرہ کیا گیا ہے، مطلب یہ ہے کہ السابحات سے ہو سکتا ہے کہ وہ عالم افلاک، مراد ہو، جیسا کہ قرآن ہی کی دوسری آیت کل فی فلاء یسبحون (ہر ایک اپنے فلک میں تیر رہے ہیں) اور السابحات سے انہی عالمات کے نفوس مراد ہوں، اور المدبرات، انہی افلاک کے وہ عقول مراد ہوں جن کا تعلق عالم امر سے ہے، لیکن عالم امر سے مراد یہ نہیں ہے، کہ ان کی آفرینش حق تعالیٰ کے امر سے ہوئی ہے، یا وہ خدا کے امر سے موجود ہوئے ہیں اور نہ یہ مطلب ہے کہ لفظ ”وکن“ سے وہ پیدا ہوئے ہیں بلکہ یہ ”عقول“ خود ہی وہ امر ہیں جو حق تعالیٰ سے صادر ہوئے ہیں،

دگر سترہ بالا تقسیم کے سوا، تم یوں بھی تقسیم کر سکتے ہو، کہ عالم کی دو قسمیں ہیں ایک تو عقلی اور نفسی مجردات کا عالم ہے، اور دوسرا عالم نوری اور ظہانی اجسام کا ہے، پھر مجردات کا عالم چونکہ علم اور حیوۃ (زندگی) کا عالم ہے، اس لئے اللہ تعالیٰ نے ان میں سے ہر ایک میں عالم اجسام کی چسپیز کے مقابلے میں اور ان کی صورت پیدا فرمائی ہے، خواہ وہ اور ان کی صورت عقلی ہو، یا خیالی، اور یہی اور ان کی صورت عالم اجسام کی حیات ہے اور اس کے مشاہدے کا آئینہ ہے کتاب الہی میں انہی دونوں باتوں کی طرف

لمن خاف مقام ربہ جنتان | اور اپنے رب کے مرتبہ و مقام سے جو ڈرا اس کے لئے دو باغ ہیں،

میں اشارہ فرمایا گیا ہے، اسی لئے افلاطن شریف نے یہ لکھا ہے،

عالم کی دو قسمیں ہیں، ایک عالم عقل ہے، اور اسی میں ”عقلی مثل“ پائے جاتے ہیں، اور دوسرا حس کا عالم ہے جیسی اشباح اور کالبدوں کا سکُن ہے پہلے عالم کا نام یہ رکھا گیا ہے کہ وہ یس اور نیستی کے مانند ہے، اور دوسرا عالم ”ہستی اور ایس کے مانند ہے“

یہ بات بھی افلاطون سے منقول ہے کہ وہ دو طرح کی تعلیم دیتا تھا، ایک تعلیم تو اس کی ان چسپیزوں کی تھی جو یس اور نیستی کے مانند ہیں اور دوسری تعلیم

دو ایسے، اور مدہستی، کی جیسی چیزوں کے ساتھ متعلق تھی، تعلیم کے پہلے طریقے میں دراصل مجاہدہ اور ریاضت، کشف و کسب کی راہوں سے عقلی امور کی تعلیم دی جاتی تھی، اور دوسرے طریقے میں فکری افادے و استفادے سیکھنے اور سکھانے کی راہ سے تعلیم دی جاتی تھی، عقل عالم کے متعلق جو یہ کہا جاتا ہے کہ فہستی اور غیبت سے اس کا تعلق ہے اس کا مطلب یہ ہے کہ جو اس پر ان چیزوں کا ظہور نہیں ہوتا، جس طرح باطنی جو اس کے لحاظ سے ان ہی مثالی صورتوں کو ایسیست اور ہست ہونے کی صفت لاحق ہوتی ہے یعنی مثالی صورتوں کا باطنی جو اس کے سامنے ظہور ہوتا ہے، بہر حال اصل بات تو یہ ہے کہ عالم عقل کا وجود تمام وجودوں کی جڑ ہے اور اسی سے ساری ہستیوں کو تقوم حاصل ہے اور وہی اس کا فاعل وہی اس کی فایت ہے، اور اپنی شدت ظہور کی وجہ سے ان کا مشاہدہ عام نگاہوں کو نہیں ہو رہا ہے، اور مادی مشاغل میں الجھے رہنے کی وجہ سے ہم ان سے اوٹ میں ہیں، یا (فہستی کے مثال قرار دینے) کا مطلب یہ بھی ہو سکتا ہے کہ اس عالم کی وحدت اور بساطت کی طرف ان الفاظ میں اشارہ کیا گیا ہے اور اس مادی عالم کی کثرت جو شخصی افراد کا نتیجہ ہے، اس کو مدہستی کے مشابہ قرار دیا گیا ہے۔

یہاں ایک قابل ذکر مسئلہ یہ ہے کہ افلاطون کے ”نوری مثل“، اپنی ذات اور اپنے وجود کے اعتبار سے براہ راست جوہر ہیں اور اس مادی عالم کے جوہر اور ان کی ماہیتوں کی اصل بھی وہی ہیں، وہی ان مادی محسوسات کے حقائق میں ان وجوہ و اسباب کے سوا جن کا ذکر پہلے کر چکا ہوں، ”افلاطونی مثل“، بلکہ ”معلق اشباح اور کالبدوں“ کے ثبوت کا ایک اور طریقہ بھی ہے، جس کی تقریر یہ ہے کہ اس کا انکار تو کوئی نہیں کر سکتا کہ عالم میں محسوس چیزیں پائی جاتی ہیں، مثلاً انسان ہی اپنے خاص مادے اور خاص عوارض و صفات کے ساتھ موصوف ہو کر پایا جا رہا ہے اسی کا طبعی انسان نام ہے، اسی طرح یہ بات بھی ثابت شدہ ہے کہ انسان ہی کا وجود اپنی خاص مقدار و شکل اور شخصی خصوصیتوں کے ساتھ خیال میں بھی پایا جاتا ہے، خواہ اس خیالی انسان کا مادہ خارج میں پایا جانا ہو یا نہ پایا جاتا ہو

اور جہاں یہ باتیں ثابت شدہ ہیں وہیں یہ بھی تجربے کی بات ہے کہ عقل میں اس کی قدرت ہے کہ وہ انسان کا اور اک اس طور پر کرے کہ اس میں جو ہریت کی جو صفت پائی جاتی ہے، اور جس قسم کے اعضاء اور اشکال اس میں ہوتے ہیں اور جو صفات آدمی میں پائے جاتے ہیں خواہ لازمی ہوں یا عارضی، الغرض ان تمام امور کے ساتھ عقل انسان کا اور اک کر سکتی ہے اور اس پہنچ کر سکتی ہے جسے ہم اس کا تعقل قرار دے سکتے ہیں یعنی انسان ایسی صورت میں ایسا معقول ہو سکتا ہے جو اپنی نوع کے متعدد افراد کی شرکت سے مانع نہ ہو، اور اس کے ساتھ نوعی اوصاف ملحوظ ہوں، ظاہر ہے کہ اس قسم کے تعقل میں اس کی ضرورت نہیں ہے، کہ ماہیت کو عوارض کی ماہیت سے مجرّد اور پاک کر لیا جائے، یعنی ماہیت کے سوا اس وقت ہر اس چیز کو جو ماہیت نہیں ہے جدا کرنا قطعاً غیر ضروری ہے، میں یہ نہیں کہتا کہ عقل اس قسم کی تجرید پر قادر نہیں ہے یقیناً وہ یہ بھی کر سکتی ہے اور ایسا کرنا اس کے لئے بہت سہل ہے، لیکن تعقل کے لئے اس قسم کے تجریدی عمل کی ضرورت نہیں ہے بلکہ صناعی وجود، یعنی اس مادی عالم کی کسی خاص سمت اور مقام کے ساتھ جو اس کو خصوصیت تھی، محض اس صناعی وجود سے تجرید تعقل کے لئے کافی ہے،

اور اس سے یہ معلوم ہوا کہ انسان کا ایک وجود تو وہ ہے جو مادی طبیعت کے ساتھ اختصاص رکھتا ہے، اور اس اعتبار سے آدمی کا وجود نہ معقول ہی بن سکتا ہے اور نہ محسوس، اور ایک وجود اسی انسان کا جس مشترک اور خیال میں ہے اور اسی اعتبار سے وہ قطعاً محسوس ہوتا ہے، اس کے سوا اور کسی بات کا امکان اس میں پیدا نہیں ہوتا، اور ایک وجود اسی انسان کا عقل میں بھی ہے، اور اسی اعتبار سے وہ بالکل معقول بنتا ہے، اس جہت سے اس میں دوسری بات کی گنجائش نہیں ہے (ایک مقدمہ تو یہ ہوا) دوسرا مقدمہ وہی ہے، جو قطعی برہان سے متعارف سامنے ثابت ہو چکا ہے یعنی یہ بات کہ محسوس کا بحیثیت محسوس ہونے کے وجود وہ ہے، یہی وجود بحسنہ اس کا احساس بھی ہے اور وہی بعینہ احساس کرنے والا بھی ہے جیسے معقول بالنعفل کے متعلق بتایا گیا تھا کہ عقلی جوہر کا وجود

اور وہ دونوں بجنسہ ایک ہی ہیں، اور ماقبل و معقول دونوں ایک دوسرے کے ساتھ تھے ہیں (تقریر مقدمہ یہ ہے) جو پہلے بھی معلوم ہو چکا ہے کہ ماقبل اور متفعل کرنے والی قوت ہمیشہ وہی جوہر ہو سکتا ہے۔ بوجہ فعل مادے سے بے تعلق اور جدا ہے اصطلاحاً جسے جوہر مفارق کہتے ہیں اور جب ماقبل کے لئے جوہر مفارق ہونا ضروری ہے تو معقول بوجہ وہی ماقبل بنے ظاہر ہے کہ اس کا بھی نفس جوہر مفارق ہونا ضروری ہوا۔

اور یہی گفتگو ان محسوس صورتوں کے متعلق بھی ہو سکتی ہے جو عالم خیال میں موجود ہیں اور جو بجنسہ خیالی قوت ہی ہیں، چونکہ خیالی قوت کا جوہر ہونا ضروری ہے، اس لئے وجوداً جو چیز اس کے ساتھ متحد ہوگی اس کا جوہر ہونا بھی ناگزیر ہے اس تقریر کا حاصل یہ نکلا کہ مثلاً انسان (جو اس عالم کی ایک حقیقت ہے) اس کی ایک توجہ ہری مثال ہے جو اشباح اور کالبد کے عالم میں بذات خود قائم ہے اور ایک عقلی جوہری مثال ہے جو عالم عقول میں بذات خود قائم ہے اور یہی حال تمام طبعی موجودات کے افراد کا ہے، یعنی ان کے تین وجود ہیں، ایک عقلی وجود دوسرا مثالی وجود تیسرا مادی وجود،

یہاں ایک بات یاد رکھنے کی یہ ہے، کہ جس نوع کا بھی عقلی وجود ہو، اس کا متعدد ہونا ناممکن ہے بلکہ ہمیشہ وہ ”واحد“ ہی باقی رہتا ہے جس کی وجہ یہ ہے کہ کسی حقیقت کی نوعی تعریف اور حد جب ایک ہی ہوگی تو اس میں تعدد اور کثرت ہمیشہ مادے یا دوسرے خارجی اتفاقی اسباب کی راہ سے پایا جاتا ہے، لیکن یہ صرف عقلی وجود کی خصوصیت ہے باقی وجود کی جو اور دو صورتیں ہیں تو ان کے کسی ایک ہی نوع میں اوراد اور افراد کی کثرت میں کچھ حرج نہیں ہے، خواہ یہ کثرت مادہ قابل کے انفعالی تاثرات کا نتیجہ ہو، جیسا کہ طبعی صورتوں کا حال ہے، یا عقلی جہات کا یہ ثمرہ ہو، جیسا کہ ان اور ان کی صورتوں کا حال ہے۔ جنہیں خیال محفوظ رکھنا ہے،

ان ہی باتوں کا یہ اثر ہے کہ ہر نوع کی صورت مثلاً انسان کی صورت، مادی وجود، اور خیالی متفعل سے مجرور کر کے عالم عقل تک اسے پہنچا دیا جائے، اور اس عالم تک اس صورت کا اثر پہنچ جائے، پھر کسی دوسری انسانی صورت پر بھی

اسی تجربہ کی عمل کو جاری کر کے اس کو تجربہ کے اسی مقام تک پہنچا دیا جائے جہاں تک پہلی صورت پہنچی ہوئی تھی، تو پہلی صورت اور دوسری صورت کے وجود میں کوئی امتیاز باقی نہ رہے گا بلکہ دوسری صورت کا وجود مجنبہ پہلی صورت کا وجود ہوگا، اور جو اثر پہلی صورت کا اس عالم میں ہوگا وہی دوسری کا ہوگا اور یہی حال انسانی نوع کی تمام صورتوں کا رہتا ہے، خواہ ان میں کوئی پہلے ہو، اور کوئی بعد میں ہو، اگر اسی عالم کی لاکھ صورتیں ہوں جب بھی عالم عقل میں پہنچکر سب کا یہی حال ہو جاتا ہے۔

اس برہانی بیان سے یہ بات ثابت ہوئی کہ اس عالم کی ہر طبعی نوع کی ایک عقلی صورت عالم عقلی ربانی میں پائی جاتی ہے اور وہ بذات خود قائم ہے، خواہ طبعی نوع ایسی ہو جس کے افراد اس عالم میں غیر محدود طور پر پائے جاتے ہوں یا ایسی نوع ہو، جو کسی شخصی وجود میں منحصر ہو، بہر حال یہ نظریہ کہ ہر طبعی نوع کے لئے عالم عقلی میں عقلی صورت پائی جاتی ہے کچھ دہری رائے ہے جو افلاطن الہی کی طرف منسوب ہے، میں نہیں خیال کرتا کہ اس بزرگ ہستی کے بعد اتنی طویل اور دراز مدت میں کوئی ایسا آدمی پیدا ہوا ہو جو اس کے قدم پر قدم چل سکتا ہو، اور اس کی صحیح غرض تک اس کی رسائی ہوئی ہو، بجز ایک شخص کے جو گوشہ نشین گنہگار فقرا کی جماعت کا ایک آدمی اس کے سوا آج تک برہانی یقین کی راہ سے افلاطن کے نظریے کی تصحیح کوئی نہیں پہنچا،

”خاتمہ“ سندرجہ بالا باب میں بعض ایسے الفاظ استعمال کئے گئے ہیں جن کے مفہوم اور معنی ایک دوسرے کے قریب قریب ہیں اور اس سے شاید یہ خیال ہو سکتا ہے کہ باہم یہ الفاظ مترادف ہیں۔

یعنی ایک ہی معنی کی تعبیر چند الفاظ سے کی گئی ہے، ہم چاہتے ہیں کہ اس خاتمے میں ان الفاظ کی شرح کریں، اس قسم کے الفاظ کی تعداد اچھی خاصی ہے، بہر حال اب ہر ایک کی شرح کی جاتی ہے۔

ان الفاظ کے سلسلے میں ایک لفظ اور اک کا ہے، درہم و سل لغت میں اور ایک کے معنی کسی چیز سے ملنے اور کسی چیز تک پہنچنے کے ہیں تعقل کرنے والی

قوت کی مقولات اور معلومات تک جب رسائی ہو جاتی ہے، اور ان کو وہ پابندی ہے، تو اس کی کیفیت کی تعبیر ادراک سے کی جاتی ہے، یعنی تعقل کرنے والی قوت ان معلومات تک پہنچ گئی، اس لحاظ سے کہا جاتا ہے کہ اس قوت کو ان کا ادراک ہو گیا اس سے اندازہ ہو سکتا ہے کہ فلسفے میں ادراک کے لفظ سے جو مقصود ہے اہل لغت کی اصطلاح کے وہ بالکل مطابق ہے بلکہ حقیقی رسائی اور واقعی ملاپ اگر سچ پوچھو تو علمی ادراک ہی میں حاصل ہوتا ہے، اس لئے کہ جسمانی اتصال اور ملاپ اگر دو چیزوں میں پایا بھی جاتا ہے تو درحقیقت وہاں حقیقی ملاپ اور اتصال کی کیفیت نہیں پائی جاتی، باقی قرآن پاک میں حضرت موسیٰ علیہ السلام کے ساتھیوں کے متعلق جو یہ منقول ہے کہ انھوں نے ”انا لکدر کون“ کہا، (یعنی ہم پالیسے جانیں گے مطلب یہ تھا کہ فرعون اور فرعون کی فوج ان کو چھو لے گی) یا عربی زبان کا یہ عام محاورہ کہ ادرکت الغلام (لڑکا بالغ ہو گیا) ادرکت الجاریسہ (لڑکی بالغ ہو گئی) ادرکت الثور (بچھل یک گئے اور مرد پر آگئے) یہ سارے استعمالات اگرچہ لغت کے رو سے حقیقی استعمالات ہیں، لیکن ادراک کا جو مطلب فلسفے میں لیا جاتا ہے، اس کے حساب سے ان کی حیثیت مجازی اطلاقات کی ہے خصوصاً ”عقل و معقول میں اتحاد“ کا نظریہ جن لوگوں کا ہے، ان کے اس خیال کی بنیاد پر تو مجاز کا پہلو لغوی اطلاق میں زیادہ نمایاں ہے،

انہی الفاظ میں ایک لفظ شعور کا بھی ہے، بغیر ثبات و قرار کے ادراک کی جو کیفیت حاصل ہوتی ہے، اسی کی تعبیر شعور سے کی جاتی ہے تعقل کی قوت تک علم کی رسائی کا یہ پہلا درجہ ہے، گویا یوں سمجھنا چاہئے کہ ایک قسم کا متزلزل ادراک جس کی جڑا سمجھی مقبوضی کے ساتھ نہ جھی ہو اسی کو شعور کہتے ہیں یہی وجہ ہے کہ حق تعالیٰ کے متعلق یہ کہنا درست نہیں ہے کہ فلاں چیز کا شعور اس کو حاصل ہے،

انہی الفاظ میں ایک تصور کا لفظ بھی ہے، کسی معنی اور مفہوم تک قوت عاقلہ کی رسائی جب کامل طور سے ہو جاتی ہے اور اس کا ادراک تمام اس کو حاصل ہو جاتا ہے، تو اسی کی تعبیر تصور سے کی جاتی ہے، اور اصل تصور کا لفظ صورت

سے مشتق ہے نفل رکھنے والے جسم کی جسمانی ہئیت پر عوام الناس عموماً صورت کے لفظ کا اطلاق کرتے ہیں اور سمجھتے ہیں کہ یہ لفظ اسی جسمانی ہئیت کے لئے بنایا گیا ہے۔ لیکن ارباب فلسفہ کے نزدیک صورت کے لفظ کا اطلاق چند معانی پر ہوتا ہے اگرچہ یہ معانی بھی ایک خاص معنی میں باہم مشترک ہیں یعنی جس چیز کی وجہ سے شے بالفعل ہو جاتی اور صلاحیت و قوت کی حدود سے نکل کر فعلیت کے مرتبے پر پہنچ جاتی ہے، یہ ایسا معنی ہے جو صورت کی تمام فلسفیانہ معانی میں مشترک ہے، چونکہ اشیاء کی علمی صورتوں کی بھی یہی حالت ہے یعنی علمی صورتیں مجزئہ اشیاء کی خود حقیقتیں اور مہیتیں ہیں اس لحاظ سے ان صورت کو بائیں ہے۔

اسی الفاظ میں ایک حفظ کا بھی لفظ ہے، عقل میں جب صورتوں کا حصول ہو چکا ہے، اور اس میں مضبوطی کے ساتھ وہ جم جاتی ہیں، اور اتنی استواری ان کو حاصل ہو جاتی ہے کہ اگر عقل سے وہ زائل بھی ہو جائیں جب بھی ادنیٰ توجہ سے ان کو سمجھ وہ واپس لاسکتی ہو، جب قوت عاقلہ کا کسی صورت سے یہ تعلق پیدا ہو جائے تو اسی کیفیت کا نام حفظ ہے، یعنی اب قوت عاقلہ ان صورتوں کی حافظ ہو جاتی ہے،

یہاں جاننے کی ایک بات یہ ہے کہ اور اک کے ساتھ حفظ کو یہی نسبت ہے، جو فعل کو قبول سے ہے، (یعنی اور اک میں عقل صورت علیہ کو قبول کرتی ہے اور اس صورت کے باقی رکھنے کا کام اور فعل حفظ کی قوت انجام دیتی ہے، اسی سے یہ بات بھی سمجھ میں آسکتی ہے، کہ حفظ کا کام جو قوت انجام دیتی ہے اور اس فعل کا جو مبداء ہے وہ اور اک کے مبداء سے الگ چیز ہے، خواہ ان دونوں میں جدائی ایسی ہو، جیسی دو ذاتوں میں ہوتی ہے، یا ان کی حیثیت وہ ہو جو کسی ایک ہی ذات کے دو درجوں کی ہوتی ہے، ان دونوں احتمالوں میں پھیلا احتمال زیادہ قریب عقل ہے، اس لئے کہ نفس کے آثار اور صفات کے مبادی بالآخر کسی ایک ہی حقیقت کی طرف رجوع کرتے ہیں اور ان کا آخری مرجع واحد شے ہوتی ہے، بعضوں نے اس مقام پر کہا ہے، کہ حفظ چونکہ ضعف کے بعد قوت اور استواری کا نام ہے اس لئے واجب الوجود کے علم پر اس کا اطلاق درست نہ ہوگا، نیز حفظ کی ضرورت تو انہی چیزوں میں ہوتی ہے جن کے زوال کا اندیشہ ہو، ظاہر ہے کہ حق تعالیٰ کے علم میں اسکی

کہاں گنجائش ہے، بلکہ محال ہے، میں کہتا ہوں کہ یہ بات کچھ زیادہ مناسب نہیں ہے،
 بلکہ کمزوری سے خالی نہیں ہے، یہ دعویٰ کہ علم الہی کو حفظ کے نام سے موسوم نہیں
 کیا جاتا اس لئے ناقابل تسلیم ہے کہ وہ قرآن مجید میں لا یؤدہ حفظہما (اور نہیں تھکتا ہے
 اللہ کو آسمانوں اور زمینوں کی حفاظت) انا نحن نزلنا الذکر وانا لہ لحاظون
 ارجہم لئے ذکر، کو اتارا اور قطعاً ہم ہی اس کی حفاظت کرنے والے ہیں، اسی طرح
 اللہ حفیظ علیم کی آیت میں بھی حفظ کی صفت حق تعالیٰ کی طرف منسوب کی گئی ہے
 یہاں یہ اعتراض درست نہیں ہو سکتا کہ مطلقاً حفظ کی صفت میں گفتگو نہیں ہے،
 بلکہ سوال علم الہی کے متعلق ہے کہ اس پر بھی آیا حفظ کا اطلاق صحیح ہے یا نہیں
 ہو سکتا ہے، کہ حق تعالیٰ میں علم تو کسی خاص صفت اور قوت کا نتیجہ ہو اور حفظ کسی
 دوسری قوت اور صفت سے متعلق ہو، میں کہتا ہوں کہ یہ اعتراض اس لئے
 درست نہیں ہے، کہ حق تعالیٰ میں علم کی صفت اور قدرت کی صفت دونوں بجنسہ
 ایک ہی ہیں، جیسا کہ اس کا ذکر آئندہ آئے گا، اور بتایا جائے گا کہ سارا عالم دراصل
 حق تعالیٰ کے علم کامل اور تام ہی کا نام ہے، جیسے اس کی نافذ قدرت کی صورت ہی
 کو عالم کہتے ہیں، الغرض حق تعالیٰ کی ذات جو بجنسہ علم ہے، وہی ہر شے کی حافظ اور
 نگہبان ہے، اور اس کے تفصیلی علوم کے جو مختلف مدارج اور مراتب ہیں، ان میں
 بعض بعض کی حفاظت کرتے ہیں، جس کی وجہ یہ ہے کہ حق تعالیٰ کے علوم فعلی ہیں،
 نہ کہ انفعالی، باقی حفظ کے مفہوم میں جو اس کا اشارہ پایا جاتا ہے کہ صفت کے
 بعد مضبوطی اور استواری پر حفظ کا اطلاق ہوتا ہے، سو یہ ایک ایسا دعویٰ ہے، جس
 کا ثبوت بعض خاص جزئی مثالوں کے سوا اور کہیں سے نہیں ملتا، اور اس شخص
 نے جو یہ کہا تھا کہ زوال کا اندیشہ جہاں ہوتا ہے وہیں حفظ کی ضرورت ہوتی ہے، تو
 اس کے متعلق سوال یہ ہے کہ جواز سے تنہا ہی کیا مراد ہے اگر امکان وقوعی مقصود
 ہے یعنی واقع میں جہاں زوال کا امکان ہو وہیں حفظ کی حاجت ہوتی ہے، تو میرے نزدیک
 یہ کلیہ غیر مسلم ہے، اور اگر جواز سے امکانی ذاتی مراد ہے، تو اس وقت یہ دعویٰ صحیح
 نہیں ہے، کہ اللہ تعالیٰ کا تفصیلی علم جو اس کی ذات پر زائد ہے اور قلم اعلیٰ میں جو
 ثابت اور لوح محفوظ میں قائم ہے اس علم پر بھی اس جواز کا اطلاق درست نہیں ہے،

یہاں لوح محفوظ سے مراد اللہ تعالیٰ کے علم کی وہ صورتیں ہیں جو موقوف اور رد و بدل ہونے
زوال پذیر ہونے سے اس لئے محفوظ ہیں کہ اللہ تعالیٰ ان کی حفاظت فرماتا ہے اور
اسی لئے ان کو دوام عطا فرمایا ہے

اسی تشریح طلب الفاظ میں ایک لفظ ذکر کا بھی تھا، قوت عاقلہ میں جو صورت
محفوظ ہوتی ہے جب کسی وجہ سے وہ ذہن سے نکل جائے اور اس کی واپسی کا ارادہ
کیا جائے، تو اس وقت ذہن پر جو کیفیت طاری ہوتی ہے اسی کو تذکر (یا ذکرنا) کہتے
ہیں، ارباب فلسفہ کا خیال ہے کہ تذکر اور یاد آنے کے لئے ضروری ہے کہ تمام
معقولات اور معلومات کا ذخیرہ کسی عقلی جوہر میں جمع ہو، یہی عقلی جوہر انسان کی
قوت عاقلہ کا خزانہ ہوتا ہے، پھر فلاسفہ ہاہم اس باب میں مختلف ہیں کہ اس خزانے
کی ہستی آیا انسانی نفس سے جدا ہو کر پائی جاتی ہے، یا نفس انسانی کے ساتھ
اسے ایک خاص قسم کا عقلی اتصال حاصل ہوتا ہے، لیکن محسوسات اور حسی عالم
میں اُبترے رہنے کی وجہ سے نفس کو اس سے غفلت ہو جاتی ہے، اور درمیان میں
برود بڑ جاتا ہے، یا عقل و معقول کے سلسلے میں نفس چونکہ قوت سے فعلیت کی
طرف ترقی نہیں حاصل کرتی اس لئے اس خزانے کے معلومات او جمل ہو جاتے ہیں
اس مقام کے متعلق کچھ روشنی پہلے بھی ڈالی گئی ہے۔

”تذکر“ کے متعلق بعض دانشمندان کو حیرت میں مبتلا پایا گیا ہے، مثلاً
امام رازی نے لکھا ہے کہ تذکر (بھولی ہوئی چیزوں کے یاد آ جانے میں) کوئی
ایسا راز معلوم ہوتا ہے، جسے اللہ تعالیٰ کے سوا کوئی نہیں جانتا اور راز یہ ہے کہ
ذہن سے جو صورت ہٹ کر زائل ہو جاتی ہے، ظاہر ہے کہ اسی کی واپسی کا نام
تذکر ہے، اب سوال یہ ہے کہ ذہن میں اس صورت کا شعور باقی رہتا ہے یا
نہیں اگر باقی رہتا ہے، تو اس کے یہ معنی ہوئے کہ ذہن کے سامنے یہ صورت
حاضر ہے اور اس کا حصول ذہن میں پایا جاتا ہے کھلی ہوئی بات ہے کہ حاصل شدہ
شے کو پھر حاصل کرنا قطعاً بے معنی اور ناممکن ہے، اور اگر اس کا شعور نہیں باقی
رہتا ہے، تو پھر اس صورت کے ذہن میں واپس آنے کی آخر کیا شکل ہوگی، بلکہ
یہ ناممکن ہے اس لئے کہ جس چیز کا تصور ذہن میں موجود نہ ہو اس کی طلب محال ہے

بہر حال کسی شق کو بھی اختیار کیا جائے، صورت کی واپسی سے تذکر کی جو تعبیر کی جاتی ہے اس کے امکان کی قطعاً کوئی گنجائش نہیں ہے، مگر باوجود اس کے ہم فراموش شدہ کو طلب بھی کرتے ہیں اور اس طلب و جستجو کے بعد ذہن میں وہ پس بھی ہو جاتی ہے، ہمارا وجدان اس کا شاہد ہے امام آخر میں لکھتے ہیں:-

”ان اسرار میں جب کوئی ڈوبنا اور ان میں غور کرتا ہے تو اسے

محسوس ہوتا ہے کہ اس کی کنہ حقیقت کو وہ نہیں جان سکتا حالانکہ یہ کتنی

کھلی ہوئی بات ہے پھر مخفی امور کا اسے اندازہ کرنا چاہئے۔“

میں کہتا ہوں کہ ان لوگوں کی حیرت کا فشا اس قسم کی باتوں میں یہ ہے کہ جو چیز سب سے زیادہ ظاہر اور کھلی ہوئی ہے یعنی وجود کی اصل حقیقت ان پر واضح نہیں ہوئی ہے، اسی شخص (امام) کا خیال وجود کے متعلق یہ ہے کہ معقولات ثانیہ کے سلسلے کے ایک عقلی مفہوم کی تعبیر وجود سے کی جاتی ہے، اسی طرح یہ لوگ اس سے بھی ناواقف ہیں کہ نہ تو وجود سے زیادہ شدید و قوی کوئی چیز ہو سکتی ہے اور نہ کوئی چیز اس سے زیادہ ضعیف اور کمزور ہو سکتی ہے۔ نیز وہ یہ بھی نہیں جانتے کہ ایک شے کے لئے وجود کے مختلف پیرائے اور مختلف رنگ ثابت ہوتے ہیں جن میں بعض بعض سے زیادہ قوی اور شدید ہوتا ہے،

یہی کیفیت علم کی بھی ہے، جو درحقیقت وجود ہی کے تذکر کی ایک چیز ہے، نہ کہ اس کا شمار اصنافی امور میں ہے، لیکن ان لوگوں کی رسائی اس حقیقت تک بھی نہیں ہوئی ہے،

اب تمہیں یہ معلوم ہونا چاہئے کہ امام رازی نے (تذکر) کے متعلق جو شبہہ کیا ہے، اس نظریے کے بنیاد پر جو میں نے عقلی اور اک کے متعلق اختیار کیا ہے، سخت مشکل ہے، یعنی عقل فعال سے نفس انسانی کو جب اتحاد کا رشتہ پیدا ہو جاتا ہے تو اسی اتحاد کا نام اور اک عقلی ہے اور عقل فعال سے مراد وجودات کی صورت ہے یا موجودات کی صورتیں جس میں پائی جاتی ہیں اسکو عقل فعال کہتے ہیں، بہر حال اس سلب کو پیش نظر رکھتے ہوئے یقیناً امام رازی کے شیپے کا جواب آسان نہیں ہے لیکن اللہ تعالیٰ کے فضل سے اس کا حل بھی معلوم ہوا ہے اور وہ یہ ہے کہ نفس انسانی کے دراصل

متحدہ مدارج اور مقامات ہیں، اور مختلف عوالم یا نشاتوں سے اس کا تعلق ہے، یعنی
 حس کا عالم، خیال کا عالم، عقل کا عالم، پھر جتنے نفوس ہیں قوت اور ضعف کمال و
 نقص کے حساب سے ان میں بھی تفاوت ہے، قوی تر نفوس وہ ہے، جسے کسی ایک
 عالم کا تعلق دوسرے عالم سے غافل نہ بناتا ہو، اس کے بعد پھر دوسرے درجے
 کے نفوس ہیں، جن میں بعض اتنے ادنیٰ درجے کے ہیں جن کے سامنے جبکہ
 عالم حس (محسوسات) کے اور کسی عالم کا حضور بالفعل میسر نہیں آسکتا، البتہ
 عالم خیال سے انھیں کچھ ضعیف سا خیالی تعلق ہوتا ہے، ظاہر ہے کہ ایسوں کے
 سامنے عالم عقل کی کسی معقول صورت کی حاضری کیسے ہو سکتی ہے۔ جب یہ تہیدی
 امور ذہن نشین ہو چکے، تو اب ہم کہتے ہیں کہ ایسے نفوس جو قوت و کمال میں
 اوسط درجے پر ہیں، جب عالم عقل سے ان کو اتصال حاصل ہوتا ہے، تو اس
 وقت عالم حس سے وہ باہر ہو جاتے ہیں، اور بدن کی تربیت و پرداخت اس
 وقت وہ اپنی بعض طبعی قوتوں کے ذریعے سے کرتے ہیں، پھر جب عالم حس کی طرف
 وہ پلٹ کر آجاتے ہیں تو عقلی عالم سے وہ غائب ہو جاتے ہیں، البتہ کچھ اثر
 اس کا اسی قسم کا جیسا کہ کسی ضعیف خیال کا ہو سکتا ہے ان میں باقی
 رہتا ہے، اور اسی ضعیف خیال، نیز نفوس میں جو (صورتوں کے واپس لانے کا)
 ملکہ ہے (اور عقل خیال سے متصل ہونے کی) ان میں جو صلاحیت ہے، انھیں
 ساری باتوں کا قیوبہ ”تذکرہ“ (یا دآئے) کی شکل میں ظاہر ہوتا ہے، یعنی اپنی ذات
 کی اس حقیقت، اور کامل عقلی جوہر کے اندر سے جو چیز ان پر ظاہر ہوتی ہے اسی کا
 ان کو ”تذکرہ“ ہو جاتا ہے، یعنی وہ چیز یاد آ جاتی ہے۔“

باقی امام نے جو یہ کہا تھا کہ جس بھولی ہوئی صورت کی واپسی کا ارادہ کیا
 جانا ہے اگر اس کا تصور ذہن میں موجود نہیں ہے تو اس کی واپسی بھی ناممکن ہے،
 میں کہتا ہوں کہ تصور کے نہ موجود ہونے کا کیا مطلب ہے جو یہ مقصد ہے کہ جس چیز
 کا بالکل نہ یا بالوجہ، یا بطور عقل و حکایت کے ذہن میں تصور موجود نہ ہو، اور اس میں
 اس صورت کے حصول کی کوئی قریبی استعداد بھی نہ پائی جاتی ہو، تب اس کی واپسی
 ناممکن ہے، اگر یہی مراد ہے تو میں اس دعوے کو مان لیتا ہوں، اور اقرار کرتا ہوں

کہ اس قسم کی صورت کی واپسی ذہن میں ناممکن ہے لیکن گفتگو اس کے متعلق کب ہے، اور اگر یہ غرض ہے، کہ بالکل تصور صورت کا ذہن میں موجود نہ ہو، لیکن تخیل یا تخیل کے طور پر اس کا تصور ذہن میں پایا جائے نیز نفس میں اس کا بھی ممکنہ موجود ہو کہ اپنے خزانے کی طرف وہ رجوع کر سکتا ہے، ایسی صورت میں بھی بھولی ہوئی صورت کی طلب ناممکن ہے اگر یہ مراد ہے تو امام کا دعویٰ غیر مسلم ہے، واقعہ یہ ہے، کہ امام ہوں یا ان جیسے دوسرے حضرات ہوں، ان سب کو اس مسئلے کی تحقیق میں جو دشواری پیش آتی ہے، اس کی بنیاد یہ ہے، کہ مطلقاً تصورات کے اکتساب و حصول کو یہ لوگ ناممکن قرار دیتے ہیں، یعنی نہ ابتدائی طور پر تفکر کے کے ذریعے سے یہ ممکن ہے، اور نہ ثانوی طور پر تہذکرہ کی راہ سے ایسا ہو سکتا ہے، اور ایک مغالطے پر ان کا یہ عقیدہ مبنی ہے، اگرچہ اپنے نزدیک اسے یہ برہانی حجت سمجھے ہوئے ہیں، مگر میں ان کی اس دشواری کا حل اللہ کی مدد سے پہلے پیش کر چکا ہوں، دچاہئے کہ اس سلسلے کے متعلق جہاں اس مسئلے کا ذکر کیا گیا ہے رجوع کرو۔

منجملہ انہی الفاظ کے تذکرہ کا لفظ بھی ہے، ایسی صورت جو ذہن سے نکل چکی ہو اور پھر لیٹ کر وہی ذہن میں حاضر ہو جائے، صورت کی اس یافت کا نام ”تذکرہ“ ہے، ایسا ادراک جو صورت کے زوال اور ذہن سے نکلنے کے بعد حاصل نہ ہو، اس کو ”تذکرہ“ نہیں کہتے ہیں، بلکہ ذکر کے لیے ضروری ہے کہ نکلنے کے بعد پھر ذہن میں اس کا حضور ہو، امام نے اسی بنیاد پر یہ فقرہ درج کیا ہے۔

”خدا جانتا ہے کہ مجھے وہ صورت یاد نہیں ہے اور میں اس کو کیسے یاد کروں جب اسے بھولا ہی نہیں ہوں“ اس کے بعد انہوں نے پھر اپنے اسی شبہ کی تقریر کی ہے جس کے متعلق انہیں اصرار ہے کہ اس کا حل ناممکن ہے اور آخر میں سمجھتے ہیں۔

یہاں ایک دوسرا راز ہے، اور وہ یہ ہے، کہ تذکرہ اور تذکرہ باوجودیکہ

خود تمھاری صفت ہے، اور تم خود یہ محسوس کرتے ہو کہ ایسی بہت سی چیزیں

ہیں جن کا یاد پڑنا تمھارے لئے ممکن ہے، (بلکہ یاد پڑتی رہتی ہیں) لیکن پھر بھی

اپنے دونوں صفات (تذکرہ و تذکرہ) کی ماہیت سے تم جاہل اور نادان واقع ہو

جب خود تمہارے اپنے صفات کا یہ حال ہے، تو ذکر یعنی جو چیزیں تمہیں یاد آتی ہیں، ان کے کس ذات سے تم کیا واقف ہو سکتے ہو کہ جو کہ ان کو تمہاری ذات سے کوئی مناسبت بھی نہیں ہے، بلکہ جن امور کو تمہاری ذات سے مناسبت نہیں ہے، ان میں یہ بعید ترین شے ہے، پھر کتنی پاک ہے وہ ذات جس نے اس چیز کو جو سب سے زیادہ روشن اور کھلی ہوئی ہے اسی کو سب سے زیادہ مخفی اور پوشیدہ بنا دیا۔

اس شبہ کے حل کی تقریر کے سوا جسے تم جان چکے ہو، اب میں کہتا ہوں کہ تمام چیزوں کے مقابلے میں ظاہر ہے کہ جو چیز سب سے زیادہ ہم سے قریب ہے وہ اللہ تعالیٰ کی ذات ہے یعنی ہماری ذاتوں سے جتنا قرب خدا کی ذات کو پہنچنے کی چیز کو اتنی نزدیکی کی نسبت میسر نہیں ہے حق تعالیٰ نے ہم لوگوں کو اسی لئے پیدا فرمایا، اور اسی لئے ہماری ہدایت فرمائی تاکہ ہم اس کی معرفت حاصل کریں اور اچھے بندوں کے (حوار و کرام کا جو مقام اس لئے مقرر فرمایا ہے، وہاں تک ہماری رسائی ہو، تاکہ حضرت الہی کا شاہدہ ہمیں میسر آئے اور اس کے جالی و جلالی صفات کی دید سے ہم مشرف ہوں، اسی مقصد کے لئے پیغمبروں کو مبعوث کیا گیا، اور کتابیں آسمان سے نازل ہوئیں، یعنی حق تعالیٰ کی طرف سے یہ سارا نظام اس لئے نہیں قائم کیا گیا۔ ہے کہ جو چیزیں خدا سے دور اور بعید ہیں، ان سب کے مقابلے میں ہم ہی سب سے زیادہ دور ہو جائیں، اور جتنے بد بخت شقی نفوس حیرت و شک کے دریا میں ہاتھ پاؤں مار رہے ہیں ان کے مقابلے میں ہم ہی سب سے زیادہ بد بخت قرار پائیں۔

منجملہ ان تشریح طلب الفاظ کے ایک لفظ ”معرفة“ کا بھی ہے، اس لفظ کی تفسیر میں لوگوں کے اقوال مختلف ہیں بعضوں نے کہا ہے کہ جزئیات کے اور اک کا نام معرفت ہے اور کلیات کے اور اک کو علم کہتے ہیں، بعضوں کا خیال ہے کہ معرفت تصور کو کہتے ہیں، اور علم کا نام تصدیق ہے، دوسری لوگوں کا دھم ہے کہ معرفت اور عرفان کا درجہ علم سے زیادہ بلند ہے، کہتے ہیں کہ ان محسوس امور (عالم) کو کسی ایسی ہستی کی طرف منسوب کرنا جو واجب الوجود ہے

اس مسئلے کی تصدیق بدایہ حاصل شدہ ہے، لیکن خود واجب الوجود کی حقیقت کا تصور یہ ایسی بات ہے جو آدمی کی اور اکی قوت کے قابو سے باہر ہے، اس لئے کہ کسی چیز کی اہمیت کی تلاش و جستجو اس وقت تک ممکن نہیں ہو سکتی جب تک اس کی معرفت حاصل نہ ہو جائے، اسی بنیاد پر سمجھا جاتا ہے کہ ہر عارف کا عالم ہونا تو ضرور ہے لیکن اس کا عکس یعنی ہر عالم عارف ہو، یہ غیر ضروری ہے یہی وجہ ہے کہ عارف کسی کو اسی وقت کہا جاتا ہے جب علم کے میدانوں میں پورے انہماک کے ساتھ مصروف تک دوو ہو، اور علم کے ابتدائی حدود سے ترقی کر کے اس کی انتہائی سرحدوں تک اس کی رسائی ہو چکی ہو، مبادی سے غایات تک بشری قوت تک کی حد تک پہنچ چکا ہو،

بعضوں کا عقیدہ ہے، کہ معرفت کے معنی یہ ہیں کہ کسی چیز کا اور اک حاصل ہو، اور اس کا اثر ذہن میں محفوظ ہو جائے پھر دوبارہ جب اسی چیز کا اور اک حاصل ہو، اور آدمی یہ پہچان لے کہ یہ وہی ہے جسے پہلے اس نے دیکھا اور جانا تھا، اسی کا نام معرفت ہے، (یہاں ایک مسئلے کا اجمالی ذکر ضروری ہے) یعنی روح کے متعلق بعض لوگ قد است کے مدعی ہیں، اور بعض کہتے ہیں کہ روح قدیم تو نہیں ہے، لیکن بدن سے پہلے پیدا ہوئی، پچھلے خیال والے کہتے ہیں کہ آدم علیہ السلام کے پشت سے چھوٹوں کے مانند جو چیز نکالی گئی تھی وہی روح ہے، کہتے ہیں کہ اسی نے حق تعالیٰ کی الوہیت کا اقرار، اور ربوبیت کا اعتراف کیا تھا لیکن بدن کے ساتھ جب اس کا رشتہ قائم ہوا، تو اس رشتے کی تاریکی اور ظلمت میں مبتلا ہو کر اپنے مالک کو سمجھ لگئی، لیکن جب بدن کی تاریکیوں سے رہائی پا کر خود اپنی اصلی ذات کی حیثیت کی طرف وہ پلٹ جائے گی، اور جسم کے خدق سے اسے نجات مل جائے گی، تب وہ پھر پہچان لے گی، کہ اپنے مالک کو وہ جانتی تھی، روح کی یہی معرفت اور شناخت اسی لئے عرفان کے نام سے موسوم ہوتی ہے،

انہی الفاظ میں ایک فہم کا لفظ بھی ہے، مخاطب (یا خطاب کرنے والے) کے لفظ سے جو بات سمجھ میں آتی ہے اسی کو فہم کہتے ہیں، اور سننے والوں تک لفظ کے ذریعے سے کسی معنی کا پہنچانا اس کا نام افہام ہے،

اسی الفاظ میں فقہ کا بھی لفظ ہے، خطاب کرنے والے کے کلام کی غرض کو جان لینا اس کا نام فقہ ہے عربی زبان کا محاورہ ہے فقہت کلاماً (میں نے تمہاری بات سمجھ لی)، اس کا یہی مطلب ہے کہ تمہارے غرض پر مطلع ہو گیا۔ اللہ تعالیٰ کا ارشاد ہے۔

کلیکادون یفقیہون حدیثاً یہ لوگ بات سمجھنے کے قریب بھی نہیں جوتے۔ چونکہ قریش کے کفار شکوک و شبہات میں مبتلا تھے، اور اپنی خواہشوں کا بھوت ان پر سوار تھا، اس لئے کتاب اللہ کے حقیقی معارف تک انکی رسائی نہیں ہوتی تھی، اس لئے ضروری ہوا کہ کتاب اللہ کے نزول کی جو اصلی غرض ہے اس کے سمجھنے کی استعداد جو وہ کھو بیٹھے تھے قرآن میں اس کا اعلان کیا جائے۔ اسی الفاظ میں ایک لفظ عقل کا بھی ہے، اس کا اطلاق مختلف امور پر ہوتا ہے جن کے تفصیلات کی جانب ہم کچھ اشارہ کرتے ہیں، عوام الناس جس صفت کی بنیاد پر کسی کو قائل کہتے ہیں، اس عقل سے مراد آدمی کا وہ علم ہے جس کے ذریعے وہ چیزوں کے مصالح اور ان کے فوائد ان کے نقصانات میں تمیز کرتا ہے، اور افعال کے حسن و قبح بھلائی اور بُرائی کا اندازہ کرتا ہے، یہ عقل کا پہلا اطلاق ہے عقل کے دوسرے معنی وہ ہیں جس کا بار بار احادہ ارباب کلام اپنی گفتگو میں کرتے ہیں ان شکلیں ہیں جو فرقہ منکرندہ ہے وہ اسی عقل کا قائل ہے مثلاً یہ لوگ کہتے ہیں کہ اس بات کو عقل ضروری قرار دیتی ہے، یا فلاں بات کو عقل رد کرتی ہے۔

تیسری اصطلاح عقل کے متعلق وہ ہے جس کا ذکر کتاب البرہان میں اہل فلسفہ کرتے ہیں چوتھی اصطلاح وہ ہے جس کا ذکر اخلاق کی کتابوں میں کیا جاتا ہے اور اس سے مراد عقل علی ہے، پانچویں اصطلاح اسی عقل کی وہ ہے جس کا تذکرہ کتاب النفس میں پایا جاتا ہے یعنی نفس ناطقہ کے احوال میں اور اس کے مختلف مدارج کی تعیین کے وقت عقل کا لفظ بولتے ہیں۔

پانچویں اصطلاح علم الہی اور بعد الطبیعیات کی ہے، اس سلسلے کے بعض معانی کا ذکر پہلے بھی کر چکا ہے۔

اللہ تعالیٰ کی پیروی اور اتباع کا نام حکمت ہے۔ اور ارباب فلسفہ کہتے ہیں کہ اللہ (معبود) کے ساتھ بشری قوت کی حد تک ہمنگ بیٹھنے اور تشبیہ حاصل کرنے کا نام حکمت ہے یعنی علم اور عمل میں حق کے ساتھ مشابہت پیدا کرنے کو یہ لوگ حکمت قرار دیتے ہیں اور اس تشبیہ کے حصول کا طریقہ یہ ہے کہ آدمی اس کی کوشش کرے کہ اپنے علم کو جہل سے اور اپنے عمل کو جور و ظلم سے اپنی سخاوت و جود کی صفت کو بغل اور فضول خرچی سے اور اپنی عفت و پاکدامنی کو فسق و فجور، اور تشے سے اپنی غضبی قوت کو تہور و بجا دلیری اور بزدلی و جبن سے اپنے علم و بردباری کو کالی و سستی اور حسد سے اپنی شرم و حیا کو بچیاں و قاحت اور بے کاری و تعطیل سے اپنی محبت کو سرکشی اور کوتاہی سے پاک و صاف کرے جس کا حاصل یہ ہے کہ آدمی اللہ کی راہ پر بغیر کسی گنجی اور اغراض کے خالق اور مخلوق کے حقوق کو پکڑے ہوئے سیدھا کھڑا رہے۔

اسی الفاظ میں ایک درایت کا بھی لفظ ہے، ایک قسم کے حیلے اور تدبیر کی راہ سے جو معرفت حاصل ہوتی ہے اسی کا نام درایت ہے، اور یہ بات یوں حاصل ہوتی ہے کہ آدمی پہلے مقدمات میں غور کرے اور اپنی فکر سوچ کو اس میں استعمال کرے، دراصل درایت کا لفظ عربی زبان کے اس محاورے سے ماخوذ ہے جو عموماً بولا جاتا ہے یعنی شکار کو جب آدمی پالیتا ہے تب کہتا ہے دریت الصيد (میں نے شکار کو پالیا) یہی وجہ ہے جو یہ کہا جاتا ہے کہ اس لفظ کا اطلاق اور اس کا انتساب حق تعالیٰ کی طرف نہیں ہو سکتا، اس لئے حق تعالیٰ کی ذات حیلے اور تدبیر، فکر و غور سوچ بچار سے پاک ہے اور ایسی باتیں حق کے لئے محال ہیں۔

اسی الفاظ میں ایک لفظ ذہن کا بھی ہے، ایسے علوم جو ابھی حاصل نہیں ہیں ان کے حاصل کرنے کی نفس میں جو قوت ہوتی ہے اسی کی تعبیر ذہن سے کی جاتی ہے، یہ یاد رکھنا چاہئے کہ وجود ذہنی اور ذہن دونوں ایک چیز نہیں ہیں، بلکہ یہ دونوں الگ الگ چیزیں ہیں، کیونکہ ذہن تو بذات خود خارجی امور میں داخل ہے، اور خارج کے مطابق اس کی نقل جو ذہن میں پائی جاتی ہے وہی اس خارجی شے کا وجود ذہنی ہے، اور یہ دراصل شے کے اس وجود کو کہتے ہیں

جس پر وہ آثار مرتب نہیں ہوتے جو اسی شے کے خارجی وجود پر مرتب ہوتے ہیں، اس مسئلے کی صحیح تحقیق یہ ہے کہ دراصل اللہ تعالیٰ انسانی روح کو خالی پیدا فرماتا ہے، یعنی اشیاء کے تحقق اور وجود سے وہ ابتداً خالی ہوتی ہے، نیز اشیاء کا اسے علم بھی نہیں ہوتا، جیسا کہ ارشاد خداوندی ہے۔

اخر حکم من بطون امہاتکم کہ تعلمون شیان اللہ تعالیٰ نے تمہیں تمہاری ماؤں کے پیٹ سے نکالا بایں طور کہ تم (اس وقت) کچھ نہیں جانتے۔

مگر چونکہ روح پیدا ہی اس لئے ہوتی ہے کہ معرفت، و علم حاصل کرے اور حق تعالیٰ کی طاعت و بندگی بجالائے کہ وہ خلقت الجن والانس اکلہ ليعبدون (میں نے جن اور انسان کو نہیں پیدا کیا ہے مگر اسی لئے کہ میری عبادت کریں) اشیاء کے حقائق کی ایسی معرفت جو واقع کے مطابق ہو، یعنی چیزیں جیسی کہ واقع میں ہیں، ٹھیک ان کو اسی طرح جاننے کے لئے اگر روح انسانی پیدا نہ ہوتی تو ضروری تھا کہ پھر روح ابتدائے پیدائش ہی کے وقت دنیا کی چیزوں میں سے کوئی یا فضل چیز ہوتی، لیکن چونکہ اس وقت ہر چیز سے خالی ہوتی ہے، تو یا جیسا کہ مہیولی کا حال ہے کہ اس کی تخلیق چونکہ اسی لئے ہوتی ہے کہ تمام طبعی صورتوں کو قبول کرے، اسی لئے مہیولی اپنے اصل جوہر کے اعتبار سے صرف استعداد، اور محض قوت ہے، اور ہر قسم کی جسمانی صورتوں سے وہ خالی ہوتا ہے، روح انسانی کا بھی یہی حال ہے کہ جس وقت وہ پیدا ہوتی ہے اس وقت وہ بھی صرف قوت اور ہر قسم کے مخلوقات و معلومات سے خالی ہوتی ہے، لیکن اس لائق ہوتی ہے کہ حقائق کی معرفت حاصل کرے، اور ہر ایک سے اس کا میل ہو، اسی بنیاد پر اللہ تعالیٰ کا عرفان، اور اس کی بادشاہت کی یافت اس کی نشانیوں کی معرفت بھی انسانی روح کی غایت، اور آخری مقصد ہے، تعبد (بندگی کرنا) یہ حق تعالیٰ سے قرب و نزدیکی حاصل کرنے اور خدا کی طرف سلوک اور چلنے کی تعبیر ہے، اگرچہ عبادت کی شرط بھی علم ہی ہے اور علم و معرفت ہی اس کا بھی نتیجہ ہے، جیسا کہ اللہ تعالیٰ کا ارشاد ہے۔

اقم الصلوٰۃ لذكری | نماز قائم کر مجھے یاد کرنے کے لئے

الغرض علم ہی اول میں بھی ہے، اور آخر میں بھی، وہی مبداء اور نقطہ آغاز ہے

اور وہی غایت اور آخری مقصد ہے، اس لئے ضروری ہے کہ ان علوم و معارف کے حاصل کرنے پر نفس انسانی قابو حاصل کرے، اور اس چیز کی قدرت آدمی میں جو پیدا ہوتی ہے، وہ دراصل ایک استعدادی کیفیت کا نام ہے جس کے ذریعے سے ان معارف و علوم کو نفس حاصل کرتا ہے، اور نفس کی اسی استعدادی حالت اور ہیئت کا نام ذہن ہے،

انہی الفاظ میں فکر کا لفظ بھی ہے، تصویری اور تصدیقی معلومات جو نفس میں حاصل ہوتے ہیں ان کے ذریعے سے ان مجہولات تک نفس کا منتقل ہونا جن کا جاننا مقصود ہو اسی کی تعبیر فکر سے کی جاتی ہے، لمحض کے مصنف نے جو یہ دعویٰ کیا ہے کہ فکری عمل کا تعلق صرف تصدیقات سے ہے، اور تصورات میں یہ جاننا نہیں ہوتا، یہ دعویٰ بلا دلیل ہے جسکی کوئی صحیح وجہ نہیں پیش کی جاسکتی ہے، جیسا کہ پہلے بھی اسکا ذکر آچکا ہے، شیخ رئیس کی بعض کتابوں میں فقرہ پایا گیا ہے، کہ خدا تعالیٰ کی طرف سے علوم و معارف تمکے نازل کرنے کی راستہ کا نام فکر ہے، گویا دوسری نعمتوں اور عاجزوں کی جیسے حق تعالیٰ سے درخواست کی جاتی ہے، فکر بھی اسی قسم کی ایک چیز ہے، شیخ نے اپنے بعض رسالوں میں لکھا ہے۔

مضی قوت جب عقلی صورتوں میں سے کسی صورت کی مشتاق

ہوتی ہے، تو طبعاً وہ مبدا و ماب (حق تعالیٰ) کے سامنے گڑا گزرتی اور

تبعی کرتی ہے ایسی حالت میں اگر کوئی چیز نفس پر بطور حدس (یعنی اچانک)

خالص ہو جاتی ہے، تو پھر شقت اٹھانے کی ضرورت باقی نہیں رہتی

ورنہ پھر نفس انسانی دوسری قوتوں کو متحرک کرنے کی طرف متوجہ ہوتا ہے

تاکہ فیض الہی کے قبول کرنے کے لئے وہ تیار و آمادہ ہو جائے اور

اس کی استعداد و نفس میں اس وجہ سے پیدا ہوتی ہے (ان حرکتوں

کی وجہ سے) نفس میں اور عالم فیض کی صورتوں میں سے کسی صورت

کے ساتھ مناسبت اور مشابہت پیدا ہو جاتی ہے، الغرض انہی

اضطراری کیفیتوں کی وجہ سے وہ خیر نفس کو حاصل ہو جاتی ہے جو حدس

اور فکری قوت سے حاصل نہ ہو سکتی تھی، جیسا کہ اسی کی طرف اللہ تعالیٰ

نے اپنے قول علیک مالک تکن تعلم (سکھائی تجھے) اللہ نے وہ بات

جسے تو نہیں جانتا تھا) میں اشارہ فرمایا ہے۔
 انہی الفاظ میں حدس کا لفظ بھی ہے، واقعہ یہ ہے کہ فکری عمل اس وقت
 تک مکمل نہیں ہوتا جب تک کہ مجہول کے دونوں کناروں کے درمیان کی چیز نفس
 میں نہ پائی جائے کہ اسی کے ذریعے سے جو نسبت مجہول اور نامعلوم ہوتی ہے وہ معلوم ہو جاتی ہے اور
 یہی حال تصورات کے سلسلے میں ان امور کا ہے جو حدود (ذاتی تعریفات) میں حدا
 کی قائم مقامی کرتے ہیں، کیونکہ بجائے خود یہ بات ثابت شدہ ہے کہ حدود اور بطن دونوں میں
 اطراف اور حدود میں مشترک ہوتے ہیں پھر جس وقت نفس جاہل ہوتا ہے، اس کی
 کیفیت ایسی ہوتی ہے کہ گویا کسی گھپ اندھیرے میں کھڑا ہوا ہے ظاہر ہے کہ ایسی
 حالت میں ضرورت ہے کہ اس کو کچھ گہر روشنی کی طرف کوئی لے جانے والا ہو، یا
 کوئی دریچہ یا روزن ہو، جس سے وہ جگہ جہاں پر اس کے قدم ہیں اور جہاں وہ کھڑا ہے
 روشن ہو سکتی ہو کھڑے بن کے درمیان جو حد اوسط ہوتی ہے، دراصل یہی وہ جگہ ہے
 جہاں پر نفس اپنے قدم ٹیکتا ہے، اور جس درجے کی ضرورت کا ذکر کیا گیا اسی کا نام حدس ہے
 یعنی اچانک کسی چیز کی طرف ذہن کا منتقل ہونا، فرض حد اوسط کے پانے کی استعداد
 نفس میں حدس ہی کے ذریعے پیدا ہوتی ہے، اور اسی کو حدس بھی کہتے ہیں، انہی
 الفاظ میں ذکا، کا لفظ بھی ہے، حدسی قوت کی شدت کا نام ذکا ہے یہی قوت
 جب اپنے درجہ کمال پر ہوتی ہے، اور اپنی انتہائی ترقی کی منزل پر پہنچ جاتی ہے، تو
 پھر اسی کا نام قوت قدسیہ ہو جاتا ہے، اسی قوت قدسیہ کی صفت الشفعالی
 لئے قرآن مجید میں بایں الفاظ بیان فرمائی ہے،

يَكَادُ سِرُّهَا يَفْضُو وَلَوْلَمْ تَمْسَسْهُ نَاسٌ اَبْجِي اَسَ عَجِبُوْا اَبْجِي نَافِعًا
 اَبْجِي اَسَ عَجِبُوْا اَبْجِي نَافِعًا

اور اس کی وجہ یہ ہے، کہ مختلف امور کی نہانک درآما، اور حق کے متعلق
 بسرعت تمام فیصلہ کرنے کو ذکا کہتے ہیں، لغت کے اعتبار سے اس کی اصل یہ
 ہے جو اس محاورے سے سمجھا جاسکتا ہے کہ جب آگ میں تیزی پیدا ہو جاتی ہے تو
 کہتے ہیں کہ ذکات النار (آگ تیز ہو گئی) یا ذکات الدجج (فرج ٹھیک ہو گیا) یا مشاۃ
 مذکاۃ (ایسی طرح ذبح کی ہوئی بکری) وغیرہ میں ذکا، کا مطلب یہ ہوتا ہے کہ پھر کی

تیزی اور حدت سے یہ کام انجام پایا۔

اسمعی الفاظ میں فطنت کا لفظ بھی ہے جس چیز کی تعریف مقصود ہو، اس پر متغیر اور خبردار ہونے کو فطنت کہتے ہیں، کیونکہ عموماً اس لفظ کو اس وقت استعمال کرتے ہیں جب سامع یا چیتان کو کوئی سمجھ لے۔

اسمعی میں خاطر کا لفظ ہے، دلیل حاصل کرنے کے لئے نفس کی حرکت خطور کے نام سے موسوم ہوتی ہے درحقیقت (اس حرکت سے جو بات معلوم ہوتی ہے اسی کے متعلق کہتے ہیں کہ وہ دل کا خاطر ہے، یعنی قلب میں اس کا کھٹکا ہوا، گویا اس کھٹکے کے بعد نفس میں جو چیز موجود ہوتی ہے اسی کو خاطر کہتے ہیں، اسی لئے عموماً بولتے ہیں کہ میرے دل میں یہ خطرہ ہوا، پھر چونکہ اس خطرے کا محل نفس ہی ہوتا ہے اس لئے اس کو بھی خاطر کہنے لگے، گویا طرف کا نام وہی رکھ دیا گیا، جو منطوف کا متغیر، مثلاً بولتے ہیں کہ آپ کے خاطر سے میں نے فلاں بات کی،

اسمعی الفاظ میں وہم کا لفظ بھی ہے، مرجوح اور مغلوب اعتقاد اور خیال کو وہم کہتے ہیں، لیکن کسی کے متعلق اس حکم کو جزئی جسمانی اشخاص و افراد کے متعلق کوئی غیر محسوس جزئی بات ثابت کی جاتی ہے اس کو بھی وہم کہتے ہیں مثلاً بکری کا جب اپنی مال کی محبت کے متعلق اپنے اندر جو فیصلہ پاتا ہے، اور بھیڑیے کی عداوت کا یقین رکھتا ہے اس کو وہم کہتے ہیں کبھی اس قوت کو بھی واہمہ کے نام سے موسوم کرتے ہیں جو اس حکم کا ادراک کرتی ہے،

یہاں جاننے کی ایک بات یہ ہے کہ میرے خیال میں قوت واہمہ عقل یا خیال سے کوئی الگ چیز نہیں ہے بلکہ واہمہ بھی عقل ہی کو کہتے ہیں، لیکن بایں شرط کہ خیال یا حس کی صورتوں سے جب اس کا تعلق ہو، اسی طرح واہمہ کے معلومات اور مدارکات بھی دراصل معقولات ہی ہیں، لیکن اسی شرط کے ساتھ کہ جزئی امور سے ان کا تعلق ہو اب یہ جزئی امور خواہ محسوسات کے سلسلے کی چیزیں ہوں، یا خیالی امور ہوں، اس لئے کہ عالم کی توکل ہی تین قسمیں ہیں (عقل خیال حس) پس نفس جب اپنی ذاتی حالت کی طرف واپس ہو جاتا ہے اس وقت وہ صرف عقل مجرد بن جاتا ہے، یعنی مہم اور اجسام کے ساتھ جو تعلق ہوتا ہے اس سے پاک ہو جاتا ہے یہی حال مہومات

کا ہے کہ جب اس کی تصحیح پورے طور پر ہو جاتی ہے، اور (اجسام و خیالات) کے ساتھ جو ان کو تعلق تھا اس کا ازالہ ہو جاتا ہے، تو اس وقت یہی ثوبہ مات خالصہ مقولات بن جاتے ہیں، خلاصہ یہ ہے کہ عقل ہی کی توجہ جب کسی جسم کی طرف مبذول ہوتی ہے، اور اس جسم سے وہ متاثر ہوتی ہے، تو ایسی حالت میں عقل کی اسی حیثیت کی تعبیر وہم سے کی جاتی ہے، اسی لئے وہم دراصل ایک مقول معنی ہی کو کہتے ہیں بشرطیکہ جب اس کا انتساب کسی مخصوص مادہ کی طرف ہو۔

اخفی انفاظ میں ظن کا لفظ بھی ہے، راجح اور غالب پہلو جو اعتقاد اور خیال کا ہوتا ہے اسی کا نام ظن ہے قوت اور ضعف کے حساب سے اس کے مختلف مدارج ہیں، اس سلسلے کی ایک بات یہ ہے کہ ایسا اعتقاد جو قوت میں محدود اور تنہا ہی ہو، اس پر بھی علم کے لفظ کا اطلاق کبھی کر دیا جاتا ہے، اسی لئے کبھی علم کو بھی ظن کہہ دیتے ہیں (یعنی وہاں ظن سے گمان غالب مقصود نہیں ہوتا بلکہ صرف اعتقاد کی محدودیت ظاہر کی جاتی ہے) جیسا کہ قرآن مجید کی آیت یٰظُنُّونَ اَنفَعُ مَلَائِکَاسِ رِجْمٍ (وہ خیال کرتے ہیں کہ اپنے رب سے طے والے ہیں) کی تفسیر میں مفسرین نے دو باتیں بیان کی ہیں، ایک بات تو یہ ہے کہ اکثر آدمیوں کے علم کی حالت جب تک وہ دنیا میں رہتے ہیں آخرت کے علوم کے مقابلے میں ایسی ہی رہتی ہے، جو ظن کا حال علم کے سامنے ہے آیت میں اسی پر تنبیہ کی گئی ہے، دوسری بات یہ ہے کہ دنیا میں حقیقی علم دراصل پیغمبروں، اور صدیقوں کے سوا تقریباً دوسروں کو میسر ہی نہیں آتا، (اس لئے انبیاء اور صدیقین کے سوا قرآن میں دوسروں کے علم پر ظن کے لفظ کا اطلاق کیا گیا ہے البتہ انبیاء و صدیقین کے متعلق انہی قرآن میں ہے اللذین آمنوا باللہ ورسولہ فعلم میرتا بولاجہ وگ کہ اللہ اور اس کے رسول کو مانتے اور ان پر یقین رکھتے ہیں اور پھر ان میں کسی قسم کا شک نہیں ہوتا) اسی لفظ کے سلسلے میں علم الیقین عین الیقین اخی الیقین کے الفاظ بھی ہیں ہر ایک کی تشریح کی جاتی ہے،

ایسے کلی نظری امور جن کا علم برہان اور دلیل سے حاصل کیا گیا ہو، ان کی تصدیق کا نام علم یقین ہے مثلاً اندھے کو آفتاب کے وجود کا جو علم ہوتا ہے، انہی امور کا مشاہدہ جب باطنی بصیرت سے میرا آتا ہے، تب اس کو عین یقین کہتے ہیں۔ مثلاً آفتاب کا آنکھ سے جیسے مشاہدہ کیا جائے لیکن نفس انسانی جب عقلی مفارق سے (جو تمام معقولات کا کل ہے) متحد ہوجاتا ہے اسی کا نام حق یقین ہے، چونکہ دو جسمانی امور میں اس قسم کا اتحاد ممکن نہیں ہے، اس لئے حق یقین کی کوئی مثال محسوسات میں نہیں مل سکتی۔

انہی الفاظ میں بداہت کا لفظ بھی ہے، ایسے عام علوم و معارف جن کے اور اک میں ہر آدمی شریک ہے انہی کا حصول نفس کو اپنی ابتداء سے پیدا ہونے سے جو ہوتا ہے نفس کی اسی معرفت کی تعبیر بداہت سے کی جاتی ہے۔

انہی الفاظ میں اولیات کا لفظ بھی ہے، دراصل اولیات بحسنہ بدیہیات ہی کو کہتے ہیں، البتہ اولیات کی خصوصیت یہ ہے کہ ان کے علم کے لئے نہ کسی واسطے کی حاجت ہوتی ہے نہ کسی اوچسپنہ کی، مثلاً، احساس یا تجربہ، یا مشاہدہ یا تواتر وغیرہ کی ضرورت اولیات میں نہیں ہوتی، بلکہ صرف طرفین اور ان میں جو نسبت ہے اولیات کے علم اور یقین کے لئے کافی ہے۔

انہی الفاظ میں خیال کا لفظ بھی ہے، جو چیز محسوس ہو اس کے غائب ہوجانیکے بعد نفس میں اس کی جو صورت باقی رہ جاتی ہے، اسی کا نام خیال ہے، خواہ یہ حالت خواب میں پیش آئے یا بیداری میں،

خیال کے متعلق یہ تو عام خیال ہے، لیکن میرے نزدیک خیالی صورتیں اس عالم میں موجود نہیں ہوتیں، اور نہ بدن کی قوتوں میں سے کسی قوت میں وہ منطبع اور چھپی ہوتی ہیں، یعنی اہل فلسفہ میں جو مشہور ہے کہ دماغ کے پچھلے حصے کی جو پہلی تجویف ہے اسی میں خیالی صورتیں منقوش و مرتسم ہوتی ہیں، میرے نزدیک نہ یہ دماغ ہے اور نہ یہ صحیح ہے جیسا کہ از باب اشتراق کہتے ہیں کہ خیالی صورتیں نفس سے جدا ہو کر شال مطلق کے عالم میں پائی جاتی ہیں۔

بلکہ یہ صورتیں نفس انسانی ہی میں موجود اور اسی کے ساتھ جکڑی رہتی ہیں،

نفس ہی کے قائم کرنے سے وہ قائم ہوتی ہیں اور اسی وقت تک محفوظ رہتی ہیں جب تک نفس انہیں محفوظ رکھنا چاہتا ہے پھر جب اپنی توجہ کو نفس انکی طرف سے ہٹا لیتا ہے تو اسی وقت وہ غائب اور ناپید ہو جاتی ہیں، اس کے بعد اگر دوبارہ نفس ان کو ملنا چاہتا ہے، تو اپنے سامنے ان صورتوں کو کھڑی پاتا ہے، یہ حال تو خیالی صورتوں کا ہے، باقی جس قوت کے ذریعے سے ان کا اور اک کیا جاتا ہے، وہ بھی اس عالم اور عالم کے اجسام و اعراض سے مجرود پاک ہے، بلکہ نفس ناطقہ ہی کے بعض مدارج کا نام قوت خیالیہ ہے، یعنی جس اور عقل کے دو درجوں کے بیچ میں اس کا درجہ ہے، کیونکہ اگرچہ نفس ایک بسیط جوہر ہے، مگر باوجود اس کے اس کا تعلق مختلف عوالم اور نشاۃ اول سے ہے اور اس کے مختلف مقامات و مدارج ہیں، جن میں بعض بعض سے اعلیٰ اور برتر ہیں، اور انہی مقامات و مدارج کے لحاظ سے نفس کا مختلف عالم سے تعلق ہے اور وہ مختلف عوالم میں پایا جاتا ہے۔

انہی الفاظ میں ایک ردیہ کا لفظ بھی ہے، و طویل فکر و غور کے بعد جو علم حاصل ہوتا ہے اسی کو ردیہ کہتے ہیں رومی سے یہ لفظ ماخوذ ہے، (جس کے معنی سوچ بچار کے ہیں)

انہی الفاظ میں کیا ست کا لفظ بھی ہے، آدمی کے لئے جو بات سب سے زیادہ مفید ہو، اس کے سمجھنے کی قدرت کا نام کیا ست ہے، اسی لئے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ کیس (کیا ست والا) وہ ہے جو اپنے نفس کا محاسبہ کرے اور موت کے بعد کیلئے عمل کرے، اس لئے کہ اس خیر اور بھلائی سے بہتر اور کون بھلائی ہو سکتی ہے جو موت کے بعد آدمی کو نفع پہنچائے، انہی الفاظ میں خبر کا لفظ بھی ہے، جس کا تلفظ خ کے پیش کے ساتھ کیا جاتا ہے، بحیرہ اور تلاش و جستجو سے جو علم حاصل ہوتا ہے، اسی کو خبر کہتے ہیں۔

انہی الفاظ میں رائے کا لفظ بھی ہے، ایسے مقدمات جن سے نتیجہ مطلوبہ تک پہنچنے کی توقع ہو، انہی مقدمات میں اپنے خواطر و افکار کو دوڑانا اسی کا نام رائے ہے، کبھی رائے کے ذریعے سے جو نتیجہ حاصل ہوتا ہے اس کو بھی رائے کہہ دیتے ہیں، فکری قوت کے ساتھ رائے کو وہی نسبت ہے جو کارگر کو اپنے اوزار

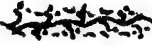
سے ہوتی ہے اسی لئے عربی کی یہ شیل مشہور ہے ایلاک والرائی الفطس (خبردار
جاہلانہ، تازہ رائے سے بچے رہنا یعنی جب تک رائے میں خیر نہ پیدا ہو لے اس
وقت تک اس پر عمل نہ کرنا) یا کہتے ہیں دع الرای الغب (یعنی ایسی رائے جو
سلسل نہ سوچی گئی ہو اسے چھوڑ دو)

انہی الفاظ میں فراست کا لفظ بھی ہے آدمی کے ظاہری اخلاق و عادات
سے اس کے باطنی جذبات و میلانات کا پتہ چلانا اسی کا نام فراست ہے
اللہ تعالیٰ نے ”مکتوسبین“ اور ”فہم سیدہام“ پر بیان لیتے ہوئے کو ان کی
پیشانی سے) ولتقر فہم فی نحن القول (یقیناً تم پر بیان لیتے ہو، انہیں ان کی گفتگو
کی لئے سے) بکری کو جب کوئی درندہ بھاڑ دیتا ہے، تو بولتے ہیں فرس السبع
الشاة، اسی سے یہ لفظ بھی ماخوذ ہے، گویا علوم و معارف کو بھاڑ کر نکال لیتا
فراست ہوئی پھر اس کی دو صورتیں ہیں، کبھی فراست کی کیفیت کسی ایسے خطرے
سے حاصل ہوتی ہے جس کا سبب نامعلوم ہوتا ہے اور یہ ایک قسم کا الہام بلکہ ایک طرح کی وحی
ہے، آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے اسی کی طرف اشارہ فرماتے ہوئے فرمایا جیسا
کہ مشہور ہے یعنی من امتی لمحدثن (میری امت کے بعض لوگ ایسے ہوں گے جن سے
بات کی جائے گی) یعنی غیب سے ان کو علم ملے گا یا فرمایا اللہوا فراسة المؤمن فانه
ینظر ہنورا اللہ (مومن کی فراست سے بچے رہنا، کیونکہ وہ اللہ کے نور سے دیکھتا ہے)
فراست کی اس کیفیت کی تعبیر لغت فی الروع (دل میں بات ڈالنے) سے کی جاتی
ہے، یہ تو فراست کی پہلی قسم تھی، دوسری قسم اس کی وہ ہے جو پڑھنے پڑھانے
سیکھنے سکھانے سے حاصل ہوتی ہے، اور اس میں بتایا جاتا ہے کہ ظاہری شکل
و صورت سے آدمی کے اندرونی اخلاق و احوال کا پتہ کیسے چلایا جاتا ہے، ارباب
سفر سنت اللہ تعالیٰ کے اس قول کے متعلق جو قرآن میں ہے یعنی افہم کان
علیٰ بیدۃ من ربہ ویتلوہ شاهد (کیا جو اپنے رب کی طرف سے ”بیدہ“
پر ہے اور اس کے پیچھے شاہد بھی) کی آیت میں ”بیدہ“ سے فراست کی پہلی قسم مراد
ہوتی ہے، اور روح کے جوہر کی صفائی کی طرف اس کو اشارہ قرار دیتے ہیں، اور
”شاہد“ سے دوسری قسم مراد ہے یعنی اشکال سے احوال پر استدلال کرنا

کتاب الحکمتہ للفقہاء فی الاسفار العقلیہ کی پہلی جلد، جاہ جاوی الاولیٰ ۱۲۲۲ھ
 ختم ہوئی، اور میں اللہ سے امید رکھتا ہوں کہ اس کتاب سے مجھے اور دوسرے طالبان علم
 و صداقت کو دنیا و آخرت میں نفع پہنچائے، محمد صلی اللہ علیہ وسلم اور آپ کے آل ابرار
 اخیار و اطہار کے طفیل میں، اللہ ہی کہے لئے حمد اولاً و آخراً ثابت ہے،
 الحمد للہ الذی بعزہ و جلالتہ تم الصحاحات کہ حج نبایخ، جاوی الثانی
 ۱۲۵۹ھ اس جلد کا ترجمہ ختم ہوا۔
 فہ الحمد فی الاولیٰ والاخریٰ، و صلی اللہ تعالیٰ علیٰ خیر خلقہ محمد و آلہ
 و صحبہ اجمعین،

— — — — —

صحت نامہ



اسفار اربعہ حصہ اول (جلد دوم)

صفحہ	سطر	غلط	صحیح	صفحہ	سطر	غلط	صحیح
۱	۲	۳	۴	۱	۲	۳	۴
۶۸۹	۱۶	ہونے	ہونے کے	۸۰۰	۱	براہتہ	براہتہ
۶۹۰	۲	جزء	جزو	۸۰۴	۸	لے خیالی	لے خیالی
۶۹۱	۱۸	بھی	بھی	۸۲۱	۱۰	غزیری	غزیری
۶۹۵	۲۳	ہوں کے	ہوں گے	۸۲۵	۲۲	اس کو کے	اس کے
۷۰۱	۶	بھی	بھی	۸۳۲	۲	تشبیہ	تشبیہ
۷۰۶	۱۰	سرے	سرے	۸۳۰	۲	حشیت	حشیت
۷۱۶	۱۶	باد معنی	باد معنی	۸۵۸	۱۶	معتولوں	معتولوں
۷۲۵	۵	موجودگی	موجودگی	۸۹۰	۲۳	ربہری طرف	ربہری طرف
۷۲۶	۱۷	موجو	موجود	۸۹۳	۲۱	خیر	خیر
۷۳۵	۱۶	وجہ یہ	وجہ یہ	۹۱۹	۱۱	بنادے	بنادے
۷۵۶	۷	اپی	اپنی	۹۲۹	۵	پیرا لے	پیرا لے
۷۷۰	۱۶	یہ	یہ	۹۵۱	۲۱	خارج	خارج
۷۷۸	۲۳	جو	جو	۹۷۲	۱۵	بنیاد پر	بنیاد پر
۷۹۳	۱۲	غامت	غایت	۹۹۳	۱۹	دوسرے	دوسرے

صفحہ	سطر	غلط	صحیح	صفحہ	سطر	غلط	صحیح
۱	۲	۳	۴	۱	۲	۳	۴
۹۹۵	۹	نثر پہی	نثر پہی	۱۲۵۹	۹	رہ سکے	رہ سکے
۹۹۶	۱۳	دو آیتوں	دو آیتوں	۱۲۶۵	۸	ضرور	ضرور
۹۹۷	۸	ہے	ہیں	"	۱۰	کرو وجود	کے وجود
۱۰۰۲	۴	شاہدہ	مشاہدہ	۱۲۷۰	۱۱	مٹوں	مٹوں
۱۰۰۳	۲۲	ہیں	میں	۱۳۳۳	۱۳	صبی	طبعی
۱۰۰۷	۳	فص شیشی	فص شیشی	۱۳۴۱	۱۳	نخیف	نخیف
۱۰۱۳	۱	گزیز	گریز	۱۳۶۱	۵	غیر متناہی	غیر متناہی
۱۰۲۴	۱۵	تام	تام	۱۳۶۳	۶	نکتہ چنناں	نکتہ چنناں
۱۰۵۳	عنوان	مرحلہ پنجم	مرحلہ ہفتم	"	۲۰	تناہی	تناہی
۱۰۵۹	۱۳	ادنی	اولی	۱۳۶۴	۷	کل	کل کی
۱۰۶۹	۹	حواس	جو اس	"	۱۳ و ۱۳	مشکل میں	مشکل میں
"	۱۵	ان گوں	ان لوگوں	۱۳۳۵	۲۱	محالف	محالف
۱۰۷۱	۱	ان ان کے	ان کو ان کے	۱۳۶۸	۷	اعراض	اعراض
۱۰۷۵	۲۲	بالعرض	بالعرض	۱۳۶۹	۱۰	مستقیم	مستقیم
۱۰۷۶	۲	تحرزوں	تحرزوں	۱۳۷۰	۱۶	نفوس	نفوس
"	۱۳	کی اور	کی ایک اور	۱۳۷۲	۱۸	اور جیتنے	اور جیتنے
۱۰۷۸	۳	اس سے ظہور	فائل سے ظہور	"	۲۰	واحد قہار	واحد قہار
۱۰۸۰	۲	اس لئے	اس لئے	۱۳۷۳	۱۰	وجود ہی	وجود ہی
"	۳	ضعف	ضعف	۱۳۷۵	۲	نقطہ	نقطہ
۱۱۶۹	۲۵	مانی	باقی	"	۲۰	تجدد پذیری	تجدد پذیری
۱۱۹۵	۱۳	تصریح	تصریح	۱۳۷۶	۵	مجرد	مجرد
۱۲۱۳	۴	مطلق	مطلق	"	۱۵	انتساب	انتساب
۱۲۵۰	۱۹	س	میں	"	۲۳	بالغیر	بالغیر

صفحہ	سطر	غلط	صحیح	صفحہ	سطر	غلط	صحیح
۱	۲	۳	۴	۱	۲	۳	۴
۱۳۸۳	۲	ملکہ	بلکہ	۱۶۶۶	۲	لو لے	لو لے
۱۳۵۰	۴	ہو چکی	ہو چکی	۱۷۱۷	۱۵	چیزاں	چیزاں
۱۳۵۱	۱۳	اس قیام	اس کا قیام	۱۷۲۱	۱۵	بہم متحد	بہم متحد
۱۳۵۸	۴	بالغرض	بالغرض	۱۷	۱۷	دفعہ ہیں	دفعہ ہیں
۱۳۵۹	۹ و ۸	عبارت ہے	عبارت ہے	۱۷۷۲	۸	الے	آئے
۱۳۶۱	۱۵	لے بعد	کے بعد	۱۷۳۳	۵	نہو در	نہو در
۱۳۶۷	۲۲	بجیشہ	بجشمہ	۱۷۳۴	۱۱	تجریہ	تجریہ
۱۵۷۲	۱۲	اقتضاء	اقتضاء	۱۷	۱۴	عالمہ	عالمہ
۱۵۷۵	۱۳	(محل مستغنی)	(محل مستغنی)	۱۷۴۲	۹	اپ	اب
۱۶۰۶	۲۵	ہونے کی	ہونے کی	۱۷۴۷	۱۶	تغیر دو بدل	تغیر دو بدل
۱۶۳۸	۱۳	باہر دوت	باہر دوت				

Rare **DUE DATE**

160
Cl. No. *168H.1.2* Acc. No. *17904*
Late Fine Ordinary books 25 p. per day, Text Book
Re 1 per day, Over night book Re 1 per day.

--	--	--	--

